Antología del pensamiento crítico peruano contemporáneo

Coordinador
Martín Tanaka

.pe

Colección **Antologías del Pensamiento Social Latinoamericano y Caribeño**

CLACSO

.pe

Antología del pensamiento crítico **peruano** contemporáneo

.pe

Antología del pensamiento crítico peruano contemporáneo / Maruja Barrig ... [et al.] ; coordinación general de Martín Tanaka. - 1a ed. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires : CLACSO, 2016.
Libro digital, PDF - (Antologías del pensamiento social latinoamericano y caribeño / Gentili, Pablo)

Archivo Digital: descarga y online
ISBN 978-987-722-184-8

1. Perú. 2. Literatura. 3. Cambio Social. I. Barrig, Maruja II. Tanaka, Martín, coord.
CDD 306

Otros descriptores asignados por CLACSO:
Pensamiento Crítico / Intelectuales / Pensamiento Contemporáneo / Pensamiento Social / Perú

Antología del pensamiento crítico **peruano** contemporáneo

Coordinador
Martín Tanaka

José Matos Mar | Julio Cotler | Fernando Fuenzalida | Augusto Salazar Bondy | Heraclio Bonilla | Karen Spalding | Gustavo Gutiérrez | Guillermo Rochabrún | Antonio Cornejo Polar | Roberto Miró Quesada | Javier Iguíñiz | Sinesio López | Antonio Díaz Martínez | Alberto Flores Galindo | Carlos Iván Degregori | Guillermo Nugent | Cecilia Méndez | Maruja Barrig | Hugo Neira | Carlos Franco | Aníbal Quijano | Rodrigo Montoya

.pe

Colección **Antologías del Pensamiento Social Latinoamericano y Caribeño**

CLACSO

CLACSO 50 AÑOS

Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales

Antologías del Pensamiento Social Latinoamericano y Caribeño

Director de la Colección Pablo Gentili

Coordinacion Editorial Fernanda Saforcada y Lucas Sablich
Diseño de Colección Marcelo Giardino

Producción Fluxus Estudio

Primera edición
Antología del pensamiento crítico peruano contemporáneo (Buenos Aires: CLACSO, septiembre de 2016)

ISBN 978-987-722-184-8
© Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales
Queda hecho el depósito que establece la Ley 11.723.

CLACSO
Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales - Conselho Latino-americano de Ciências Sociais
Estados Unidos 1168 | C1101AAX Ciudad de Buenos Aires, Argentina
Tel. [54 11] 4304 9145 | Fax [54 11] 4305 0875 | <clacsoinst@clacso.edu.ar> | <www.clacso.org>

Patrocinado por la Agencia Sueca de Desarrollo Internacional Asdi

Este libro está disponible en texto completo en la Red de Bibliotecas Virtuales de CLACSO www.biblioteca.clacso.edu.ar

No se permite la reproducción total o parcial de este libro, ni su almacenamiento en un sistema informático, ni su transmisión en cualquier forma o por cualquier medio electrónico, mecánico, fotocopia u otros métodos, sin el permiso previo del editor.

La responsabilidad por las opiniones expresadas en los libros, artículos, estudios y otras colaboraciones incumbe exclusivamente a los autores firmantes, y su publicación no necesariamente refleja los puntos de vista de la Secretaría Ejecutiva de CLACSO.

ÍNDICE

Martín Tanaka
Introducción. Referentes del pensamiento social crítico en el Perú, 1964-2014 | 11

EL PERÚ ANTES Y CON VELASCO

José Matos Mar
"Dominación, desarrollos desiguales y pluralismos en la sociedad y culturas peruanas" (1968) | 47

Julio Cotler
"La mecánica de la dominación interna y del cambio social en el Perú" (1968) | 81

Fernando Fuenzalida
"Poder, Raza y Etnia en el Perú Contemporáneo" (1970) | 117

Augusto Salazar Bondy
"La cultura de la dominación" (1968) | 175

Heraclio Bonilla y Karen Spalding
"La Independencia en el Perú: las palabras y los hechos" (1972) | 197

Gustavo Gutiérrez
"Liberación y desarrollo" (1975) | 235

Guillermo Rochabrún
"Apuntes para la comprensión del capitalismo en el Perú" (1978) | 255

AUGE Y CAÍDA DE LA(S) IZQUIERDA(S)

Antonio Cornejo Polar
"La literatura peruana: totalidad contradictoria" (1982) | 281

Roberto Miró Quesada
"Innovaciones en políticas culturales y transformaciones en el campo cultural: el caso de Perú" (1989) | 297

Javier Iguíñiz
"Perspectivas y opciones frente a la crisis" (1983) | 353

Sinesio López
"Capítulo III. Los cambiantes rostros políticos del pueblo en el Perú del siglo XX" (1991) | 389

Antonio Díaz Martínez
"Capítulo VI: ensayo de conclusión" (1985) | 409

Alberto Flores Galindo
"El Perú hirviente de estos días" (1987) | 431

Carlos Iván Degregori
"Introducción. Sendero Luminoso. Un objeto de estudio opaco y elusivo" (2010) | 467

DEBATES RECIENTES: CRÍTICA DESDE LA SOCIEDAD

Guillermo Nugent
"Capítulo 2: Peruano + 1, Peruano – 1. Uno" (1992) | 535

Cecilia Méndez
"De indio a serrano: nociones de raza y geografía en el Perú (siglos XVIII-XXI)" (2011) | 577

Maruja Barrig
"Hágase en mí según tu palabra: el servicio doméstico" (2001) | 619

Hugo Neira
"El hombre festivo" (1996) | 635

Carlos Franco
"Capítulo V. La renuncia al enfoque histórico-estructural, los procesos conformativos del régimen demoliberal en Europa Occidental y la acrítica importación de ese régimen en América Latina (I)" (1998) | 665

Aníbal Quijano
"Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina" (2000) | 713

Rodrigo Montoya
"Capítulo 1. El espejo roto del Perú: sus identidades y sus máscaras" (1992) | 765

Sobre los autores | 785

Sobre el antologista | 795

Introducción

REFERENTES DEL PENSAMIENTO SOCIAL CRÍTICO EN EL PERÚ, 1964-2014*

Martín Tanaka**

ES TIEMPO DE BALANCES para las ciencias sociales en la región, en el contexto de la celebración de aniversarios muy significativos. En Perú en particular, en 2014 el Instituto de Estudios Peruanos (IEP) y la Facultad de Ciencias Sociales de la Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP), cumplieron cincuenta años, ambas fundadas en 1964[1]; DESCO, fundado en 1965, cumplió cincuenta años en 2015. En la región, el Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO), constituído en 1967, cumplirá cincuenta años en 2017; y la fundación de CLACSO es precisamente expresión del surgimiento en esos años de diversos centros de investigación social en toda la región que se convirtieron con el tiempo en referentes fundamentales en cada uno de sus países, y que dieron origen a lo que podríamos considerar nuestras ciencias sociales

* Este trabajo contó con la colaboración de Paolo Sosa Villagarcia, Licenciado en Ciencia Política por la Pontificia Universidad Católica del Perú. Actualmente es asistente de investigación en el Instituto de Estudios Peruanos y pre-docente en la Pontificia Universidad Católica del Perú.

** Instituto de Estudios Peruanos.

1 Un balance de la contribución intelectual del IEP puede verse en Tanaka, ed., 2014; sobre la Facultad de Ciencias Sociales de la PUCP ver Contreras, ed., 2014, y Fairlie, ed., 2016.

contemporáneas. Considérese, por ejemplo, la fundación de la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO) en 1957 y la del Instituto Latinoamericano y del Caribe de Planificación Económica y Social (ILPES) en 1962 en Santiago; del Instituto de Desarrollo Económico y Social (IDES) y del Instituto Torcuato Di Tella, ambos en 1958, y del Centro de Estudios de Estado y Sociedad (CEDES) en 1975, en Buenos Aires; del Centro de Estudio del Desarrollo (CENDES) en Caracas en 1961; del Centro Brasileño de Análisis y Planificación (CEBRAP) en San Pablo en 1969, entre muchos otros. Más allá de la región, la *Latin American Studies Association* (LASA) de los Estados Unidos, fundada en 1966, cumplió también cincuenta años en su Congreso de 2016.

Estas instituciones se sumaron a la actividad que ya realizaban algunos otros centros de investigación como la Fundación Getulio Vargas, fundada en 1944 en Río de Janeiro, y algunas áreas de humanidades y ciencias sociales dentro de universidades como la Universidad Nacional y la Universidad de los Andes en Bogotá, la Universidad de Chile y la Universidad Católica en Santiago, El Colegio de México y la Universidad Nacional Autónoma de México, la Universidad Nacional Mayor de San Marcos en Lima, la Universidad Central de Venezuela, entre muchas otras.

En el marco de estas celebraciones se hace necesario hacer un alto y evaluar el camino recorrido, más todavía considerando que con los años transcurridos y los muchos cambios ocurridos en el mundo de las ciencias sociales, nuestra rica herencia intelectual podría resultar relativamente invisibilizada para las nuevas generaciones. En un contexto de creciente especialización, profesionalización y despolitización en el ejercicio de las ciencias sociales, en el que es cada vez mayor la influencia de corrientes intelectuales originadas en los países centrales nor occidentales, es importante redescubrir para las nuevas generaciones nuestra tradición intelectual, con su preocupación por los temas sustantivos que afectan el presente y el futuro de nuestras sociedades, con su compromiso político y público, con su cuestionamiento al *statu quo*, con su identificación con los sectores subordinados de nuestras sociedades. Ya empieza a ocurrir que estudiantes o investigadores jóvenes en nuestros países caen en el error de considerar como nuevas algunas ideas producidas por académicos en el norte que en realidad tienen un largo linaje en el sur, o que se desaproveche un valioso arsenal de ideas, conceptos, mecanismos causales, pertinentes para entender realidades actuales por el desconocimiento de nuestra tradición. Es por ello muy meritoria la iniciativa de CLACSO de desarrollar el proyecto "Antologías del pensamiento social latinoamericano y caribeño".

* * *

¿Cómo enfrentar la tarea de hacer una antología del "pensamiento social crítico" en el Perú? Empecemos por el principio: ¿cómo definir "pensamiento crítico"? Podría decirse que hay definiciones más "estrictas" y otras más "laxas"; por ejemplo, en el cuestionario "Interrogando al pesamiento crítico latinoamericano" propuesto por CLACSO (2011) y respondido por Carlos Altamirano, Boaventura de Souza Santos, Edelberto Torres Rivas y Carmen Miró, encontramos respuestas que le asignan un carácter anticapitalista y una apuesta por el socialismo, con lo que eso implica en términos de estilos y formas de trabajo intelectual y compromisos políticos. Definiciones más laxas o minimalistas podrían entenderlo en un sentido más amplio, donde lo "crítico" reside en un razonamiento cuestionador del orden establecido, por su carácter injusto o discriminador, sin filiaciones ideológicas o políticas precisas. Desde este ángulo de mira, dentro de la tradición crítica podrían también tener cabida corrientes liberales de naturaleza antioligárquica, así como diferentes posiciones de izquierda o progresistas, no necesariamente anticapitalistas.

Considero que, en el caso peruano, hacer una antología entendiendo por "pensamiento crítico" uno otodoxamente anticapitalista nos llevaría a perder mucho de lo más interesante de la reflexión social de nuestros intelectuales en los últimos cincuenta años. En Perú ha habido una rica y compleja tradición de pensamiento altamente crítico con el *statu quo*, analizando su funcionamiento, denunciando su carácter discriminador y planteando la necesidad de su superación, aunque no necesariamente desde coordenadas anticapitalistas ni asociadas a opciones políticas socialistas. Si bien puede identificarse una tradición de "pensamiento crítico" en un sentido más estricto, este ha sido más bien pequeño, a pesar de tener representantes notables. Esto es debido a la particular historia política peruana, en la que las opciones políticas de izquierda han sido más bien débiles; y debido a la configuración económica y social peruana, en la que, como veremos, conflictos asociados a la condición de clase se hallan estrechamente vinculados a variables étnicas y regionales, en las que relaciones sociales asalariadas se entremezclan con otras de naturaleza premoderna. Esto hizo que la reflexión crítica se viera obligada a ir más allá de una aproximación cerradamente anticapitalista, y que se abriera tanto a la consideración de las diferentes dimensiones en las que ocurren las formas de explotación, discriminación y exclusión social. Así, esta antología entiende de manera muy amplia el carácter "crítico" del pensamiento social peruano como uno cuestionador del *statu quo* y de las relaciones sociales de explotación, discriminación o exclusión asociadas a este.

De otro lado, la antología como "género", por así decirlo, impone restricciones importantes. Si bien partimos de una selección de autores relevantes y representativos, también los textos antologados deben dar cuenta de los principales temas de interés y debate a lo largo de las últimas cinco décadas. Además, estos deben poder sostenerse en sí mismos, es decir, deben poder leerse independientemente; esto hace que haya autores o libros que merezcan ser antologados, pero que sea difícil encontrar textos o secciones "antologables"; de otro lado, tenemos textos antologables, pero que no necesariamente son los más conocidos o representativos de la producción de un autor. Finalmente, está el hecho de que la antología debe, de un lado, ser amplia y comprensiva, pero del otro tiene por supuesto límites; por supuesto, muchos autores y textos que hubiéramos querido incluir han quedado fuera por los límites editoriales de espacio. Como antologador he intentado construir una selección basada en criterios claros, que expondré más adelante, pero soy conciente de que esta podría haber sido hecha de muchas otras maneras, con lo cual esta compilación siempre podrá ser acusada de parcial, sesgada o injusta. De antemano declaro que simpatizo con las objeciones que se puedan plantear.

Esta antología busca dar cuenta de la diversidad y riqueza de los aportes de los intelectuales peruanos para dar cuenta de la compleja realidad social del Perú y de su particularidad en el contexto de América Latina, desde una perspectiva crítica, en los últimos cincuenta años. Hemos seleccionado autores que consideramos cuentan con una trayectoria y producción relevante, con reconocimiento e influencia nacional, dando cuenta de aportes realizados en las diferentes áreas que consideramos pertinentes, tanto temática como disciplinarmente. Más específicamente, el criterio que ha guiado esta antología es expresar los parámetros desde los cuales se ha mirado a mi juicio la realidad social peruana desde una perspectiva crítica, entendida en un sentido amplio, en el periodo 1964-2014. ¿Cuáles serían estos? Propongo cuatro elementos, complementarios entre sí.

En primer lugar, la noción de que este es un país *antiguo*, en donde se registran importantes continuidades de elementos que tienen una larga data, por lo que la comprensión de los fenómenos sociales contemporáneos requiere de miradas históricas; de allí la importancia de la historia y de los historiadores en nuestra vida intelectual, así como de la sociología histórica como método de aproximación a la comprensión de muchos de nuestros problemas. Segundo, la idea de que vivimos en un país signado por una suerte de *modernidad trunca o incompleta*. Esto ayuda a entender por supuesto la continuidad de relaciones sociales que vienen de hace mucho tiempo, con lo cual la estructura social peruana asumiría la forma de una corteza en la que diferen-

tes "capas geológicas" se superponen y coexisten, sin que formas más "modernas" desplacen a las "tradicionales". Y esta carácterística tiene una consecuencia muy importante: si un rasgo central de la modernidad es la creciente autonomización del funcionamiento de las esferas económica, social, política y cultural, y la creciente separación entre el ámbito de lo público y de lo privado, lo que por el contrario tendríamos en el Perú es el entrecruzamiento entre todas esas dimensiones. Los principios ordenadores de unos ámbitos se encontrarían presentes también en otros, por lo que no tendría mayor sentido pensarlas por separado; de allí la necesidad de enfoques multidimensionales, ahora diríamos "interdisciplinarios". Es por esta razón que en esta antología tengamos sociólogos, antropólogos, historiadores, y también un filósofo, un teólogo, un crítico literario, un economista y un ingeniero y, como se verá todos ellos proponen reflexiones que desbordan ampliamente sus ámbitos de especialización inmediatos.

Tercero, la idea de que la realidad peruana está marcada por grandes desigualdades e injusticias, producto de relaciones sociales de explotación, discriminación y exclusión. Es decir, tendríamos un componente de explotación en el marco de relaciones capitalistas, pero también lógicas estamentales basados en criterios étnicos que impiden la formación de una ciudadanía efectiva y formas de discriminación que atraviesan toda la sociedad, que en ocasiones se superponen y refuerzan formas de explotación de clase, pero que en otras las relativizan y generan formas diferentes de conflicto. Por último, tendríamos también formas de marginación que relegan a sectores importantes de la población, dejándolos lejos de los circuitos mercantiles, de los mercados, del trabajo asalariado, de los servicios públicos, impidiendo o dificultando el ejercicio de los derechos consagrados por el Estado, confinándolos a dinámicas de autoconsumo y autosubsistencia. Todo esto tendría como consecuencia la necesidad de dar cuenta de cómo en el Perú la injusticia en las relaciones sociales entrecruza componentes de clase, étnicos, regionales, de género, entre otros. Si bien esta configuración atraviesa el íntegro de la estructura social, un sector resulta especial e históricamente oprimido, en tanto las injusticias en su contra tienden a superponerse: la población pobre, andina o amazónica, de origen indígena, rural, femenina. Cualquier proyecto emancipatorio o igualitarista debería considerar esta configuración tan compleja, que además se expresa en un orden social extremadamente heterogéneo y fragmentado.

La constatación de esta fragmentación nos lleva al cuarto parámetro desde el que a mi juicio el pensamiento crítico ha mirado el Perú de los últimos cincuenta años, que se ubica en el plano más eminentemente político. Todo pensamiento crítico tiene una dimensión

política práctica, orientada a sentar las bases para proyectos políticos de cambio. Dados los elementos anteriores, diría que una consecuencia práctica es que cualquier proyecto transformador implica ir mucho más allá de concepciones marxistas "ortodoxas", ancladas en el protagonismo de la clase obrera y de ejes clasistas de construcción política, para intentar construir grandes coaliciones de un carácter que podríamos llamar "nacional–popular", que aspire a democratizar la sociedad y la política, y a expresar las múltiples formas de encarnan las aspiraciones de cambio y justicia social en el país.

Es desde estos criterios que acometimos la tarea de construir esta antología. Tenemos 21 textos de 21 autores (22 en realidad, porque uno tiene coautoría entre los historiadores Heraclio Bonilla y Karen Spalding). Agradecemos a CLACSO el que nos permitiera superar en uno el límite de veinte textos. Es cuanto a especialidades, tenemos nueve sociólogos (considerando la naturaleza de su ejercicio intelectual, antes que sus estudios universitarios; Cotler, Rochabrún, López, Miró Quesada, Nugent, Neira, Barrig, Franco y Quijano); cinco antropólogos (Matos, Fuenzalida, Degregori, Díaz Martínez y Montoya); cuatro historiadores (Bonilla, Spalding, Flores Galindo y Méndez); un filósofo (Salazar Bondy), un teólogo (Gutiérrez), un crítico literartio (Cornejo Polar), y un economista (Iguíñiz). Tenemos un evidente desbalance de género: apenas tres mujeres. Ciertamente esto no es expresión de la ausencia de aportes de mujeres intelectuales con aportes muy valiosos, sí de una trayectoria en la que las mujeres han tenido mucho más difícil el ejercicio académico. A continuación presentaremos muy brevemente a los autores y textos reseñados, siguiendo un orden no estrictamente cronológico.

EL PERÚ ANTES Y CON VELASCO

CLACSO propone cubrir en estas antologías el periodo 1964-2014, de modo que en el caso peruano empezamos en el contexto de la crisis del orden oligárquico y las reformas del gobierno militar del General Velasco (1968-75). Sobre el mundo inmediatamente previo a estas reformas, podríamos haber considerado para esta antología el libro de Hugo Neira, *Cuzco: tierra y muerte* (1964), en el que analiza el proceso de toma de tierras por el movimiento campesino de los valles de La Convención y Lares en el Cusco, hecho que ha sido considerado por el autor, no sin gran parte de razón, "el inicio del Perú moderno", en tanto expresó la activación política y social masiva del campesinado peruano contemporáneo. También otro libro de Neira, *Huillca: habla un campesino peruano* (1974) en el que se recoge el testimonio de Saturnino Huillca, uno de los dirigentes campesinos que lideró las tomas de tierras en la provincia de Paucartambo. Precisamente alentados por

esa movilización, es que se desarrollaron en el Perú diversas iniciativas guerrilleras, al igual que en toda la región, buscando replicar el modelo cubano. Todas ellas fueron rápidamente derrotadas, entre ellas la del Ejército de Liberación Nacional (ELN) en 1965, analizada por Héctor Béjar en *Perú 1965: una experiencia guerilera* (1969), protagonista de los hechos[2]. Sin embargo, las reformas del velasquismo, especialmente la reforma agraria de 1969, prácticamente liquidaron el mundo rural de las grandes haciendas y latifundios, y abrieron por supuesto nuevos retos y desafíos; por esta razón iniciamos esta antología con textos que si bien parten de la problemática del "Perú oligárquico", proponen reflexiones más amplias pertinentes para la comprensión de los años que siguen.

El primer texto seleccionado es "Dominación, desarrollos desiguales y pluralismos en la sociedad y culturas peruanas" (1968), de José Matos Mar (1921- 2015), que apareció dentro de un libro que puede considerarse un "clásico" de las ciencias sociales peruanas, *Perú problema: cinco ensayos*, editado por el propio autor y publicado por el Instituto de Estudios Peruanos. Matos puede ser considerado el fundador de la antropología peruana contemporánea (desde la Universidad Nacional Mayor de San Marcos) y fue el fundador de uno de los centros de investigación más importantes del país, el Instituto de Estudios Peruanos, en 1964. Desde allí, y luego en otras instituciones fue un intelectual influyente; uno de sus libros, *Desborde popular y crisis del Estado* (1984) es uno de los más leídos de las ciencias sociales del país[3].

El texto seleccionado es ilustrativo de algunos de los parámetros desde los cuales se ha desarrollado tanto la obra de Matos como la reflexión crítica sobre el Perú. Está presente la idea de la pertinencia de recordar que el nuestro es un país antiguo, de 10,000 años de historia, en el que habría dos grandes etapas: una hasta 1532, de

---

2 Ese libro alcanzó gran difusión debido a que fue ganador del Premio Casa de las Américas de 1969 en el género ensayo; pocos años después, Neira ganó el Premio Casa de las Américas de 1974 en el género testimonio, con el libro sobre Huillca; y más adelante, Alberto Flores Galindo ganó el Premio Casa de las Américas de 1985 en el género ensayo con su libro *Buscando un inca: identidad y utopía en los Andes* (1987), al que nos referiremos más adelante. Es pertinente mencionar que tanto Neira como Béjar colaboraron posteriormente con el gobierno de Velasco. Béjar estaba en prisión luego de la guerrilla y fue amnistiado. Sobre la experiencia guerrillera ver también Béjar, 2015. De Neira nos ocuparemos nuevamente más adelante.

3 Sobre la importancia de Matos en el escenario intelectual peruano ver Tanaka, ed., 2014. Ver también la sección especial de la revista *Argumentos* (año 10, n° 1, febrero 2016), dedicada a la figura de Matos después de su fallecimiento. Disponible en: http://revistaargumentos.iep.org.pe/seccion/jose-matos-mar-1921-2015/#edicion-n1-ano-10-febrero-2016

desarrollo autónomo, y otra posterior, marcada por la dependencia; donde cabe distinguir el periodo colonial del post-colonial, caracterizado este último como una situación de "dominación económica y política semicolonial", en la que se suceden la dominación inglesa hasta 1930, y desde entonces la estadounidense. Esta dominación ocurre a través del predominio de intereses extranjeros y nacionales asentados en Lima, que reproducen relaciones de dependencia y dominación entre el centro y la periferia. Además, esto ocurre en un escenario marcado por la desarticulación, la fragmentación, de modo que el mapa social peruano tiende a asumir la forma de un "archipiélago". Dos grandes polos emergen: de un lado el serrano-andino, y del otro el moderno criollo y costeño; en medio, aparece un sector intermedio, el grupo "cholo". Estaríamos viviendo desde la década de los años cuarenta un rápido proceso de cambios, de modernización, que se expresa elocuentemente en la migración del campo a las ciudades y en el crecimiento demográfico explosivo de Lima. Esto genera entre otras cosas un gran conflicto cultural, que revela los límites de la organización del Estado; conflicto que opone las estructuras del poder criollo a las de un país "emergente" de raíz andina, pero también marcada por la modernidad. Como puede verse, el análisis de Matos integra consideraciones históricas, de clase, culturales y étnicas para dar cuenta del tema del poder y la dominación. Podría decirse que el texto de Matos registra en gran medida muchos de los sentidos comunes de las ciencias sociales peruanas desde una perspectiva crítica, que no solo tuvieron el mérito de abrir y marcar una agenda de investigación, sino que además mantienen vigencia y actualidad.

El segundo de los textos seleccionados en esta sección es el artículo de Julio Cotler (n. 1932), "La mecánica de la dominación interna y del cambio social en el Perú" (1968) también publicado en *Perú problema: cinco ensayos*. Se trata de uno de los textos más importantes del autor; quizá el otro que rivaliza con éste en importancia e influencia es su conocido libro *Clases, Estado y nación en el Perú* (1978)[4]. Cotler explora con mayor profundidad la naturaleza de las relaciones sociales en el Perú, precisando la imagen del "archipiélago": en realidad, hay articulaciones que siguen una estratificación "arborescente",

4 Sobre la figura de Cotler, uno de los intelectuales más leídos e influyentes del país ver Tanaka, 2010. Según Cotler, "La mecánica…" es "el escrito que más le gusta", en conversación con Alberto Vergara, en la revista *Poder* (Cotler y Vergara, agosto 2013). Disponible en:
http://www.iep.org.pe/facipub/download/contenido/dnl/fp_cont/3726/dlfnc/file/cotler_y_vergara_poder_agosto_2013.pdf

marcadas por un "colonialismo interno"[5]. Es decir, tendríamos en el Perú relaciones sociales asimétricas "de múltiples radios inconexos que convergen en un solo vértice", que en otro texto posterior Cotler llamó "triángulo sin base" (Cotler, 1969). El gran aporte de Cotler en este texto es que propone un esquema de comprensión de cómo se articulan las jerarquías de dominación, en donde abajo aparece la población indígena, desarticulada entre sí, que se relaciona con intermediarios mestizos, que son a su vez un eslabón en una cadena que llega a sectores criollos altos y termina en el sistema político y de partidos más institucionalizado. Estos, mediante prácticas clientelísticas, realizan un proceso controlado de "incorporación segmentaria", que permite construir un mínimo de legitimidad sin por ello modificar en lo sustancial las relaciones de opresión. El texto llega a registrar también la dinámica de cambio iniciada en la década de los años cincuenta, con las migraciones, la "cholificación", y llega hasta la aparición de las guerrillas.

El tercer texto que seleccionamos es el de Fernando Fuenzalida (1936–2011), también investigador en la primera etapa del Instituto de Estudios Peruanos, "Poder, Raza y Etnia en el Perú Contemporáneo" (1970)[6]. Este texto, que también puede considerarse un "clásico", profundiza en el análisis de las relaciones entre lo clasista y lo étnico sentando las bases de la manera en que se pensarán estos asuntos en los años siguientes. Fuenzalida retoma la imagen de un *continuo*, "una amplia gama de situaciones socio-culturales que va desde la extrema urbanización de las élites hasta niveles de arcaísmo extremo y mera subsistencia", en el que las posiciones resultan relacionales: se es indígena, mestizo o blanco en función del contexto, en una "estructura arborescente", "en el que las unidades de cada nivel subordinado se conectan entre sí únicamente por mediación de una instancia superior. Se trata de un modo de articulación altamente centralizado, en el que las diferentes instancias de poder asumen gradualmente mayor capacidad de decisión, controlan mayor número de bienes y hacen confluir más información conforme se acercan a la cima. En la estructura resultante, los niveles inferiores se atomizan, mientras que los focos superiores se insertan en una escala mundial de mediaciones. (…) De este modo, "hay una gradiente fenotípica, social y cultural que

5 Sobre el concepto de "colonialismo interno" ver González Casanova, 1965.

6 Sobre Fuenzalida ver su libro recopilatorio *La agonía del Estado-Nación. Poder, raza y etnia en el Perú contemporáneo* (2009). Su trayectoria intelectual se inicia con posiciones críticas y de izquierda, militante en la juventud comunista, pero a lo largo de los años fue virando hacia posiciones más bien conservadoras. Se trata de una trayectoria no tan excepcional en el caso peruano, como veremos.

corresponde a una escala de status. No procede, sin embargo, el status del mestizo o el indígena de una determinada configuración de rasgos a los que se superpone, como una consecuencia, el rol de dominio o de subordinación. La realidad se encuentra en la figura inversa: es la posición extrema o mediadora en la cadena nacional de subordinaciones, la que determina el status y la sub-cultura de un grupo o individuo, de tal modo que todas las demás características e índices son simples complementos". En este esquema, resulta imposible delimitar dónde termina lo "indio" y empieza lo "mestizo", pues se trata de posiciones relativas en una escala.

El texto de Fuenzalida es clave para entender cómo funciona el mestizaje en el Perú, y cómo coexisten estructuras y jerarquías abiertamente racistas y discriminadoras, pero al mismo tiempo no han existido históricamente movilizaciones y reivindicaciones de carácter étnico en el país, no al menos en la magnitud a la registrada en otros países andinos como Ecuador o Bolivia; al mismo tiempo, ayuda a entender lo al mismo tiempo ubicuo e impreciso que son las formas de discriminación social, así como la dificultad que se presenta para construir solidaridades entre los grupos subordinados.

Como puede verse, podría decirse que los tres primeros textos giran en torno a cómo entender las relaciones entre clase y etnicidad, y las articulaciones que construyen, en un escenario de fragmentación, una estructura de dominación. Esta tiene también un componente cultural, en el que el papel de poderes e influencias externas resulta fundamental. Por esta razón es que el cuarto texto seleccionado nos lleva a la discusión sobre cómo opera en lo cultural esa dominación, que en un extremo nos lleva hacia formas de imposición extranjera. Se trata de "La cultura de la dominación" del filósofo Augusto Salazar Bondy (1925 -1974), también publicado en el libro *Perú problema: cinco ensayos*. Salazar es un filósofo que buscó contruir una filosofía propiamente latinoamericana, dando cuenta de las situación de injusticia y dominación. Su preocupación por la necesidad de contar con una cultura más propia lo hizo poco después ocupar un papel destacado en la reforma educativa implementada por el gobierno del General Velasco[7].

En el texto seleccionado se presenta la categoría de "alienación", entendida como "la condición de un individuo o grupo humano que ha perdido su ser propio o lo ha degradado por vivir según modos y formas de existencia inferiores o ajenas a su plena realización". Nuestra cultura estaría pervertida por "la mistificación de los valores, la inautenticidad y el sentido imitativo de las actitudes, la superficialidad

7 Sobre Salazar Bondy ver Quiroz, ed., 2014.

de las ideas y la improvisación de los propósitos". Salazar propone la reivindicación de lo nacional frente a las imposiciones de los países desarrollados, una cultura crítica, que parta del reconocimiento de nuestra realidad de subdesarrollo y de la necesidad de su superación.

Matos, Cotler, Fuenzalida y Augusto Salazar Bondy fueron todos miembros de la etapa inicial del Instituto de Estudios Peruanos, desde su fundación hasta los años del gobierno de Velasco. Fundado en 1964, bajo el ímpetu de José Matos, este surgió después del fracaso político del Movimiento Social Progresista, partido que participó sin éxito en las elecciones de 1962. Varios del núcleo de intelectuales asociados a ese partido fundó el IEP con la idea de aportar al debate político desde un trabajo de investigación social, dedicado al Perú y sus problemas. Cabe destacar, primero, que desde la década de los años sesenta, momento fundacional de las ciencias sociales en el Perú, el pensamiento crítico se definió con un carácter relativamente autónomo de los partidos de izquierda. En general, el pensamiento más cercano a estos resultó más pobre, cayendo en el error de confundir el voluntarismo y la consigna política con el análisis de la realidad. Segundo, que el IEP se fundó como un centro de reflexión multidimensional, hoy diríase multidisciplinario: congregó antropólogos, historiadores, sociólogos, filósofos, literatos. Una idea central era la constatación del carácter complejo de la realidad peruana, cuyo abordaje requería ir más allá de las fronteras de las especializaciones académicas. No es casualidad que una de las primeras actividades del IEP fuera explorar las relaciones entre literatura y sociedad, de allí la célebre mesa redonda sobre la novela *Todas las sangres* (1964) de José María Arguedas, también fundador del IEP, celebrada en junio de 1965.

El proyecto intelectual inicial de Matos se disgregó durante los años de la dictadura militar del General Velasco (1968-75). Las reformas que impulsó dividieron a los intelectuales, así como a los nacientes grupos de izquierda: algunos apoyaron los cambios de carácter antiimperialista y antioligárquico, otros rechazaron su carácter autoritario y los intentos de control sobre las organizaciones populares, así como el limitado alcance de las reformas emprendidas. Del núcleo inicial del IEP, un grupo colaboró con el gobierno (Salazar Bondy, Jorge Bravo Bresani por ejemplo), otros mantuvieron independencia, como Matos, y otros asumieron un papel crítico, como Cotler, lo que le valió la deportación a México en 1973 (Tanaka, 2014).

Este sentido crítico frente al gobierno militar se expresó también en el quinto texto seleccionado en esta sección, también editado por el IEP: se trata del también clásico "La Independencia en el Perú: las palabras y los hechos" (1972) de los historiadores Heraclio Bonilla (n. 1942) y Karen Spalding (n. 1939). Bonilla es sin dudas uno de los

más importantes historiadores peruanos, fue parte del IEP durante las décadas de los años setenta y ochenta, y luego continuó su carrera académica en diferentes instituciones peruanas y del extranjero. Este texto lo escribió con Karen Spalding, importante peruanista norteamericana[8]. Este texto logró gran repercusión e impacto, porque apareció en el contexto de las celebraciones oficiales por el sesquicentenario de la independencia, cuestionando la retórica gubernamental que presentaba el proceso de independencia como una gran gesta nacional. Los autores se levantaron en contra del intento oficial de "legitimar el presente a través de la manipulación del pasado; intentar fundar, inapropiadamente, las bases históricas de la nacionalidad peruana e impedir la crítica histórica de los problemas del presente". Bonilla y Spalding levantaron la tesis de la "independencia concedida", según la cual la élite criolla más bien se opuso a la independencia, que ocurrió fundamentalmente por la acción de ejércitos invasores externos. Se denunció la poca significancia de la independencia para la vida de los pueblos, la continuidad de relaciones de explotación, el mantenimiento de situaciones de dependencia, la escasa voluntad y carencia de proyecto de las clases dominantes, más vinculada a relaciones monopólicas con la metrópoli antes que con el libre comercio. Este texto es una elocuente muestra de cómo la denuncia de los males del pasado tenía claras consecuencias políticas en el presente[9].

Pero no solo los militares peruanos fueron marcados por las realidades de injusticias que los llevaron a proponer reformas, yendo en contra de su propia tradición conservadora; también la iglesia católica. El trabajo pastoral de base quedó marcado por las realidades de desigualdad e injusticia, que cuestionaban el papel convencional de la iglesia. Perú fue parte del movimiento continental de la *Teología de Liberación*, que tuvo en el padre Gustavo Gutiérrez (n. 1928) a uno de sus principales expositores[10]. En su libro del mismo título, precisamente (1971), el hilo conductor está en considerar como lo esencial del mensaje cristiano la identificación de Jesús con los pobres, los humildes, los marginados, los que sufren; pero que esa identificación no debe llevar solamente a la caridad, sino a cuestionar las estructuras y contextos sociales opresivos e injustos, fuente de ese dolor. Así, "surgida de un hondo movimiento histórico, esta aspiración a la liberación

8 Spalding fue nombrada profesora honoraria de la Pontificia Universidad Católica del Perú en 2011; a propósito de ello, un balance de sus aportes puede verse en PUCP, 2012.

9 Una visión actual de los debates sobre la independencia del Perú puede verse en Contreras y Glave eds, 2015.

10 Sobre la obra del padre Gutiérrez ver entre otros, Romero y Peirano eds., 2010.

comienza a ser acogida en la comunidad cristiana como un signo de los tiempos. Como un llamado a un compromiso y a una interpretación. El mensaje bíblico, que presenta la obra de Cristo como una liberación, nos proporciona el marco de esa interpretación. La teología parecería haber eludido durante mucho tiempo una reflexión sobre el carácter conflictual de la historia humana, sobre el enfrentamiento entre hombres, clases sociales y países. Pablo nos recuerda constantemente, sin embargo, la entraña pascual de la existencia cristiana y de toda vida humana: el paso del hombre viejo al hombre nuevo, del pecado a la gracia, de la esclavitud a la libertad".

Llegados a este punto, cabe señalar que resulta revelador cómo el diagnóstico del funcionamiento de la sociedad peruana y de sus estructuras de opresión desde una perspectiva crítica va más allá de las coordenadas de un marxismo ortodoxo, por así decirlo. Entender las relaciones entre desarrollo capitalista y la persistencia de otras formas "premodernas" de relación social siempre fue un gran desafío analítico. Uno de los mejores intentos de pensar estas relaciones fue realizado por el sociólogo Guillermo Rochabrún (n. 1946)[11], quien en tu texto "Apuntes para la comprensión del capitalismo en el Perú" (1978) habló de la existencia de un "capitalismo subdeterminado" en el Perú, de modo que "salarios no significa proletariado, crecimiento no es sinónimo de acumulación capitalista, expansión del capitalismo no equivale al desarrollo inequívoco de relaciones de clase predeterminadas (...) en una realidad como la peruana, hay que construir un análisis global que reúna capitalismo y economía de subsistencia, sin temor a ser acusados de 'neo-dualismo' "[12].

AUGE Y CAÍDA DE LA(S) IZQUIERDA(S)

Hasta la década de los años sesenta, las opciones políticas de izquierda fueron relativamente marginales. Si bien el Partido Socialista, fundado por José Carlos Mariátegui a finales de la década de los años veinte tuvo una extraordinaria riqueza doctrinaria, en términos políticos el Partido Socialista, luego Partido Comunista, fue una fuerza relativamente marginal; la representación política de los sectores populares se canalizó principalmente a través del populismo de masas expresa-

11 Rochabrún ha sido durante toda su trayectoria un académico crítico, profesor de sociología en la PUCP; acaso más un "marxólogo" que un intelectual público marxista propiamente dicho. Una compilación de sus trabajos puede verse en Rochabrún, 2007.

12 La realidad social central es de naturaleza capitalista, pero este no ha cancelado o superado etapas previas; ver también Montoya (1980 y 1970), sobre la articulación de diferentes modos de producción y la comprensión del capitalismo en el Perú. Sobre Montoya volveremos más adelante.

do en el Partido Aprista. Esto empezó a cambiar en la década de los años sesenta, con el viraje conservador del APRA y con la aparición de nuevas fuerzas de izquierda. Pero el cambio más significativo para la izquierda ocurrió durante los años de la dictadura militar (1968-75). El velasquismo legitimó un discurso de cambio social, activó políticamente y empoderó a sectores antes desmovilizados, al mismo tiempo que intentó limitar su expresión autónoma, lo que generó condiciones que facilitaron el crecimiento de la izquierda, expresada en la conformación de la Izquierda Unida (IU). La IU ganó la alcaldía de Lima Metropolitana en 1983 y se convirtió en segunda fuerza política del país en la elección presidencial de 1985 (Tanaka, 2008). En la década de los años ochenta, la IU, sus alcances y límites, se convirtió en un referente de debate central, que de alguna manera "posicionó" a los académicos e intelectuales. Algunos asumieron el papel de "intelectuales orgánicos", y participaron como activistas en ese frente político o en algunos de sus partidos integrantes, otros permanecieron como simpatizantes, otros tuvieron posiciones críticas, algunos desde posturas más radicales; finalmente, otros se vincularon a otros proyectos políticos.

La IU apostó por constituirse en un "frente revolucionario de masas", actuando dentro de los márgenes de la legalidad democrática, articulando y expresando en lo político a los movimientos sociales y sectores populares en general, no sin tensiones y contradicciones, por supuesto. Es importante recordar que más a la izquierda de la IU se encontraban grupos insurreccionales como Sendero Luminoso (SL) y el Movimiento Revolucionario Túpac Amaru (MRTA), que denostaban la acción dentro del marco constitucional, e iniciaron acciones armadas con un fuerte componente terrorista; SL especialmente era una organización particularmente fundamentalista y dogmática. Hacia la derecha de IU se encontraba el APRA, que bajo el liderazgo de Alan García había asumido una retórica populista revolucionaria; y más a la derecha, se ubicaron partidos que habían logrado despertar ante la sociedad demandas de carácter conservador, con demandas de poner orden y pacificar el país. Así, la izquierda legal se encontraba tensionada entre fuerzas que empujaban simultáneamente a la moderación y al radicalismo político, tensión que finalmente la llevaría a su ruptura.

Para aquellos intelectuales cercanos a la IU, uno de los temas más acuciantes era fundamentar la propuesta que pudiera ir mucho más allá de los referentes clasistas en lo discursivo y del mundo obrero - sindical tradicional en lo social, para construir un referente político de masas, capaz de congregar las muy diversas demandas y expectativas populares, sin por ello perder una esencia revolucionaria. Para la izquierda de esos años, la convergencia entre lo clasista, lo popular y lo nacional estaba en agenda; de allí la importancia de las repre-

sentaciones sociales y culturales, en particular de la literatura como formadora de identidades y discursos.

En Perú, la influencia de la literatura en el pensamiento social ha sido clave, tanto por el retrato de situaciones como por el compromiso político de los escritores: César Vallejo (1892-1938), José María Arguedas (1911-1969), entre otros, han sido parte tanto de un "canon" tanto literario como nacional, y figuras reivindicadas por la izquierda. Sin embargo, como es natural, el "canon" literario nacional oficalista encumbra visiones idealizadas del país, y subordina visiones críticas y alternativas, que terminan moldeando la cultura política y la identidad del nacional país, transmitidas a través de la escuela. Por ello, el aporte de la crítica literaria ha sido también importante en el debate cultural peruano. Antonio Cornejo Polar (Lima, 1936 - 1997), fundador y editor de la *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana* (1973)[13], cuestiona precisamente en "La literatura peruana: totalidad contradictoria" (1982), los canónes oficiales elitistas de la literatura peruana, que habría limitado el espacio para expresiones populares que deberían ser parte del imaginario identitario nacional. Esto sería no solo una reivindicación académica, sino también política: así, "… en el proceso que conduce a la aceptación de la multiplicidad de la literatura del Perú, es fácil advertir tanto el gesto reivindicativo que acoge y justiprecia a las literaturas antes marginadas, cuanto la impronta de una vasta red de influencias que tienen que ver con los postulados de una teoría general de la literatura, que relativiza cada vez más sus juicios ante la evidencia del fluido rumbo de la literatura y de sus muy desiguales manifestaciones epocales y sociales; con los principios de la antropología actual, que anula cualquier posibilidad de jerarquizar las culturas y afirma en cambio la legitimidad de sus variantes más extremas; y, en último término, aunque en otro nivel, con los programas de los movimientos ideológico-políticos de descolonización, que fundan sus tareas precisamente en el respeto a la autonomía de las múltiples culturas grupales, nacionales o regionales".

La búsqueda de lo popular implicó también ir más allá de la tradicional reivindicación de lo andino por parte del discurso de izquierda tradicional. En esta línea, el aporte de Roberto Miró Quesada (1941–1990) fue fundamental. Miró Quesada fue un crítico cultural, vinculado a la Comisión Nacional de Plan de Gobierno de la IU en el ámbito de la cultura. En sus trabajos planteó temas entonces novedosos como el énfoque de género, la importancia de las mujeres dentro de los movimientos sociales, y es muy relevante mencionar el hecho de que Miró Quesada haya sido uno de los fundadores del

13 Sobre Cornejo ver Mazzotti y Zevallos-Aguilar, coords., 1996; y Bueno, 2004.

Movimiento Homosexual de Lima, pionero en el planteamiento de la temática LGBT en el Perú. En su artículo "Innovaciones en políticas culturales y transformaciones en el campo cultural: el caso de Perú" (1989) Miró Quesada plantea la necesidad de ir más allá de lo andino tradicional en cuanto a la concepción de la cultura popular, recoger la importancia de la cultura de masas, las expresiones populares "cholas" en las ciudades, dando cuenta de los efectos de una modernización que cambió el rostro del país, para darle una configuración crecientemente urbana.

Miró Quesada parte de una concepción crítica con la cultura andina: así, "en el siglo XVI (…) se encuentran una serie de factores que propician la entrada de la cultura andina, no en la modernidad occidental, sino en la feudalidad ideológica española. Por consiguiente, a partir de ese momento, la ideología andina se reestructurará predominantemente desde la óptica española. Esto nos estaría llevando a considerar que lo que durante cinco siglos hemos tenido como característica de lo andino, ha sido en buena parte la visión feudal española de lo andino. Más exactamente lo que la feudalidad ideológica española quiso que fuera lo andino. Y todavía más: la ideología andina se asumió a sí misma desde aquella óptica ibérica del siglo XVI". La construcción de "lo popular" debe pensarse en función del "espacio cultural que ayudan a construir, los valores que proponen, la nacionalidad que definen" las diferentes prácticas sociales y artísticas. Miró Quesada apostó por aquellos "… elementos que apuntan a una horizontalidad social inédita en el país. No basta con decir que es el pueblo andino; hay que precisar más; es el migrante andino en tanto encuentra una realidad distinta a la cual debe adaptarse, pero domándola si de veras quiere sobrevivir. Yo me atrevería a estrechar aún más las precisiones: ese pueblo andino en la urbe conoce la experiencia de organizaciones barriales que corren paralelas a las organizaciones estatales y sindicales (lo que no significa que la experiencia estatal y sindical no sea valiosa en lo que tiene de aprendizaje urbano). Pero si me permiten, quiero reducirme un poco más: el migrante andino en la ciudad que tiene experiencia barrial y que además es mujer. Es decir, el núcleo de la matriz del cambio cultural estaría centrado allí, en la visión femenina de la marginalidad migrante de provincia".

Para la izquierda hubo también la necesidad de fundamentar una propuesta económica de gobierno y de cambio. Aquí cabe destacar el aporte de Javier Iguíñiz (1945), economista que durante gran parte de la década de los años ochenta fue Jefe de la Comisión Nacional de Plan de Gobierno de IU. Iguíñiz no solo fue en economista cuya producción tuvo como norte fundamentar propuestas de gobierno para un país heterogéneo como el Perú, también tiene un importan-

te componente humanista, que se expresó en su cercanía a posturas progesistas de la iglesia de la teología de la liberación, y en años posteriores en la adopción de un marco teórico inspirado en el enfoque de derechos y capacidades y de desarrollo humano propuesto por el economista Amartya Sen[14].

Iguíñiz en "Perspectivas y opciones frente a la crisis" (1983) plantea un propuesta centrada en apoyar a la población más precaria, el campesio comunero o independiente, minifundista pobre de la sierra; para lo cual se requiere de la construcción de alianzas políticas con los pobres urbanos. Plantea una estrategia con énfasis en el desarrollo rural, teniendo como eje a la comunidad campesina, que busque ir más allá de lo agrícola, para avanzar en la diversificación de las actividades productivas. "Un proyecto que subordina radicalmente los intereses de grandes capitalistas y rentistas extranjeros o asociados al capital extranjero". Podría decirse que desde entonces, en términos políticos, las propuestas económicas de izquierda han partido desde estas bases: en términos contemporáneos se habla de la focalización del gasto social en áreas de pobreza extrema, especialmente en ámbitos rurales, buscando implementar alternativas de desarrollo y articulación a mercados dinámicos; basados en la expansión de la capacidad de consumo de los sectores populares urbanos.

Junto a Miró Quesada e Iguíñiz, otro intelectual importante vinculado a la Izquierda Unida es el sociólogo Sinesio López (1942). Como "intelectual orgánico" promovió en la década de los años ochenta una lectura "gramsciana" de la realidad política peruana, influenciada por José Aricó y Juan Carlos Portantiero, y que se expresó en la revista del colectivo *El Zorro de Abajo*. El Estado se presenta como escenario de una guerra de posiciones, en el que se dan avances progresivos de sectores populares, procesos de democratización, que podrían culminar en la construcción de una hegemonía nacional-popular. Así, buena parte del siglo XX es caracterizado como marcado por un ciclo largo de democratización social, de "sucesivas incursiones democratizadoras" de los excluidos, que "impulsan la integración, ensanchan la participación y desarrollan mejores condiciones para el funcionamiento de la democracia" (López, 1991). Esta democratización también es social, y se expresa en una ampliación y desarrollo de la ciudadanía, aunque con grandes desigualdades (López, 1997). Sin embargo, la izquierda sufrió una derrota estratégica a finales de la década de los años ochenta, después de su división frente a las elecciones generales de 1990. Después de esa elección, la izquierda prácticamente desapareció del mapa político hasta la reciente elección de 2016. En la

14 Sobre la trayectoria de Iguíñiz, ver Muñoz, 2013.

década de los años noventa tuvimos la hegemonía política del fujimorismo, de amplio respaldo en los mismos sectores populares identificados con la izquierda en la década de los años ochenta.

Es en este contexto que se ubica la reflexión de López, en "Los cambiantes rostros políticos del pueblo en el Perú del siglo XX" (1991), que caracterizan el paso del populismo al clasismo y luego al neopopulismo, expresados en el APRA, la izquierda clasista y la Izquierda Unida, respectivamente: "La cambiante composición de las clases populares es, si se nos permite la analogía, la arcilla de los múltiples rostros que asume lo popular: en los años '30 las débiles clases medias urbanas y mestizas y el incipiente proletariado rural y minero de orígen campesino-indígena en medio de una enorme masa campesina india, servil y comunera – que sólo entró en un intenso proceso de movilización en la década del '50- fueron la materia prima del populismo; en las décadas del '60 y del '70, las diversas fracciones (rural, minera, industrial), de la clase obrera, las clases medias urbanas empobrecidas, los pobladores urbanos, los pequeños y medianos propietarios rurales y los heterogéneos movimientos regionales fueron el componente social del sindicalismo clasista; y en los '80 las mismas clases sociales populares, pero en crisis, salvo los informales que se han multiplicado y fortalecido en esta década crítica, alimentaron el desarrollo del neopopulismo". La izquierda entró en una etapa de crisis y disgregación a finales de la década de los años ochenta, de modo que los años noventa "el desdibujamiento del rostro neopopulista y de lo popular se produce, no por un proceso de modernización y de modernidad sino, por el contrario, de rearcaízación económica y política, de retroceso de la sociedad de clases y de expansión de la sociedad de masas debido a la desproletarización e informalización de las clases populares".

* * *

Como decíamos más arriba, paralelamente a la producción de intelectuales vinculados a la IU, había una tradición política de izquierda más radical de la que debemos dar cuenta, que terminó relacionada con los grupos insurgentes. Así, como señala Sandoval (2014), si bien la mayoría de científicos sociales de izquierda simpatizaron con el proyecto de la IU, es cierto también que en algunos círculos universitarios, intelectuales y populares en general, se desarrolló una línea política mucho más radical, que desdeñó a la democracia y los espacios de acción que permitía, a la izquierda que participó en ellos, y proponía la lucha armada como medio principal de acción revolucio-

naria[15]. SL y el MRTA optaron por la lucha armada en la década de los años ochenta, al mismo tiempo que el país instituía un régimen democrático y la izquierda legal ganaba importantes espacios a su interior; y si bien el MRTA planteaba sus acciones dentro de un esquema relativamente al de la guerrilla centroamericana contemporánea de esos años (es decir, aportaba a una convergencia en el mediano plazo entre esfuerzos armados y legales), SL tenía visiones excluyentes, fundamentalistas y dogmáticas, de allí el alto grado de violencia y el carácter terrorista que desplegó en sus acciones. Abimael Guzmán, líder de SL, se proclamó "presidente Gonzalo, cuarta espada del marxismo, el más grande marxista-leninista-maoísta viviente, encarnación del desarrollo de 15 mil millones de años de materia en movimiento"[16].

En el campo de la producción de las ciencias sociales, se puede rescatar el trabajo de Antonio Díaz Martínez (1933-1986). Si bien no podría decirse que Díaz Martínez fuera un académico o un intelectual propiamente dicho, sí fue autor de un libro influyente en el surgimiento de Sendero Luminoso en Ayacucho en la década de los años sesenta, con su libro *Ayacucho: hambre y esperanza* (1969), en el que retrata la realidad de pobreza, marginalidad y mantenimiento de relaciones sociales precapitalistas en el campo peruano, caracterizadas como "semifeudales". Díaz Martínez además era profesor en la Universidad San Cristóbal de Huamanga, donde SL sentó las bases de lo que después sería su actividad insurgente (ver Sandoval, 2014)[17]. En la nueva edición del libro, de 1985, publicado mientras se encontraba en prisión, el autor incluye un capítulo adicional, en el que esboza la lógica de la insurrección senderista: la reforma agraria del velasquismo habría sido un fracaso, pero habría generado las condiciones para

---

15 Sobre la genealogía intelectual de la "tradición radical" en el Perú, ver Rénique, 2015.

16 Ver CVR, 2003, tomo VIII, Segunda parte, "Los factores que hicieron posible la violencia", capítulo 1, "Explicando el conflicto armado interno", p. 24. De otro lado, la conclusión 27 del Informe Final señala que "la concepción ideológica del PCP-SL implicaba la destrucción del "«viejo estado» desde sus cimientos. Ello los llevó al asesinato de autoridades locales —alcaldes, gobernadores, tenientes gobernadores, jueces de paz— y de autoridades nacionales —ministros, parlamentarios y otros representantes de los poderes del Estado—. Del total de reportes recibidos por la CVR sobre víctimas fatales causadas por el PCP-SL, el 12% eran autoridades. Además, el PCP-SL incurrió en el asesinato masivo de dirigentes sociales, hombres y mujeres, dirigentes comunales, alcaldes varas, dirigentes campesinos, sindicales, barriales, magisteriales y de organizaciones de mujeres". CVR, tomo VIII, Conclusiones generales del Informe Final de la CVR.

17 Díaz Martínez fue alto mando de Sendero Luminoso; fue capturado (1983), encarcelado y ejecutado extrajudicialmente en la operación de debelamiento del motín de presos senderistas en el penal de San Pedro (Lurigancho), en 1986.

un levantamiento popular: "la ley ha servido para que algunos terratenientes vendan sus propiedades y se tornen rentistas urbanos y otros desalojan violentamente a los campesinos para cambiar la modalidad de renta o cultivar directamente la tierra (…) ¿Quiénes han sido los beneficiarios de esta ley agraria? Los grandes socios de este capitalismo burocrático: los terratenientes, el imperialismo y las dos facciones de la gran burguesía: la compradora y la burocrática (…) Esta forma evolutiva terrateniente ha traído una crisis más profunda al campo y una mayor pauperización del campesinado pero, también ha hecho madurar y ha preparado las condiciones para la culminación de la Revolución Democrática, de la Revolución de Nueva Democracia, que tiene que resolver los dos grandes problemas que la vieja República no pudo hacer: el problema de la tierra y el problema de la nación…".

¿Cómo entender el surgimiento de SL en el campo peruano, en particular en la sierra sur, su influencia y expansión, hasta llegar a constituirse en una gran amenaza al Estado peruano? Al respecto es relevante resaltar la visión del historiador Alberto Flores Galindo (1949-1990). Este fue un historiador muy influyente, referente fundamental de la importante renovación historiográfica que ocurrió en el país en la década de los años setenta, desde una perspectiva crítica. Flores Galindo fue la encarnación de un "intelectual público" comprometido con causas de izquierda y de cambio social[18], expresada a través de una reconocida trayectoria académica, pero también a través de una amplia producción ensayística y articulística, en la que se involucró en debates centrales para el desarrollo de la izquierda. Uno de estos debates giró precisamente en torno a la caracterización de Sendero Luminoso y sus relaciones con el movimiento campesino y la izquierda. En el capítulo final ("Epílogo: sueños y pesadillas") de su libro *Buscando un inca: identidad y utopía en los Andes* (1987), Flores plantea la necesidad de "una utopía que sustentándose en el pasado esté abierta al futuro, para repensar el socialismo en el Perú", y encuentra en la "utopía andina" el anclaje necesario. En el mundo andino "la imaginación colectiva terminó ubicando a la sociedad ideal -el paradigma de cualquier sociedad posible y la alternativa para el futuro- en la etapa histórica anterior a la llegada de los europeos (…) Los Incas dejaron de ser una dinastía para transformarse en un singular: el símbolo de un orden donde el país pertenecía a sus verdaderos y antiguos dueños. El regreso del inca apareció como una propuesta cargada de argumentos mesiánicos y milenaristas".

---

18 Sobre Flores Galindo ver Aguirre, 2007; Aguirre y Walker, 2010; ver también el número 8 de la revista *Márgenes* (Lima, diciembre de 1991), y la edición de la revista *Histórica* (Lima, vol. XXXV, n° 1, PUCP), ambos dedicados a la figura del historiador.

Para Flores Galindo, Sendero Luminoso era una expresión contemporánea de la utopía andina, aunque distorsionada y retorcida, de allí que esta organización tuviera un importante apoyo entre el campesinado. Este diagnóstica tenía importantes consecuencias politicas prácticas. En tanto la izquierda debería intentar representar las aspiraciones de cambio radical que provendrían del mundo andino, el senderismo no aparecía como una fuerza totalmente antagónica: Así, "... otro desenlace podría avizorarse si a la mística milenarista *se añade* [énfasis mío] el socialismo moderno con su capacidad de organizar, producir programas estratégicos y moverse en el corto plazo de la coyuntura política. En otras palabras, si la pasión *se amalgama* [énfasis mío] con el marxismo y su capacidad de razonamiento".

Pero otros intelectuales de izquierda tuvieron diagnósticos muy diferentes, por ejemplo Carlos Iván Degregori (Lima, 1945 – 2011). Degregori es otro de intelectual público, antropólogo, comprometido con causas de izquierda, pero con un diagnóstico diametralmente opuesto al de Flores Galindo. Degregori vio a la Izquierda Unida como la expresión más orgánica del movimiento campesino, y por el contrario a Sendero Luminoso como un elemento más bien ajeno y extraño. Degregori trabajó en la Universidad San Cristóbal de Huamanga y desde allí vio el origen de Sendero Luminoso (Degregori, 1990). Como militante de izquierda atestiguó el daño que sufrió la izquierda legal por parte de SL; como académico estudió el fenómeno senderista, y años después, entre 2001 y 2003 fue comisionado y redactor principal del Informe Final de la Comisión de la Verdad y Reconciliación (CVR)[19]. El texto seleccionado es la introducción al primer volumen de sus obras escogidas, en el que esboza una reflexión de conjunto sobre el senderismo ("Introducción. Sendero Luminoso. Un objeto de estudio opaco y elusivo", 2010).

A diferencia de Flores Galindo, Degregori sostenía que la idea de la utopía andina, si bien sugerente para pensar fenómenos coloniales, tendría cada vez menos sentido en el periodo republicano y no lo tendría ya hacia las primeras décadas del siglo XX. Más todavía, desde la década de los años sesenta el campesinado andino habría

19 La CVR tuvo como mandato "esclarecer el proceso, los hechos y responsabilidades de la violencia terrorista y de la violación a los derechos humanos producidos desde mayo de 1980 hasta noviembre de 2000, imputables tanto a las organizaciones terroristas como a los agentes del Estado, así como proponer iniciativas destinadas a afirmar la paz y la concordia entre los peruanos" (DS 065-2001-PCM). Sobre Degregori ver el número especial de la revista *Argumentos*, n° 3, julio 2011. El Instituto de Estudios Peruanos ha publicado las obras escogidas de Degregori, en catorce volúmenes.

desarrollado una clara lógica política, no milenarista, un proceso de movilización y organización que se expresaría en el proceso de toma de tierras y la creación de la Confederación Campesina del Perú, entre otras, con fuertes vínculos con partidos de izquierda. Así, cuando Sendero Luminoso empezaba su guerra, el campesinado y la izquierda optaban por la lucha legal, en un contexto democrático. De este modo, Sendero aparece yendo a contracorriente del sentido en el que fue el campesinado andino; este se asentaría en el territorio sobre la base de la imposición y la violencia, y solo tendría apoyo en algunos pequeños núcleos radicalizados universitarios. Así, en su análisis sobre SL, Degregori señala que sus trabajos pretenden "politizar" a Sendero Luminoso (no verlo como un fenómeno delincuencial), "peruanizarlo" (no verlo como fruto de influencias extranjeras, ajenas a nuestra historia), "desindianizarlo" (no verlo como proyecto andinista o milenarista, sino como moderno y marxista), "desproletarizarlo" (verlo como un proyecto intelectual basado en la universidad y la escuela, no de trabajadores empobrecidos), y desvincularlo de la izquierda (dejar de verlo como integrado por "compañeros equivocados" y denunciar su carácter totalitario)[20].

DEBATES RECIENTES: CRÍTICA DESDE LA SOCIEDAD

La década de los años ochenta terminó con una grave crisis económica (que alcanzó niveles hiperinflacionarios), y política (con altos niveles de polarización y crisis de representación de manera simultánea), con una fuerte demanda por orden frente a la amenaza de las organizaciones terroristas, todo lo cual condujo a la división de la izquierda (1989). La década de los años noventa inició con la inesperada llegada al poder en 1990 de Alberto Fujimori, un *outsider* con un discurso antipolítico y antisistema, que implementó con éxito una profunda y costosa reforma neoliberal, lo que le permitió legitimarse en el poder; esto le permitió implementar un "autogolpe" de Estado en abril de 1992, que tuvo una amplia aprobación ciudadana. Más adelante, en setiembre de ese mismo año, con la captura de Abimael Guzmán y de los principales líderes tanto de SL como del MRTA, el fujimorismo se convirtió en fuerza política hegemónica, extendería ese carácter durante toda la década, y dejaría un importante legado hasta el presente. Una de las varias consecuencias de todo esto es que la izquierda desapareció prácticamente del mapa político hasta las últimas elecciones de 2016), y se impuso una importante continuidad neoliberal, que hizo que

20 Sobre el debate entre Degregori con Flores Galindo y otros debates que enfrentaron a intelectuales de izquierda en la década de los años ochenta ver Tanaka,

Perú no pasara por el "giro a la izquierda" que marcó al conjunto de la región[21].

Desaparecida la izquierda del escenario político, el pensamiento crítico se "refugió" por así decirlo en la crítica social; en el nuevo contexto aparecieron nuevos temas o se resignificaron y revisaron algunos otros: la crítica a las elites políticas, a la persistencia de relaciones de discriminación, al carácter neocolonial de relación entre nuestras sociedades y los centros de poder mundial, el surgimiento de nuevas formas de subordicación o dependencia; el señalamiento de los límites de la democracia como régimen político; la importancia del tema indígena.

La crítica a las prácticas discriminatorias en las relaciones sociales continúa siendo un tema central en el pensamiento crítico en el país. El entramado social peruano de finales del siglo XX e inicios del XXI es ciertamente diferente con el que describía Fuenzalida en 1970, acaso el peso de la etnicidad ha cambiado en las fórmulas de jerarquización social, aunque persisten formas de discriminación, que también son cuestionadas de maneras más abiertas que antes. Guillermo Nugent (n. 1953) es un sociólogo que ha desarrollado una obra centrada en el cuestionamiento a las formas cotidianas de discriminación, antiguas y nuevas. Así, en su clásico libro *El laberinto de la choledad* (1992), Nugent apunta a que el "choleo" como forma de discriminación se aleja relativamente de la estigmatización étnica, aunque persiste en el imaginario social formas de jerarquización en donde se mezclan factores étnicos con otros socioeconómicos más convencionales, de modo que dependiendo de dónde uno se sitúe, uno siempre puede ser "choleado" por alguien y uno siempre puede "cholear" a otro. "De este modo, lo que permaneció no fue la escala de petrificada jerarquía de la fantasía colonial sino una discriminación que consistió en un genérico + 1 y -1 según la situación específica que se desarrolle. Por una parte, un sistema así goza de una gran estabilidad, pero por motivos distintos a los que soñaron sus mentores. La razón es que, al no tratarse propiamente de un régimen estamental colonial, lo que subsiste es un difuso principio de orientación social que no logra a cabalidad la estigmatización étnica. El que es menos y el que es más en una interacción, no tiene garantizada por siempre esta posición".

Nuevas generaciones de científicos sociales e intelectuales siguen reflexionando sobre estos temas, lo resaltante es que lo hacen rescatando el interés por participar en el debate público desde una perspectiva crítica, y al mismo tiempo poniendo en revisión perspectivas crí-

21 Sobre la continuidad neoliberal ver Vergara y Encinas, 2016; sobre el limitado "giro a la izquierda" en el Perú ver Tanaka, 2012a y 2008.

ticas de generaciones anteriores. La historiadora Cecilia Méndez (n. 1960) ha centrado su trabajo en el estudio de las clases populares en el siglo XIX peruano, poniendo énfasis en su capacidad de "agencia"[22]. En esta antología seleccionamos el texto "De indio a serrano: nociones de raza y geografía en el Perú (siglos XVIII-XXI)" (2011) como una ilustración de varias cosas: primero, de la vigencia de una tradición crítica que entiende el trabajo intelectual en función de enfrentar los problemas del país; así, Méndez reflexiona sobre la subordinación de la población indígena en el contexto de las conclusiones que presentó la CVR, que señaló que la mayoría de víctimas del conflicto armado interno se encontraban en la población rural, del sur andino, quechuahablante, y encontró en ello la manifestación de un racismo que permearía la sociedad peruana; y se plantea la pregunta de cómo combatir ese problema desde la disciplina de la historia.

Méndez sostiene que el desprecio por lo indígena no se habría originado en el pasado colonial, como usualmente se considera, sino en el siglo XIX, y que esa mirada ha tendido a invisibilizar la capacidad de agencia y la iniciativa de la población rural andina. Y este es un segundo punto que merece ser resaltado respecto al texto antologado, es uno que debate y al mismo sigue pistas abiertas por intelectuales críticos de generaciones anteriores, como Alberto Flores Galindo. Méndez propone en sus trabajos visiones más complejas, que van más allá de esquemas basados en antinomias o exclusiones, para enfocarse en continuos, interacciones, relaciones, entre lo "moderno" y lo "tradicional" entre costa y sierra, lo urbano y lo rural, entre Estado y sectores populares, entre relaciones de exclusión y diversas formas negociación. "Una de las consecuencias de esta división geográfico-racial del país, con la que aún vivimos, ha sido invisibilizar a la poblaciones no blancas que habitan en la costa y la selva, así como la herencia española de nuestras ciudades serranas (los toros, los vestidos de las mujeres), es decir, el criollismo serrano, pues lo criollo y lo español pasaron a ser considerados atributos exclusivos de la costa, aun cuando la exhuberancia barroca de las iglesias de la sierra y la guitarra ayacuchana de Raúl García Zarate nos hablan a gritos de la herencia española de la sierra. El mito que podríamos llamar de «las tres regiones y las dos razas» contribuyó también a invisibilizar los rasgos blancos de las poblaciones de las sierras de Cajamarca, de las montañas de San Martín, de Amazonas y el Callejón de Conchucos, en el norte; y de Andahuaylas, Ayacucho y Apurímac, en el sur, que pasaron, por su ubicación geográfica, a ser concebidas como «indias»".

22 Ver p.e. su libro *La república plebeya* (2005).

La lucha contra la discriminación en los últimos años ha ido más allá de cuestionar exclusiones basadas en dimensiones clasistas y étnicas; están también las banderas levantadas por el movimiento de mujeres, abriendo la temática de género, y su entrecruzamiento con las otras dimensiones. Lo importante del género es que no solo puso sobre en debate un asunto fundamental, sino que permitió pasar la discusión del ámbito de lo público al de lo privado, espacio acaso más demandante, porque pone en cuestión también a los sectores que en lo público asumen posturas progresistas, pero pueden llegar a ser bastante conservadores y hasta retrógados en lo privado[23]. En esta línea, el texto de Maruja Barrig (n. 1948), intelectual vinculada al movimiento feminista, tomado de su libro *El mundo al revés. Imágenes de la mujer indígena* (2001) es bastante relevante. La autora aborda el tema de la discriminación a mujeres de origen indígena en el servicio doméstico dentro de hogares blancos-criollos de clases altas y medias, incluyendo a hogares de sectores progresistas y de izquierda, pero plantea los dilemas y contradicciones involucradas en las jerarquías que cuestiona y en las posturas progresistas referidas a qué hacer al respecto.

Siguiendo con exploraciones críticas ubicadas en el ámbito de la vida cotidiana, de las costumbres, de las prácticas sociales, encuentro relevante un texto de Hugo Neira (n. 1936) dedicado a las clases altas limeñas, a las elites dominantes. Neira, a quien nos hemos referido antes, ha desarrollado una muy extensa y variada obra, y de su trayectoria puede decirse que inicia con posiciones de izquierda en su juventud, luego fue funcionario durante el gobierno de Velasco, y luego fue relativamente cercano al APRA; durante el segundo gobierno de García ejerció la dirección de la Biblioteca Nacional del Perú. Pero en realidad se trata de un intelectual independiente (desde finales de la década de los años setenta hasta su jubilación desarrolló su carrera académica en universidades del extranjero) que progresivamente se alejó de posiciones de zquierda, sin perder por ello una perspectiva crítica, itinerario expresivo de una capa de intelectuales peruanos y sus conflictivas relaciones con la izquierda política. A mediados de la década de los años noventa, Neira publicó un gran ensayo (*Hacia la tercera mitad. Peru XVI-XX. Ensayos de relectura herética*, 1996), en el que propone una visión global de la historia, la construcción de la nación e identidad peruanas, desde el siglo XVI hasta el Perú contemporáneo. En él dedica una sección a los límites de la elite dominante, pero señalando su frivolidad y escasa identificación con nociones liberales y modernas, la continuidad de mentalidades y conductas heredadas de tiempos coloniales:

23 Sobre el tema de la vida cotidiana en las ciencias sociales peruanas ver Nugent, 1991.

> "La historia de toda civilización reclama al lado de la observación de las fuerzas económicas y sociales, el examen de las elites, la interpretación del lucimiento y las apariencias sociales: la higiene, la práctica de los cuerpos, el uso de los modales… Y en resumidas cuentas, aquel hombre virreynal, hombre festivo, hombre disipado, nos atañe, porque su mentalidad, hecha de dispendio y cortesanía, fue un obstáculo y no una disposición para las tareas de la modernidad, en el entendido de que ella es una de las formas del productivismo capitalista. ¿Quién ahorraba? ¿Quién se sometía a reglas?".

Otro intelectual relevante cercano a la trayectoria de Neira es Carlos Franco (1939 - 2011). Franco también militó en su juventud en el partido comunista, se alejó de ella y trabajó en el gobierno de Velasco, y luego fue asesor del presidente García en su primer gobierno. Desde su trabajo intelectual en el CEDEP buscó acercar la tradición aprista e izquierdista mediante una reflexión de los límites del "marxismo eurocéntrico" y abogó por un "marxismo latinoamericano", cercano a las reflexiones de José Aricó[24]. Años más tarde, en la década de los años noventa, Franco publicó un libro, *Acerca del modo de pensar la democracia en América Latina* (1998) en el que presenta una fuerte crítica tanto al funcionamiento de la democracia en nuestros países como a las maneras predominantes de conceptualizarla desde la ciencia política. A diferencia de Neira, que empezó su trabajo intelectual cercano a posturas más "comprometidas" y mudó hacia posiciones más académicas e independientes, Franco estuvo más cercano a posturas populistas al inicio, y más bien parece haberse acercado después a posturas más cercanas al marxismo. En *Acerca del modo*… Franco cuestiona que los científicos sociales latinoamericanos se alejaran de los paradigmas marxistas y revolucionarios para adoptar paradigmas liberales y democráticos, de concepciones sustantivas y enfoques históricos y estructurales de la democracia para adoptar concepciones "procedimentales" y enfoques centrados en actores, reglas e instituciones[25].

Según Franco, mientras la democracia como régimen en Europa occidental tuvo en la base la constitución de Estados nacionales, el desarrollo del capitalismo y de la noción de ciudadanía, en América Latina tendríamos "… un patrón que vincula Estados nacionales dependientes o de formación inconclusa y que opera, bajo modalidades subordinadas o periféricas, en la estructura política y económi-

---

24 Ver de Aricó, su *Marx y América Latina* (1980), y de Franco su *Del marxismo eurocéntrico al marxismo latinoamericano* (1981). Una presentación de la obra de Franco puede verse en Tanaka, 2012.

25 Sobre Franco y su crítica a la ciencia política ver Vergara y Meléndez, 2010.

ca internacional; capitalismos industriales tardíos, estructuralmente descentrados y heterogéneos, cuyos procesos de acumulación, producción y distribución de excedentes experimentan crisis recurrentes, mientras sus intercambios desiguales con el mercado mundial le impiden extraer de éste los recursos necesarios para el impulso de su propio desarrollo; crónicas segmentaciones económico-sociales o étnico-culturales que erosionan o bloquean la integración de sus sociedades y les impiden participar, de modo estable, en la regulación de sus Estados; hibridaciones histórico-culturales y abismales desigualdades sociales que conspiran contra la generalización de relaciones nacional-ciudadanas entre sus miembros o clasifican a éstos en categorías ciudadanas de primera, segunda o tercera clase, etcétera".

La conclusión sería que "resulta inviable la construcción, en la mayoría de países de América Latina, de democracias representativas dignas de ese nombre". Lo que tendríamos no serían democracias propiamente dichas, sino "regímenes civiles con amplia base electoral, reducida y desigual representación de un sector urbano-moderno en rápida declinación, ciudadanización recortada y con actores, legalidad e institucionalidad operativamente particularistas y crecientemente informalizadas". Franco llama a esto "democracias representativo-particularistas". De allí la reiterada necesidad de "ciertas reformas sustantivas… [que] son indispensables para la formación y desarrollo de la democracia política. Las reformas sustantivas a las que nos referimos son las que producen desigualdades socialmente aceptadas o legítimas y condiciones de ciudadanía".

Otro ángulo de crítica a lo que se considera una importación acrítica de categorías provenientes de los países noroccidentales es la que presenta Aníbal Quijano (n. 1928), alrededor de la noción de la "colonialidad". Quijano es uno de los intelectuales críticos por excelencia, uno de los "fundadores" de las ciencias sociales peruanas y latinoamericanas, con una larga e influyente trayectoria[26]. De sus iniciales aportes vinculados a la teoría de la dependencia y al estudio del fenómeno de la "cholificación" en el Perú (Quijano, 1967), entre otros, el autor terminó en sus más recientes trabajos explorando las diferentes dimensiones de la colonialidad ("Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina", 2000).

Para Quijano, la idea de raza, "una supuesta diferente estructura biológica que ubicaba a los unos en situación natural de inferioridad respecto de los otros" habría sido "el principal elemento constitutivo, fundante, de las relaciones de dominación que la conquista imponía. Sobre esa base, en consecuencia, fue clasificada la

26 Sobre Quijano ver el prólogo y la antología preparada por Assis, 2014.

población de América, y del mundo después, en dicho nuevo patrón de poder", que luego se articularía con lógicas más propiamente capitalistas. De lo que se trataría es de emanciparnos de esas y otras categorías: "En realidad, cada categoría usada para caracterizar el proceso político latinoamericano ha sido siempre un modo parcial y distorsionado de mirar esta realidad. Esa es una consecuencia inevitable de la perspectiva eurocéntrica, en la cual un evolucionismo unilineal y unidireccional se amalgama contradictoriamente con la visión dualista de la historia; un dualismo nuevo y radical que separa la naturaleza de la sociedad, el cuerpo de la razón; que no sabe qué hacer con la cuestión de la totalidad, negándola simplemente (…) Lo que pudimos avanzar y conquistar en términos de derechos políticos y civiles, en una necesaria redistribución del poder, de la cual la descolonización de la sociedad es presupuesto y punto de partida, está ahora siendo arrasado en el proceso de reconcentración del control del poder en el capitalismo mundial y con la gestión de los mismos funcionarios de la colonialidad del poder. En consecuencia, es tiempo de aprender a liberarnos del espejo eurocéntrico donde nuestra imagen es siempre, necesariamente, distorsionada. Es tiempo, en fin, de dejar de ser lo que no somos".

Finalmente, ¿cómo imaginar órdenes políticos alternativos? El último texto de esta antología es de Rodrigo Montoya (n. 1943), quien plantea en su libro *Al borde del naufragio (democracia, violencia y problema étnico en el Perú)* (1992) algunos elementos que deberían entrar en consideración. Montoya es un antropólogo de una larga y extensa producción, claramente dentro de los cánones de un pensamiento crítico. En su trabajo de un carácter más político, en la década de los años setenta se preguntó sobre la naturaleza del capitalismo en el Perú y la articulación de modos de producción (ver nota 13), y más adelante fue parte del (re)descubrimiento para la izquierda y el pensamiento crítico de la temática multicultural e indígena al igual que en otros países andinos. En ese libro Montoya esboza los componentes de una propuesta política que parte de la recuperación de una tradición de izquierda, pero a la que suma elementos novedosos, resultado del rescate de otras formas de racionalidad alternativas a la proveniente de la modernización occidental capitalista:

> Del pasado debe quedar el ideal del socialismo –la posibilidad de socializar el poder político– como el mejor modo de practicar la libertad. De los nuevos tiempos, debemos asumir el derecho a la diferencia. Por esa vía será fácil llegar a la magia, a condición de rechazar dos oposiciones lamentables, que han sido firmes pilares de los fun-

> damentalismos occidentales capitalista y comunista. La primera es la aparentemente irreconciliable contradicción entre lo "moderno" y lo "tradicional"; la segunda, la opoción entre el "saber científico" y el "saber vulgar" (…) El etnocentrismo de los proyectos civilizatorios califica a los pueblos indígenas como tradicionales y les impone la receta de cambiar (…) desde otro razonamiento, las culturas indígenas tienen desde el pasado respuestas adecuadas a problemas que el llamado desarrollo capitalista no puede resolver. El equilibrio ecológico como resultado de prácticas culturales indígenas en los bosques es un ejemplo del pasado válido para el presente y el futuro (…)

Lo dicho hasta aquí permite situar y entender la provocadora y subversiva idea de un socialismo mágico, que reune en una unidad lo que dentro de las ideologías totalitarias de los proyectos civilizatorios son considerados como elementos incompatibles. La magia también es sinónimo de vida, de afectos, de música, de canto, de danza. Si la libertad puede enriquecerse con estos elementos dentro de una concepción renovada y enriquecida de socialismo, la política volverá a vincularse con la vida, de donde fue arrancada por las versiones totalitarias capitalista y comunista".

PARA CONCLUIR: ALGUNOS DESAFÍOS

Esperamos haber podido reflejar en esta antología la vitalidad de la tradición y la vigencia del pensamiento social crítico en el Perú, con sus particularidades, continuidades y cambios. Esto no quiere decir, sin embargo, que este no tenga por delante importantes desafíos. Quisiera resaltar dos que me parecen importantes. Primero, la relación entre pensamiento crítico y las fuerzas políticas de cambio. En los últimos cincuenta años, el primero se desarrolló básicamente al margen de las segundas, dada la debilidad política de estas, salvo en la década de los años ochenta, con la presencia de la Izquierda Unida. Pero mientras en las décadas de los sesenta, setenta y ochenta vivimos un proceso de activación y crecimiento de movimientos sociales y organizaciones políticas de izquierda, por el contrario en los noventas y buena parte del nuevo siglo tuvimos más bien un proceso de desmovilización social (lo que no quita que hayamos tenido manifestaciones de protesta y conflictividad social, aunque marcadas por cierta fragmentación e inmediatismo), extensión de ideologías conservadoras, y el relegamiento de la izquierda a situaciones de relativa marginalidad política. Esto tiene consecuencias; la relación con la política práctica incentiva una reflexión más orientada a la acción y dilemas concretos, establece un diálogo y debate mutuamente enriquecedor para los intelectuales y los activistas. La debilidad de las fuerzas políticas de izquierda y de los movimientos sociales hace

por el contrario que la reflexión crítica no se vea impelida a ocuparse de asuntos concretos, con lo que las tendencias a la especulación excesiva encuentran pocos límites. Afortunadamente, esto puede cambiar en el futuro, con la reapación de la izquierda en la política peruana a través del Frente Amplio en las recientes elecciones nacionales de 2016.

Segundo, la relación entre el pensamiento crítico y otras corrientes académicas y maneras de entender el trabajo intelectual en las ciencias sociales. En los últimos años, el trabajo intelectual ha tendido a profesionalizarse, especializarse, y a regirse cada vez más por estándares y dinámicas "académicas". Esto está muy bien en tanto tengamos estándares más exigentes para nuestro trabajo, pero llevado al extremo se termina en un relativo abandono de preguntas, temas y preocupaciones políticas "fundamentales", que son las que motivan precisamente la reflexión crítica[27]. De otro lado, ésta, al perder terreno en algunos ámbitos universitarios más profesionalizados, el pensamiento crítico ha tendido ha "refugiarse" en otros espacios, desarrollando una suerte de lógica de "resistencia", lo que relaja estándares de exigencia en el trabajo intelectual. Si bien mantener viva la vigencia de estilos de trabajo, énfasis temáticos y compromisos políticos es algo sin duda necesario, es importante también mantener la tradición de calidad que la ha caracterizado. Y finalmente, me parece fundamental mantener abierta la puerta al diálogo e intercambio entre las diferentes corrientes y estilos de trabajo académico y maneras de entender el trabajo intelectual. En el pasado, el pensamiento crítico fue influyente y hasta predominante en la reflexión social latinoamericana y peruana; hoy en el Perú parecen desarrollarse tendencias al ensimismamiento, a un díalogo que privilegia la interlocución solo con quienes comparten sus supuestos y apuestas. A la larga, esto no ayuda a desarrollar una tradición que merece mayor espacio en el debate público peruano.

BIBLIOGRAFÍA

Aguirre, Carlos 2007 "Cultura política de izquierda y cultura impresa en el Perú contemporáneo (1968-1990): Alberto Flores Galindo y la formación de un intelectual público" en *Histórica*, vol. 31, N° 1, pp. 171-204.

Aguirre, Carlos, y Charles Walker 2010 "Editor's Introduction" en Alberto Flores Galindo *In Search of an Inca. Identity and Utopia in the Andes*. Cambridge, Cambridge University Press.

27 Ver al respecto Tanaka, 2015; y en general el volumen de Tanaka y Dargent, eds., 2015.

Arguedas, José María 1964 *Todas las sangres* (Buenos Aires: Losada).

Aricó, José 1980 *Marx y América Latina* (Lima: CEDEP).

Assis Clímaco, Danilo 2014 "Prólogo" en Aníbal Quijano, *Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder* (Buenos Aires: CLACSO).

Béjar, Héctor 2015 *Retorno a la guerrilla* (Lima: ACHEBE).

_____ 1969 *Perú 1965: una experiencia guerilera*. (Lima: Campodónico).

Bueno, Raúl 2004 *Antonio Cornejo Polar y los avatares de la cultura latinoamericana* (Lima: Fondo editorial UNMSM).

Comisión de la Verdad y Reconciliación 2003 *Informe final* (Lima: CVR).

Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO) 2011*Cuadernos del pensamiento crítico latinoamericano*, N° 43, año 4, septiembre.

Contreras, Carlos (ed.) 2014 *El Perú desde las aulas de Ciencias Sociales de la PUCP* (Lima: Facultad de Ciencias Sociales).

Contreras, Carlos, y Luis Miguel Glave (eds.) 2015 *La independencia del Perú. ¿Concedida, conseguida, concebida?* (Lima: Instituto de Estudios Peruanos).

Cotler, Julio 1978 *Clases, Estado y nación en el Perú* (Lima: Instituto de Estudios Peruanos).

_____ 1969 "Actuales pautas de cambio en la sociedad rural del Perú" en José Matos Mar et.al. *Dominación y cambios en el Perú rural. La micro-región del Valle de Chancay* (Lima, Instituto de Estudios Peruanos).

Cotler, Julio, y Alberto Vergara 2013 "(Un) Correa la monta en el Perú" en *Poder*, agosto, pp. 34-44.

Degregori, Carlos Iván1990 *El surgimiento de Sendero Luminoso. Ayacucho 1969-1979: del movimiento por la gratuidad de la enseñanza al inicio de la lucha armada* (Lima, Instituto de Estudios Peruanos).

Fairlie, Alan (ed.)2016 *El Perú visto desde las ciencias sociales* (Lima: Fondo Editorial PUCP).

Franco, Carlos 1981 *Del marxismo eurocéntrico al marxismo latinoamericano*. (Lima: CEDEP).

Fuenzalida, Fernando 2009 *La agonía del Estado-Nación. Poder, raza y etnia en el Perú contemporáneo*. Lima, Fondo Editorial del Congreso del Perú.

González Casanova, Pablo 1965 *La democracia en México*. (México D.F.: Ediciones Era).

López, Sinesio 1997 *Ciudadanos reales e imaginarios. Concepciones, desarrollo y mapas de la ciudadanía en el Perú* (Lima: Instituto de Diálogo y Propuestas).

_____ 1991 *El Dios Mortal: Estado, sociedad y política en el Perú del siglo XX* (Lima: Instituto Democracia y Socialismo).

Matos Mar, José 1984 *Desborde popular y crisis del Estado: el nuevo rostro del Perú en la década de 1980* (Lima: Instituto de Estudios Peruanos).

Mazzotti, José Antonio, y U. Juan Zevallos-Aguilar (coordinadores) 1996 *Asedios a la heterogeneidad cultural. Libro de homenaje a Antonio Cornejo Polar* (Ann Arbor: Asociación Internacional de Peruanistas).

Montoya, Rodrigo1980*Capitalismo y no capitalismo en el Perú. Un estudio histórico de su articulación en un eje regional* (Lima: Mosca Azul Editores).

_____ 1970 *A propósito del carácter predominante capitalista de la economía peruana actual* (Lima: Ediciones Teoría y Realidad).

Muñoz, Ismael 2013 "Javier Iguíñiz: una vida de contribución a la PUCP y al Perú". En: *Economía*, vol. XXXVI, N° 71, enero-junio, pp. 183-192.

Méndez, Cecilia 2005 *The Plebeian Republic: the Huanta Rebellion and the Making of the Peruvian State, 1820–1850* (Duke: Duke University Press).

Neira, Hugo 1974 *Huillca: habla un campesino peruano* (La Habana: Casa de las Américas).

_____ 1964 *Cuzco: tierra y muerte* (Lima: Populibros).

Nugent, Guillermo 1991 *El conflicto de las sensibilidades: propuestas para una interpretación y crítica del siglo XX peruano* (Lima: Instituto Bartolomé de las Casas).

Pontificia Universidad Católica del Perú 2012 *Karen Spalding. Profesora honoraria del Departamento Académico de Humanidades* (Lima: PUCP).

Quijano, Aníbal 1967 *La emergencia del grupo cholo y sus implicaciones en la sociedad peruana* (Lima: PUCP).

Quiroz, Rubén (ed.)2014 *Actas del congreso sobre Augusto Salazar Bondy* (Lima: IIPPLA).

Rénique, José Luis 2015 *Incendiar la pradera: un ensayo sobre la revolución* (Lima: La Siniestra).

Rochabrún, Guillermo 2007 *Batallas por la teoría. En torno a Marx y el Perú*. (Lima: Instituto de Estudios Peruanos).

Romero, Catalina, y Luis Peirano (eds.)2010 *Entre la tormenta y la brisa. Homenaje a Gustavo Gutiérrez* (Lima: CEP/IBC/Fondo editorial de la PUCP).

Sandoval, Pablo 2014 "Los hondos y mortales desencuentros: violencia política y memoria(s) desde las miradas del IEP". En: Martín Tanaka, ed., *50 años pensando el Perú: una reflexión crítica. El Instituto de Estudios Peruanos, 1964-2014* (Lima: Instituto de Estudios Peruanos).

Tanaka, Martín 2016 "Una evaluación *post-factum* de los grandes debates políticos en la Facultad de Ciencias Sociales de la PUCP" en Alan Fairlie (ed.) *El Perú visto desde las ciencias sociales* (Lima: Fondo Editorial PUCP).

——————— 2015 "De la crítica política a la ciencia política: notas hacia un balance" en Tanaka, Martín, y Eduardo Dargent (eds.) ¿Qué implica hacer ciencia política desde el sur y desde el norte? (Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, Escuela de Gobierno y Políticas Públicas).

———————2014 "El Instituto de Estudios Peruanos y las ciencias sociales en el Perú: un balance crítico" en Martín Tanaka (ed.) *50 años pensando el Perú: una reflexión crítica. El Instituto de Estudios Peruanos, 1964-2014* (Lima: Instituto de Estudios Peruanos).

——————— 2012 "Carlos Franco, el realismo desencantado (y su amor por el Perú)" en Emma Zevallos (comp.) *Carlos Franco* (Lima: CEDEP).

——————— 2012a "Los dilemas de Ollanta Humala" en*Informe Perú 2011-2012. Pobreza, desigualdad y desarrollo en el Perú* (Lima: OXFAM).

——————— 2010 "Otorgamiento del Doctorado Honoris Causa a Julio Cotler por la Pontificia Universidad Católica del Perú" en *Argumentos*, N° 2, mayo.

——————— 2008 "The Left in Peru: Plenty of Wagons and No Locomotion" en Jorge Castañeda y Marco Morales (eds.) *Leftovers. Tales of the Latin American Left* (New York: Rouledge).

Tanaka, Martín (ed.) 2014 *50 años pensando el Perú: una reflexión crítica. El Instituto de Estudios Peruanos, 1964-2014* (Lima: Instituto de Estudios Peruanos).

Tanaka, Martín, y Eduardo Dargent, (eds.)2015 ¿Qué implica hacer ciencia política desde el sur y desde el norte? (Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú/ Escuela de Gobierno y Políticas Públicas).

Vergara, Alberto, y Daniel Encinas 2016 "Continuity by Surprise: Explaining Institutional Stability in Contemporary Peru" en *Latin American Research Review*, vol. 51, N° 1, pp. 159-180.

Vergara, Alberto, y Carlos Meléndez 2010 "Introducción" en Carlos Meléndez y Alberto Vergara (eds.) *La iniciación de la política. El Perú político en perspectiva comparada* (Lima: Fondo Editorial PUCP).

El Perú antes y con Velasco

José Matos Mar

DOMINACIÓN, DESARROLLOS DESIGUALES Y PLURALISMOS EN LA SOCIEDAD Y CULTURA PERUANAS*

INTENTAR EL ANÁLISIS ESTRUCTURAL y dinámico de la situación actual del Perú significa concebir un modelo estructural en el cual los diversos ordenamientos ocurridos en su largo proceso evolutivo se ofrezcan racionalmente concatenados y explicados. Tal tarea es difícil, en especial por la carencia de estudios sistemáticos. Esto significa, por el momento, la elaboración de marcos configuracionales que, por aproximaciones sucesivas, permitan más adelante, y no a muy largo plazo, llegar a una interpretación de la sociedad peruana que, por otra parte, no es sino la de una de las tantas sociedades subdesarrolladas del mundo actual. El sentido de este artículo es así adelantar algunas ideas que contribuyan a tal fin.

En primer lugar, debe reafirmarse y considerarse que, ahora como antes, el destino peruano siempre se ha desenvuelto en función de su relación con el resto del mundo. En más de 10.000 años, desde la aparición del hombre en su espacio hasta el siglo XVI, evolucionó aisladamente y, por consiguiente, sujeto a su propia creatividad. Y

* Matos Mar, José 1968 "Dominación, desarrollos desiguales y pluralismos en la sociedad y culturas peruanas" en José Matos Mar et. al. Perú problema: cinco ensayos (Lima: Instituto de Estudios Peruanos).

después, durante cuatro siglos y medio, lo ha hecho como una periferia de las sociedades capitalistas dominantes: España, Inglaterra y Estados Unidos de Norteamérica. Este cambio de un régimen autónomo a otro de dependencia-dominación señala, además del sentido del proceso, la posición actual del Perú como la de una sociedad dominada, como parte de un sistema mundial en rápido desarrollo y periferia de la economía mundial. En consecuencia, cualquier interpretación debe tener en cuenta que esta sociedad y cultura se ve afectada por los mismos problemas que inciden en todas las sociedades subdesarrolladas. Conocer cómo se desenvuelve dentro de la composición actual del mundo nos permitirá comprender su situación y determinar sus posibilidades, alternativas y estrategias de desarrollo y progreso.

Pero esta primera caracterización general requiere complementarse con otra, la singularidad del proceso peruano, a fin de precisar su tipo o grado de sociedad subdesarrollada y dominada; es decir, destacar lo propio del proceso peruano. Salta inmediatamente la primera constatación: durante los 10.000 años de aislamiento logró desarrollar una alta cultura, lo que lo equipara a otras sociedades mundiales, como Méjico y Guatemala, en nuestra área próxima, y a Egipto, Irán, India y China, para nombrar ejemplos notables de otras áreas. Esto significa que el caso peruano corresponde al de sociedades con fuerte densidad histórica. El desarrollo que logró hasta ahora lo influye y afecta porque le ofrece, dentro de la opresión y la miseria, perspectivas, posibilidades y obstáculos que otras sociedades subdesarrolladas no tienen. La conquista y colonización española quebraron ese desarrollo independiente y al universalizarlo lo relacionaron con el desarrollo de la cultura occidental en términos de dominación. Desde entonces mantiene tal eeestatus. La manera en que se ha desenvuelto esta dominación y cómo ésta ha permitido configurar su situación actual es otra nota de peculiaridad de la sociedad peruana.

Tenemos así dos marcos de referencia para estudiar, comprender e interpretar la sociedad peruana: su situación con relación al resto del mundo y su singularidad, es decir su densidad histórica y grado y tipo de subdesarrollo. Los dos tienen como denominador común el hecho de la dominación y es sobre la base de esta situación de hecho que este ensayo intenta una interpretación del Perú.

Una cabal interpretación de la sociedad peruana actual requiere, pues, comprender el proceso aquí enunciado en sus rasgos sustantivos. En cada momento ha habido reestructuraciones, reinterpretaciones, conformaciones y pérdidas, por variados y complejos mecanismos de cambio, aculturación, asimilación y revaloración. Actitudes, comportamientos, creencias han ocurrido en diferentes intensidades y grados dando paso a diversos tipos y estereotipos sociales, a sistemas de es-

tratificación social y cultural, a formas de emergencia o movilidad, al robustecimiento de estructuras económicas y políticas de poder, a reinterpretaciones religiosas, a la conformación de una compleja red de relaciones que incluyen prejuicios, fórmulas de comportamiento y de acción, de sutiles y directos mecanismos de dominación. Toda esta confusa realidad, plena aún de interrogantes, requiere del estudio científico a fin de dilucidarlas con nitidez y ubicarlas en su verdadero contexto. Sólo así puede darse fin a mitos y a mistificaciones que es necesario desterrar.

Es importante destacar, para los fines de este análisis, cómo los diversos grupos se han desarrollado dentro de un solo espacio humano culturalmente relacionado, matizado por sistemas y organizaciones de dominación, por diálogos de creación, por miseria y por imposición. Un solo escenario, una sola sociedad, varios dramas y cuadros, es decir la diversidad, la heterogeneidad, los desarrollos desiguales, la pluralidad de situaciones, las variadas calidades y en el fondo, aunque reducida a pequeños grupos o expresada diluidamente, la lucha perenne por la libertad, por la organización, por la planificación de una sociedad racional y humana.

De acuerdo a estas consideraciones la primera constatación que surge como una afirmación es el hecho de que la sociedad peruana es una sola desde hace más de 10.000 años y que en su largo y variado transcurso ha sufrido una serie de procesos de integraciones y de interrelaciones, tanto autónomas como de dominación. Como resultado de tal proceso histórico la sociedad actual ofrece una pluralidad de situaciones sociales y culturales, desarrollos regionales desiguales, fuertes contrastes y miseria, una compleja gama de participaciones a todo nivel y se desenvuelve dentro de un mecanismo rígido y nítido de dominación tanto externa como interna.

Antes de continuar es conveniente aclarar que las etapas transcurridas tienen significación porque señalan elementos, rasgos, comportamientos psicosociales y variadas influencias que se manifiestan en la actual pluralidad de situaciones sociales y culturales. Sería tarea absurda pretender apoyarse en una etapa o momento histórico determinado para sostener una supuesta posición nacionalista. Debe sí buscarse una creación que sea también universal en cuanto se sirva de los conocimientos y desarrollos del progreso moderno en función de las calidades y capacidades de los componentes actuales del Perú. Robustecimiento de la singularidad del proceso peruano en lo valioso y rescatable; universalización mediante la utilización y alcance de la ciencia y de la técnica modernas; y creación colectiva que descubra las estrategias para salir del subdesarrollo, constituyen la tarea actual del Perú.

Podrían detectarse y caracterizarse unos ocho o diez desarrollos regionales en el seno del Perú actual. Unos muy contrapuestos y otros relativamente semejantes. Tal tarea significa analizar, por ejemplo, los sistemas de participación, de comunicación, de educación y de movilidad social, es decir las posibilidades y alternativas que dichas regiones ofrecen a sus miembros. Significa, también, analizar las formas de control social, de acceso a los recursos económicos y sociales y, naturalmente, los procesos de emergencia y de cambios. Significa, en conjunto, descubrir y comprender la trama de los sistemas de relaciones.

El proceso peruano siempre se ha realizado sobre la base de desarrollos culturales regionales. Por ejemplo, en el momento de la conquista, en cinco regiones se había alcanzado un avanzado aunque desigual progreso: la costa norte, la costa central, la sierra central, la región del Cuzco y la meseta del lago Titicaca. Una de ellas por su madurez desarrolló el Estado Inca, de carácter expansivo e imperial, y al mismo tiempo agudizó las diferencias de los desarrollos regionales. La sociedad antigua evolucionó así en base a desarrollos culturales regionales desiguales. Esta situación se mantiene a lo largo de la dominación española y de la vida republicana y es la que a primera vista aparece cuando se estudia o recorre el país, que da la impresión de un archipiélago social y cultural. Los desarrollos desiguales ahora sociales y culturales muestran los contrastes entre costa y sierra, entre el mundo urbano y el mundo rural, entre las diversas regiones; por ejemplo entre la costa norte y la meseta del Collao, entre la región conocida como "la mancha india" (Huancavelica, Ayacucho, Apurímac, Cuzco y Puno) y el resto del país, entre el valle del Mantaro y cualquier valle costeño, entre los grupos selvícolas y los grupos costeños y serranos, etc.; revelan, asimismo, áreas con connotaciones culturales tradicionales, manifestadas en variadas formas e intensidades y otras en las que predomina lo moderno y, entre ambos polos, regiones con fórmulas mixtas que demuestran las múltiples influencias culturales y sociales de todo el proceso.

Al analizar un desarrollo cultural regional encontramos que dentro de él ocurren fenómenos similares a los de la sociedad global, es decir que los repiten en diversa gama. Una ciudad tiene el control social y cultural de la región. Lo rural aparece dominado por lo urbano. Los pueblos, las haciendas y las comunidades de indígenas presentan situaciones correspondientes a desarrollos desiguales. Y, en muchos casos, se descubre también que en dichas comunidades, por ejemplo, cada una por separado puede tener una manera de relacionarse y de participar en función de sus posibilidades o de su emergencia o, en otros casos, en función de su propia estructura. De igual modo, los

sectores de la producción, los niveles de vida, la participación, etc., se desenvuelven diferentemente en cada región.

Los desarrollos desiguales demuestran así el crecimiento inarmónico o desarticulado de la sociedad peruana y, al mismo tiempo, explican el pluralismo de situaciones sociales y culturales, que ocurren a escala nacional, regional y local, horizontal y verticalmente, en diversos grados, matices, formas e intensidades; y descubren la modalidad de la dominación interna para cada región del país. A su vez estos desarrollos sólo se comprenden y explican diacrónicamente.

Aun cuando la dominación aparece con características singulares desde el surgimiento del primer Estado, Moche 600 años d.C., como describiré más adelante, solamente adopta sus rasgos actuales en el siglo XVI, con la colonización española. La dominación, desde entonces y hasta ahora, actúa en dos planos íntimamente estructurados, el externo o preponderante, que funciona sobre la base de un sistema de relaciones entre las sociedades dominante y dominada y el juego mundial de estrategias, y el plano de la dominación interna. Cada uno de ellos tiene su propio ritmo. El primero marca el paso al segundo. Este último explica la forma como se ejerce el control de la sociedad global en función del orden establecido y de los requerimientos de la metrópoli dominante de turno. La dominación externa configura su situación y su posición en el mundo. Y la interna es la que explica su singularidad.

Para entender la dominación externa es indispensable destacar someramente los rasgos saltantes de la situación mundial. Como ya se ha manifestado, la comprensión del proceso peruano requiere relacionarlo constantemente con los procesos de desarrollo mundial, porque son ellos los que explican el tipo de sociedad que constituimos. La situación mundial desde 1950 reviste características que en general difieren de sus antecedentes. El avance científico y tecnológico de las últimas dos décadas es de tal magnitud que afecta todo el conocimiento humano debido a los descubrimientos, inventos e innovaciones que abren perspectivas no imaginadas. Obliga al conocimiento científico a replantear sus postulados y conceptos. Cambia la faz de los desarrollos de las sociedades al condicionar una unificación mundial por el progreso técnico, una tendencia a la universalización de los conocimientos por los logros y avances de la comunicación, el transporte, la energía y el análisis y control de situaciones complejas, como consecuencia del extraordinario desarrollo de la electrónica y de la utilización de la energía nuclear[1]. Actualmente vive el 90% de los inventores

1 Jacques Vernant "El Mundo, Europa y Francia", en *Estudios Internacionales*, Año 1, Nº 92, julio 1967 (Revista del Instituto de Estudios Internacionales de la Universidad de Chile), pp. 123-136.

que ha tenido el mundo en toda su historia, lo que demuestra mejor el alcance de la revolución científica y técnica. Tales logros han surgido de sociedades altamente desarrolladas: Estados Unidos de Norteamérica, Rusia, Inglaterra, Francia y Alemania, fundamentalmente, y esto significa la existencia de países con enorme potencialidad y gran diferenciación con el resto de las otras naciones. Ha perfilado hegemonías y ha acentuado diferencias tajantes entre las sociedades ricas, industrializadas y las sociedades pobres, entre el hemisferio norte de crecimiento demográfico moderado y el hemisferio sur de crecimiento explosivo, entre zonas de estabilidad y de inestabilidad (Vernant, *op. cit.*).

Y ha destacado las cúspides de dos desarrollos mundiales, Estados Unidos de Norteamérica y Rusia, que se distancian del resto del mundo en forma creciente y acelerada. Al final la revolución científica y tecnológica se explica únicamente por la manera en que dichas sociedades han logrado una forma eficaz de organización. En lo que a nosotros respecta no nos queda sino aceptar esta ciencia y tecnología logradas por las sociedades desarrolladas, pero creando una capacidad de innovación para aceptarla y aprovecharla en el campo social, cultural y político.

Simultáneamente a este proceso complejo de adelantos científicos y tecnológicos, en estas dos últimas décadas se ha producido la desaparición de los imperios coloniales y, como consecuencia, el surgimiento de nuevos estados y la tendencia a que la totalidad de los habitantes del mundo queden organizados en Estados soberanos. Hoy existen ya 124 en el seno de las Naciones Unidas. Hay así una participación universal de sociedades en la problemática mundial, única en la historia. Ya no hay regiones o zonas ignotas y, en una u otra forma, dominantes y dominados están presentes por vez primera en el juego universal.

Las dos grandes potencias sobresalientes en el desarrollo mundial buscan la hegemonía universal y al disputársela comprometen el destino de todas las sociedades existentes. Una representa el mayor avance del desarrollo capitalista, desarrollo que por su parte no es uniforme, debido a las variantes que ofrecen las otras sociedades fuertes que lo representan, tales como Inglaterra, Francia, Alemania Occidental, Japón, Australia, que aun cuando están dentro del sistema y no tienen el poderío de la dominante señalan rumbos y diferentes alternativas. La otra representa el desarrollo comunista y entre sus integrantes hay las variantes de China, las democracias populares europeas y Cuba. Por eso la aparente división del mundo en dos sectores que representan ideologías opuestas, se ve alternada por la heterogeneidad de las sociedades fuertes comprometidas en cada uno de éstos y especial-

mente por la aparición, a partir de 1955, de un frente de sociedades dominadas subdesarrolladas, conocido como el Tercer Mundo, que al plantear el conflicto sólo como una lucha entre occidentales: el socialismo marxista y el capitalismo, abre un nuevo derrotero al futuro porque al organizarse postula una mayor autonomía de acción política o verdadera independencia; y, finalmente, por la otra aparición, la del comunismo chino, que después de 1961 emerge como fuerza original en el plano ideológico y como centro de decisiones autónomas políticas y militares (Vernant, *op. cit*.).

Cabría resaltar, además, que la posesión de los explosivos nucleares, ahora en cinco naciones —Estados Unidos de Norteamérica, Rusia, Inglaterra, Francia y China—, ha provocado entre las cuatro primeras una solidaridad en la prudencia y, como consecuencia, una coexistencia pacífica, lo que aleja las posibilidades de guerra entre potencias nucleares, a pesar de la situación de tensión que provoca la actitud china. Internamente, "las dos grandes potencias enfrentan, por su propio desarrollo industrial, problemas de complejidad creciente. Rusia debe remediar los retardos de su industrialización, conservar las ventajas estratégicas y políticas logradas en Occidente e impedir el contagio ideológico del sistema revolucionario chino, hechos que han cambiado su actitud ofensiva de las décadas de 1920 a 1950. Estados Unidos de Norteamérica, a su vez, realiza enormes sacrificios y gastos sociales para realizar "la gran sociedad", para resolver el problema de la discriminación social contra los negros y para cuidar de que no se altere su papel de promotor del mundo subdesarrollado, considerado como su responsabilidad por la índole de sus alianzas europea, latinoamericana y asiática, lo que lo obliga a prevenir o reducir las violencias susceptibles de afectar sus propios intereses o el orden mundial con el cual tiende, por lo demás, a identificarse" (Vernant, *op. cit*.).

Ha firmado tratados defensivos con 42 naciones y suministra ayuda militar y económica a más de 100 países, además de mantener ejércitos en varias áreas. Al mismo tiempo tiene una adelantada estructura económica y una atrasada estructura política. Toda su expansión capitalista se hace en función de su interés de dominación en el cual la empresa capitalista, sistema de decisiones que tiene por fin maximizar lucros, está cambiando, como dice J. K. Galbraith, porque ahora trabaja simultáneamente en varios sectores, evitando sus fluctuaciones, convirtiéndose en un fondo de financiamiento, en un "conglomerado", centro de acumulación financiera que no depende de ningún mercado, sino que éstos se le adaptan. La nueva empresa administra capitales, tiene la ventaja de la dispersión geográfica, si un sector o área fracasa otro lo defiende. Este tipo de empresa, que

responde a la estructura de la tercera revolución industrial mundial, controla más de la mitad de los intereses latinoamericanos.

El Perú, en este trance —considerado como mutación, como original y en cierto modo como totalmente nuevo—, forma parte del conjunto de sociedades latinoamericanas que giran directamente bajo la influencia y dominio de Estados Unidos de Norteamérica. Al mismo tiempo forma parte de un conjunto mayor de 90 naciones que se organizan como miembros del Tercer Mundo. Por su ubicación y por su historia está ligado directamente al derrotero que sigan los países latinoamericanos y, ahora como antes, sus posibilidades y su futuro dependen en gran medida de la acción colectiva de dichos países. Como dice Celso Furtado, al encontrarnos en los comienzos de la tercera revolución industrial, debemos tener conciencia de que se está cerrando la fase de la búsqueda de materias primas, que es la del imperialismo victoriano, y que se está abriendo la fase de los mercados mundiales, de profundo significado en la revolución industrial que vivimos. El comercio mundial entra en la fase de expansión de productos altamente elaborados, ya no de materias primas, de allí la lucha tecnológica con élites singulares. Esto significa que, queramos o no, tenemos que planear en función de la economía mundial, tenemos que hacer nuestra revolución industrial, para lo cual se requiere creación e implantación científica y tecnológica, y una nueva integración. Es por eso que el destino peruano, sus cambios y las estrategias para su desarrollo están comprometidos con la situación mundial, en especial con la del área americana.

La dominación interna se apoya en la dominación externa y responde a la organización de la sociedad nacional.

Reposa principalmente en la concentración del poder en una sola ciudad, Lima, que domina todo el país. Social y culturalmente se basa en el sistema de clases sociales relativamente rígidas y en la manera como éstas participan y reciben los recursos sociales, económicos y políticos. Desde hace unas décadas, aunque en forma acentuada desde 1945, la élite que representa el poder nacional ya no es un grupo o conjunto homogéneo sino un conglomerado o conjunto de grupos heterogéneos y desarticulados, incluso con intereses contrapuestos, sin planes comunes, sin expresión formal en un partido político y casi sin líderes notorios. Los grupos representan las fuentes del poder y los integran mineros y agricultores, pesqueros, banqueros y financistas, propietarios urbanos, comerciantes, industriales y urbanizadores, y revelan procedencias; juegos económicos y apoyos políticos, sistemas de inversiones y de expansión y, fundamentalmente, sus relaciones con el extranjero. Cada grupo de este conglomerado controla radial y principalmente un sector económico, un área del territorio, o un

conjunto nacional, en forma alternativa o conjunta, repitiendo la relación histórica y estructural de metrópoli-periferia en todo momento y gestión. Algunas veces unos grupos se acercan y aglutinan aunque sin ofrecer un sólido frente común de acción y de política. Su existencia, crecimiento y desarrollo adquiere coherencia y significación gracias al cordón umbilical de la dominación externa. Son dependientes del extranjero y, por consiguiente, su punto de apoyo está en la metrópoli dominante. Estos diversos grupos de poder incorporan cada vez más a individuos y pequeños conjuntos de intermediarios que se adscriben a él. Por otra parte, el capital líquido en el que se sustentan, proveniente de las minas, el latifundio, el comercio y la política, se destina a inversiones que diversifican su campo de operación y les permite intervenir en casi toda la red moderna de actividades económicas. Pero, a pesar de su expansión no han logrado consolidar un grupo nacional de poder que, aunque supeditado, sea armónico y racional con el sistema. Cuando se esbozan intentos nacionalistas, como en el reciente caso de la pesquería, no resisten las presiones de la dominación porque surge la incompatibilidad con el sistema imperante. La participación extranjera es la que explica los alcances de los grupos nacionales. Solamente tres empresas extranjeras, la Cerro de Pasco Corporation, que es casi un pequeño conglomerado empresarial porque controla varias minas de producción heterogénea y la producción de derivados; la Southern Perú Copper Corporation, que en Toquepala explota el cobre; y la Marcona, que explota el hierro, controlan del 40 al 50% de las divisas del país. La primera exporta por valor de 120 millones de dólares, la segunda 90 y la tercera 50 millones. Estas tres empresas norteamericanas constituyen por sí solas el grupo más poderoso que explota las materias primas mineras, que es el recurso más importante que ofrece el Perú al extranjero. Estas empresas, que no incluyen a nacionales en sus puestos directivos claves, salvo la excepción de los abogados, representan el tipo de acción económica y el mecanismo de inversiones y de empresas que controlan en altos porcentajes casi toda la economía peruana. Este control económico, que constituye la piedra angular de la dominación externa, se ejerce a través de la participación dominante en los cinco grupos más importantes de este sector, es decir sobre el grupo exportador, que es el más dinámico de la economía nacional, y que está for- mado por mineros, pesqueros, grandes agricultores de la costa, comerciantes de exportación y del transporte marítimo y aéreo; sobre el grupo bancario, que usa como nexo y donde tiene fuertes inversiones; sobre los grupos que controlan la energía, las comunicaciones y los materiales de construcción; sobre el grupo de comerciantes locales e importadores y sobre el grupo industrial. Los préstamos al Estado y a las instituciones privadas, la

asistencia técnica, el control de los bancos y la política de inversiones permiten, a través del Estado, de los partidos políticos, de los sindicatos y de los organismos de seguridad, controlar la política interna y externa del país. La alienación cultural y, por consiguiente, la existencia de una cultura de la dominación no es sino el correlato de esta situación. La utilización de los dos instrumentos más importantes de transmisión cultural: educación y comunicación refuerzan el mecanismo de la dominación. El Estado así resulta mediatizado y sujeto al juego de intereses de los grupos de poder extranjeros y nacionales.

Los grupos de poder nacional en realidad se aglutinan y sólo tienen sentido y explicación en este engranaje. Ambas dominaciones, la externa y la interna, se conectan en grado mayor o menor con el poder militar y la iglesia, los que cada vez más toman conciencia de esta situación y expresan rebeldía a través de variadas manifestaciones.

El conjunto de intermediarios, lo que sería clase media y los grandes sectores campesinos y proletarios que aparecen marginados por la dominación, tienen así un poder limitado de decisión, su participación en la vida nacional, aunque creciente, es restringida y están fuertemente alienados. Sus principales líderes e instituciones, después de pasar por años belicosos y de protesta, caen dentro de la maquinaria del poder, salvándose de este mecanismo pocos de ellos, generalmente por su calidad intelectual o por su rebeldía. El campesinado y el proletariado no guardan coincidencia y si, particularmente, sufren situaciones de tensión con los grupos dominantes son proclives al pacto. Los partidos políticos principales, a pesar de tener amplia base y que inicialmente enarbolan banderas revolucionarias, en cuanto tienen acceso al poder son mediatizados por las rígidas estructuras existentes y debilitados en su acción por la falta de apoyo de las masas campesinas y proletarias, escasa o nulamente politizadas, por la falta de cuadros medios capacitados y porque carecen de un sólido y consistente plan de gobierno. Los grupos o partidos revolucionarios no tienen fuerza, cohesión, ni volumen. Por su parte, el sindicalismo tiene débil poder de decisión y a pesar de estar escindido en grupos por ideologías, unas conservadoras y otras aparentemente revolucionarias, en conjunto sirve a las estrategias capitalistas de las que, al mismo tiempo, se aprovecha.

Dentro de esta configuración evoluciona el país sin encontrar todavía una solución colectiva y creadora de cambios sociales revolucionarios que supere su situación de subdesarrollo.

Volvamos a caracterizar la singularidad de la sociedad peruana, la que como venimos exponiendo radica en la índole de su propio proceso histórico. Hasta dónde tiene significación en la situación presente la alta cultura que logró dentro de una línea de desarrollo au-

tóctono y cuál es el alcance de su inserción en la cultura occidental a través de la dominación española de casi tres siglos, son dos factores que requieren ser conocidos con precisión porque constituyen los fundamentos básicos de la problemática actual del Perú. Lo indígena de hoy corresponde al pasado lejano, a la forma como los grupos aborígenes se aculturaron y mezclaron, desenvolviéndose aislada y marginalmente, defendiéndose con su estructura y relacionándose en diversas intensidades con la sociedad global. El mestizaje ocurrido durante la dominación española abrió mayores perspectivas y dio lugar, en amplia escala, a las bases organizativas de la sociedad de hoy, pero dentro de rasgos que podríamos calificar de un sistema tradicional en todo sentido. Lo arcaico indígena y lo tradicional español y mestizo en activa simbiosis demoraron, después de la independencia, varias décadas antes de configurar el sistema moderno, el que sólo empieza en la última década del siglo pasado. Entonces aparece el fundamento próximo de la organización de la sociedad de hoy.

El juego de los procesos lejanos y el juego que desarrolló la sociedad al constituirse en nación independiente exhibió, entre 1821 y 1890, una serie de opciones y alternativas que no supo aprovechar. Por eso el siglo XIX es importante para entender el caso peruano, ya que en él se gesta su nueva singularidad, lo que lo diferencia de los demás países latinoamericanos y lo sitúa en su actual posición mundial.

Esto significa que para interpretar en su mejor sentido el proceso peruano y calificar su particularidad es necesario establecer modelos estructurales que respondan a las dominaciones española, inglesa y norteamericana, es decir que reconstruyan social y culturalmente los momentos coyunturales de los cambios ocurridos en el Perú en el siglo XVI, con la conquista española, y a fines del siglo XIX con la primera modernización favorecida por los ingleses. Establecer estos modelos y compararlos con el de la situación actual es una de las tareas de los científicos sociales peruanos.

Hemos dicho que el espacio físico donde se ha desenvuelto la sociedad peruana tiene una larga ocupación humana. La arqueología día a día ofrece pruebas científicas que demuestran una gran antigüedad. En Chivateros, lugar ubicado en el valle del Chillón, próximo a Lima, hay restos que indican la presencia del hombre hace 13.500 años; y en Lauricocha, a 3.800 metros, en Huánuco, se han encontrado restos humanos de hace 10.000 años. En este largo discurrir los variados y múltiples procesos evolutivos y de cambios modelaron su peculiaridad. Procesos que ocurrieron dentro de un continuo cultural en el que cada etapa ha tenido su significación e importancia. La domesticación de plantas y animales, el desarrollo agrícola y la revolución urbana permitieron la conformación de una amplia etapa formativa, la que

desplegada desenvueltamente por el espacio a su ritmo y manera, sujeta a complejas influencias y en relación directa con el medio vertical, posibilitó mayores desarrollos regionales debido al crecimiento de la economía artesanal y comercial, a la emergencia de clases sociales y al surgimiento del Estado, que aparece tempranamente en Moche, costa norte, debido al avance de las relaciones de producción, de la mayor domesticación del espacio y sobre todo de la revolución urbana. Más tarde surge con notas más nítidas en Wari, Ayacucho, y casi a fines del siglo XV en Chimú, en la misma área de Moche y en el Cuzco, para concluir con el Estado Inca que fue el de mayor alcance y dominación a pesar de su corta duración, tal vez de menos de un siglo.

La alta cultura andina hizo una evolución social y cultural propia, conquistó y cultivó su territorio, estructuró un tipo de sociedad, en una palabra logró una cultura propia. Se propagó y diversificó en un área muy extensa, desarrollando núcleos de variada conformación y cohesión, abrió multitud de posibilidades y perspectivas y, en muchas formas y tiempos, despertó sentimientos de legitimidad hacia la pequeña o grande región.

La conquista española ocurrida en el siglo XVI acabó con este proceso independiente e incorporó el área andina a la primera y global occidentalización del mundo bajo la hegemonía europea y la convirtió en su periferia dominada. Los españoles utilizaron a su modo y necesidades el resultado de este largo proceso histórico. La dominación española y posteriormente la República ligaron el desarrollo del Perú a la cultura occidental, la que le señaló su sentido y dirección como colonia, como dominio económico, como región proveedora de materias primas y, con la terminología actual, como país subdesarrollado. Es decir, la cultura occidental de la cual es su periferia le impuso a diverso ritmo e intensidad su derrotero. Internamente la sociedad peruana evolucionó por sectores y regiones, en variadas mezclas y en relación directa con el grado y forma de las inserciones occidentales europeas, motivando discriminaciones, serios prejuicios y grandes contrastes entre lo indígena y lo alienígena, en los primeros momentos, y después entre lo urbano y lo rural, entre el poder centralizado y el resto de la sociedad, entre ricos y pobres, entre sectores de la producción, entre clases. Y para cumplir el papel de periferia el ordenamiento social se basó en un mecanismo de férrea y rígida dominación interna, en el que Lima ha sido la sede del poder. El campesinado, en su mayoría indígena y tradicional, por el volumen de la población y por su carga histórica, fue el conjunto marginado, oprimido y deprimido, y ofrece uno de los rasgos más visibles de la problemática peruana. Lo indígena arcaico, lo tradicional, lo español, lo occidental en sus diversas modalidades están presentes en la situación actual, en

complejas presencias mostrando la carga histórica. Este fenómeno es una de las singularidades de la sociedad peruana.

Analicemos ahora otra característica. Cabe precisar en su largo proceso evolutivo, de más de 10.000 años de antigüedad, la consideración de sólo dos etapas o momentos históricos netamente definidos y contrastados. La primera etapa es la de desarrollo autóctono desde la primera ocupación del espacio por grupos primigenios hasta la conquista, el 16 de noviembre de 1532. Tres hechos deben destacarse en este proceso de desa- rrollo autóctono. El primero, es su duración de más de 10.000 años; el segundo, la lograda configuración de sólidos patrones culturales de comportamientos, de valores, de solidaridad, de legitimidad, de trabajo, de cooperación, de adaptación a un medio vertical y su creatividad. Y el tercero, el paso gradual de la conquista del espacio andino, primero en términos de dependencia de regiones y desde la aparición del Estado dentro de una dominación. En su última fase los incas del Cuzco, como ya dijimos debido a su madurez, impusieron tal fenómeno con mayor alcance al comenzar su expansión desde mediados del siglo XV hasta la llegada de los españoles. El Estado Inca actuó al nivel de todas las regiones y grupos imponiendo un sistema económico y político de comercialización y tributación, un sistema global de coordinación de logros de todos los grupos, lo que significó una intervención en amplia escala y profundidad. Pero esta acción tuvo la nota fundamental de que se trataba de relaciones de interdependencia entre conjuntos culturales homólogos, entre culturas que respondían a patrones o modelos en cierta forma basados en creaciones y fines comunes, y dentro de situaciones de desarrollo más o menos homogéneas. El sistema imperante en la vasta y variada área andina permitió tal posibilidad. Los incas no fueron ajenos a las culturas regionales y además los fines culturales no diferían mayormente. Las innovaciones corrían de región a región y las grandes creaciones: domesticación de plantas y animales, sistema agrícola, técnicas hidráulicas (riegos y andenes), cami- nos, el ayllu —es decir la infraestructura agrícola y vial—, el sistema de parentesco, la concepción mágico-religiosa de los tres mundos, las ciudades, las técnicas, metalurgia, textilería y arquitectura, etc., entre las destacadas, fueron de uso común y consideradas como partes de su cultura. Las diferencias de las culturas regionales no fueron tan disímiles que no hicieran comprensibles los objetivos y propósitos del nuevo Estado Inca. Por otra parte, este Estado no tuvo el tiempo necesario para cimentarse. Acabó en su fase solamente expansiva y, al no consolidarse, la conquista española posibilitó la vuelta a los desarrollos culturales regionales, lo que viene a complicar la comprensión del pasado y su significación actual. Las culturas regionales tienen por eso en cier-

tas áreas andinas más importancia que el propio Estado. Sin embargo, ocurrió internamente el paso de relaciones sociales y culturales de dependencia entre culturas locales a una etapa de relaciones de dominación, aún cuando la cultura dominante fuera homóloga a las culturas dominadas. Y aun cuando la creatividad continuase en todas ellas en forma acumulativa, porque no eran antagó- nicas, y aunque el flujo y reflujo ocurrió intensamente en casi todos los sectores, las actividades, creaciones e innovaciones fueron fácilmente adoptadas entre todas las culturas que veían en el Estado Inca su pariente lejano o próximo, a pesar de las rivalidades o luchas intensas. Así, la dominación no fue destructora sino acumulativa, de amplia participación creadora. Pero planteó por vez primera el hecho de una dominación interna a base de desarrollos culturales regionales desiguales.

La segunda etapa es la de dominación, comienza en noviembre de 1532 y continúa hasta hoy. Entonces se alteró la dirección del proceso: de un desarrollo autónomo se pasó a una situación de dominación de la cultura occidental. Este paso, analizado en su sentido más general de cambio de sistemas, tiene la significación de representar el único cambio de estructuras en la historia peruana. En esta etapa se distinguen dos fases. La primera es la colonial o fase de dominación política y económica desde 1532 hasta 1821. En este período la sociedad evoluciona como colonia bajo la dominación española, es decir, sufre un proceso de sometimiento y de transformación y, como consecuencia, ocurre el choque de dos culturas no homólogas. España, que en esos momentos era la nación dominante de Europa, representaba la cultura occidental y un mayor desarrollo que la cultura andina. Ambas diferían enormemente y, por la índole de la conquista, no cupo compatibilidad alguna, sino sometimiento, dominación política y económica, y aculturación. No podía permitirse ninguna relación entre culturas regionales, pueblos o comunidades que pudiese expresarse en términos de cultura andina, debido a que tal unidad cultural afectaba la colonización. Aparece así el nuevo sistema. El desarrollo de Lima como punto de apoyo con la metrópoli y como sede del nuevo poder para conquistar y dominar el área. La red de relaciones asimétricas, bilaterales y radiales se establece para cumplir sus fines. España trata con Lima directamente y no permite el establecimiento de relaciones con ciudades de otras colonias, en igual forma desde Lima organiza su red de relaciones con las ciudades que funda en su colonia, procurando que entre ellas no surjan relaciones. Comienza el desarrollo de la costa en oposición al de la sierra, hasta entonces eje de organización de la sociedad. La dominación interna en su aspecto administrativo y configurativo se establece desde el primer momento y este hecho marca indeleblemente el tipo de organización que hasta

ahora no desaparece. Las culturas indígenas regionales quedan marginadas y oprimidas, son explotadas y diezmadas, y se desenvuelven como núcleos aislados, con débil despliegue de su creatividad, limitadas a su comunidad o pueblo, y en esa forma sobreviven dentro de un proceso de aculturación.

El choque de las dos estructuras, una comunitaria y la otra ya capitalista, revela claramente esta coyuntura y desde allí se gesta la nueva organización. Esta reposa en moldes estrictos que adscriben funciones específicas y prescriben comportamientos precisos a los diversos estratos sociales en función de su origen y sus características raciales. Surgen las rígidas estratificaciones, las clases sociales, los estereotipos y las discriminaciones, la marcada distancia social y cultural entre conjuntos y la miseria de los dominados. Se estructuran los patrones de establecimiento humano y se organiza una red administrativa que permite el control social de la sociedad nacional. La estructura económica cambia de agraria a minera, de la previsión y el ahorro de recursos humanos y naturales al despilfarro y al enriquecimiento, de una producción para el consumo interno a una producción para la exportación dentro de un sistema de monopolio. Dentro de este nuevo clima la sociedad colonial fue la más importante y desarrollada de América del Sur debido a que, como allí se gestó el mayor desarrollo autóctono, España necesitó sostener en ella su mayor punto de apoyo para afianzar y asegurar su dominación. La dominación interna configurada por la colonización sigue vigente y en ella ha reposado el crecimiento y evolución de la sociedad.

La segunda fase es la situación de dominación económica y política semicolonial, que caracteriza a la sociedad peruana desde 1821. Desde entonces evoluciona bajo la influencia de dos dominaciones marcadas, la primera corresponde a la inglesa —que dura aproximadamente hasta 1930— y la segunda es la norteamericana.

La Independencia significó un momento de emergencia nacional en el que se intentó una reconstrucción solamente en términos políticos y declaratorios. No tuvo propagación social, ni cultural de amplia escala, ni el vigor suficiente para crear una conciencia nacional. Internamente los grupos peruanos no pudieron lograrla solos sino con la ayuda de ejércitos del sur y del norte. Externamente el Perú, como el resto de América Latina, comenzó tempranamente su república debido a la pugna entre España e Inglaterra. Inglaterra favoreció la independencia porque convenía a sus fines y propósitos mundiales. El Perú fue otra pieza del juego universal. Es así como se implanta un nuevo tipo de dominio, esta vez mercantil y financiero regido desde Londres. Las rivalidades del período militarista fomentadas por esta situación no sirvieron sino para establecer tal tipo de dominación. La

guerra del Pacífico internamente da el golpe final al fuerte y sano desarrollo nacional que comenzó a gestarse seriamente en la década de 1850. Entonces el país perdió una importante posibilidad de progreso. Había logrado despertar sentimientos de lealtad a escala sudamericana, tuvo serias posibilidades de prestigio internacional, alcanzó una organización institucional competente y eficaz y contó con excelentes oportunidades económicas. Desde allí comienza la diversificación de su producción exportable: plata, salitre, guano, caña de azúcar, algodón, oro, caucho y cobre. No plasmó esta oportunidad por defectos de su estructura y por la dominación externa. El centralismo, la estructura de clases y el comportamiento determinaron que primara la irracionalidad sobre la racionalidad, el acaparamiento y la especulación antes que la propagación física y social e impidió generar nuevas riquezas con la riqueza de las bonanzas. En la década final del siglo por vez primera el Estado tuvo la posibilidad de recibir préstamos, formar capitales y robustecer el poder central, lo que le otorgó capacidad operativa y le permitió manejar sistemas y mecanismos. Se sentaron las bases de la actual modernización.

El poder después de la reconstrucción y con el apoyo de capitales ingleses entre 1890 y 1900 comienza pro- gresivamente a institucionalizarse y a robustecer a los grupos capitalistas urbanos y a algunos rurales, en grado muy restringido, basados en la minería y la agricultura, aunadas al comercio y las finanzas. Ese poder gestado alrededor de 1860 se reconstruye en 1890 y se apoya en el empréstito y ayuda económica inglesa y después, en los inicios del dominio norteamericano, de un grupo de poder oligárquico de terratenientes y mineros se pasa a uno de plutócratas que reúne a latifundistas, mineros y comerciantes, para llegar a su actual conformación de grupos heterogéneos y desarticulados. El campesino fue el conjunto más afectado. Fueron más pobres y discriminados. Los grupos intermediarios no tuvieron fuerza ni peso.

Con la aparición y auge de los nuevos procesos industriales en el mundo, después de las guerras de 1870 y la Primera Guerra Mundial de 1914-18 —ocurridos en Alemania, Estados Unidos de Norteamérica, Rusia y Japón— se modifica la estructura del poder hegemónico de Inglaterra, que comienza a perder influencia, lo que para el Perú finalmente significa el cambio de dominación en las primeras décadas del siglo XX. Desde 1930 la influencia norteamericana reemplaza a la inglesa y la dominación cambia de escala y sentido. Por ser más marcada significa un nuevo tipo de inserción en el sistema de relaciones internacionales del mundo capitalista y se desenvuelve dentro de los hechos que hemos descrito al tratar del marco externo. Significa la confirmación categórica de la condición del Perú como región perifé-

rica, con su consiguiente significación de simple mercado de inversiones, espacio potencial de recursos y de seguridad en la estrategia del proceso mundial.

Para reafirmar el significado de los desarrollos desiguales y del pluralismo de situaciones sociales y culturales en la sociedad actual basta comprobar cómo unos sectores son más desarrollados que otros, unas áreas o regiones son más evolucionadas, y cómo los diversos estratos sociales y culturales originan variadas y heterogéneas participaciones.

Como hemos dicho, una de las características del actual proceso peruano es la desarticulación, inarticulación o desagregación de la sociedad peruana, motivada por el crecimiento inarmónico de los sectores y regiones, y por las serias desproporciones de distribución entre estratos sociales. Puede así determinarse una fuerte diferencia entre la sierra y la costa, Lima y las provincias, la industria y la agricultura, el medio urbano y el rural, entre los sectores modernos y los de actividades económicas tradicionales, en la participación e integración de unos conjuntos frente a otros, entre las diversas clases sociales, en lo criollo frente a lo serrano, y en la fuerte diferenciación que opone lo indígena y tradicional al resto de la sociedad, hasta dar la impresión de culturas o subculturas diferentes y aun contrapuestas. El sistema de dominación aparece así caracterizado fundamentalmente por la desarticulación, por la falta de comunicación entre regiones y sectores económicos, sociales y culturales, por la marginación de un fuerte conjunto de la población, por la existencia de un creciente conjunto social intermediario y por la hegemonía del poder nacional en manos de un grupo heterogéneo y reducido.

La sociedad nacional aparece como repartida en islotes geográficos, económicos, sociales y culturales, dando la impresión de un archipiélago débilmente comunicado. Los sectores de producción o los grupos sociales no producen efectos sobre los otros, ni unos generan a los otros, ni hay un sistema nacional de relaciones que impulse o canalice aspiraciones, lealtades o actitudes de nacionalismo y participación. En estas condiciones la difusión del progreso científico y técnico tiene limitaciones. El sector moderno es el industrial y el sector tradicional el agrícola. Es decir se piensa en una economía dualista en la que Lima representa el sector moderno y la provincia el tradicional; la costa, la agricultura moderna y la sierra la agricultura tradicional; en otros aspectos se contraponen el gobierno local de las comunidades de indígenas con el gobierno local nacional, la religión y magia tradicionales con la religión católica, etc. La yuxtaposición de estructuras sociales, económicas, políticas y mentales actúa con diversas intensidades y modalidades en el seno de la sociedad, muchas veces

sin relación, sin conexión, sin propagación, ni causación, y si alguna existe es tan débil que casi no tiene importancia.

El conjunto urbano varía del conjunto rural en forma más contrastada que en las sociedades desarrolladas. Un grupo urbano reducido detenta el control económico y político; el resto, o sea la casi totalidad de la sociedad, depende de sus decisiones y de las posibilidades que se le ofrezcan de acuerdo a las conveniencias del poder o del orden establecido. La capital se ha desarrollado en tal escala que casi hace pensar en la existencia de una sola región nacional dominada por ella. El fenómeno urbano a causa del ritmo acelerado de concentración resulta, a su vez, muy contrastado; la segunda ciudad del país, por ejemplo, no alcanza el 10% de la población de la capital. El conjunto rural a su vez es heterogéneo, porque parte está vinculado al pasado y parte ya es moderno, resaltan los latifundistas y mineros que están integrados a lo urbano, lo que les afianza su dominación y poder en el campo y en ciudades mayores o menores. Co- munidades de indígenas (3.000), haciendas (1.200), centros mineros, pastores y pequeños agricultores y ganaderos, se desenvuelven dentro de situaciones específicas y ordenamiento a su vez diferenciados, contrastados y estratificados económicamente. Hay alrededor de 80 grupos selváticos que, aunque sin significación demótica, pues se les estima en

80.000 habitantes, no participan en la vida nacional. Unas áreas culturales presentan modalidades de desarrollo diferenciadas por procesos locales de largo tiempo; así, el valle del Mantaro aparece como una de las de mayor evolución rural serrana y la costa norte como totalidad es una de las más dinámicas del país. Al lado de haciendas tradicionales donde la servidumbre y las relaciones de dependencia revisten formas muy lejanas, existen haciendas modernas industrializadas. De catorce millones de habitantes que tiene el Perú hay por lo menos unos cuatro millones que no tienen participación política alguna por no votar.

Esto significa que, además de su ausencia en las decisiones y participación en el juego nacional, están ausentes en su plena fuerza del mercado nacional. Los desarrollos desiguales están presentes en todo el ámbito nacional y ofrecen variada composición. En algunas zonas, especialmente en la "mancha india", el analfabetismo, la mortalidad y la desnutrición alcanzan cifras muy altas mientras que en otras los índices no son tan desoladores, por ejemplo en la costa norte. Lo tradicional o indígena, en cuanto a valores, comportamientos y creencias concentrados en esa "mancha india", condiciona un tipo de desarrollo interregional diferente al desarrollo de la costa. Los recursos nacionales se concentran en determinados polos motores; para el resto no alcanzan las disponibilidades del gobierno nacional. Sin un ordena-

miento, sin ningún plan ni esbozo, la sociedad crece así al azar. La desarticulación o desagregación recuerda mucho a las factorías coloniales. El sistema colonial español, por ejemplo, utilizó determinadas ciudades como puntos de apoyo para su política de conquista y colonización. Ciudades que se desarrollaron en relación con la riqueza e interés de las regiones. Lima, sede del virreinato más importante, fue el punto de apoyo fun- damental durante la colonia, estaba relacionada directamente con España, al igual que Buenos Aires, Méjico, Santiago y Bogotá. El sistema de relaciones funcionaba entonces siguiendo ejes directos: un punto de apoyo, la ciudad colonial periférica y la metrópoli, sin que existiese casi ninguna relación entre esas ciudades latinoamericanas. Este sistema favorecía la política colonial. La desconexión entre ciudades, regiones y naciones en América Latina se ha mantenido como supervivencia favorable y necesaria para los fines y políticas de las nuevas situaciones de dominación.

Internamente Lima aparece como la metrópoli y la provincia como la periferia, repitiéndose el fenómeno de dominación externa. Las regiones no se desarrollan, ni interrelacionan, ni complementan. Este es el caso, por ejemplo, de los diversos sectores de la producción que aparecen desarticulados, pues cada actividad económica tiene su propio ritmo y sentido, casi sin enlace con las otras. La agricultura sigue así su propio cauce, la pesquería el suyo, la industria aparece aislada. Si se generan relaciones, éstas se dan solamente entre los grupos de poder y segmentariamente en otras actividades. Por otra parte, hay una gran mezcla de tipos de economía que aparecen en distintas proporciones y además con dominio de hábitos regionales ocasionados por la heterogeneidad cultural. En muchos casos esta mezcla tiene tonos contrapuestos; así, el sector moderno capitalista empresarial utiliza formas coloniales capitalistas al lado de la cooperación tradicional indígena.

Los serios e importantes contrastes así como los desarrollos desiguales que caracterizan los procesos y fenómenos sociales y culturales del Perú actual pueden describirse y analizarse con detalle. Lo notorio de estas situaciones es la marcada diferenciación entre dos conjuntos de población que guardan relación con problemas estructurales de ordenamiento social y cultural, con situaciones ecológicas y con el proceso histórico. Es decir el mundo del pasado, la forma lejana, serrana y andina, frente al mundo moderno, criollo y costeño.

Esta caracterización podría dar pie para afirmar la coexistencia de dos sociedades o culturas en el seno de la sociedad actual. Es en este sentido que se ha planteado la tesis del dualismo de la cultura y de la sociedad peruanas, en la cual las formas lejanas, correspondientes a la sociedad tradicional y arcaica y las formas próximas y modernas

conformarían dos mundos en sí. Esta tesis que podría explicar la desarticulación, los contrastes y los desarrollos desiguales como resultado del proceso histórico es peligrosa y limitante. Por los contactos, la difusión y los procesos que hemos señalado, tanto las formas lejanas como las próximas y modernas son heterogéneas, lo que hace difícil distinguirlas con precisión. Por otro lado, ninguna de ellas conforma estructuras ni sistemas sociales propios y opuestos, sino que están relacionados y se usan y se apoyan mutuamente dentro de una red de relaciones múltiples. Es decir, que no dan paso a dos sociedades, entendidas éstas como un ordenamiento estructural o una cultura en sentido amplio antropológico. Lo que ha ocurrido es que desde 1532 a la fecha unos sectores o regiones o áreas han evolucionado en forma diferente debido a complejos factores sociales y culturales motivados por su importancia, ubicación, riqueza e interés de la dominación.

Lo que se denomina y conoce como lo arcaico y tradicional o formas lejanas constituye un conjunto de manifestaciones y procesos duales cultural y socialmente, pues, al lado de supervivencias indígenas que siguen una evolución particular, aparecen las fuertes influencias españolas de los siglos XVI, XVII y XVIII, correspondientes al primer impacto de modernidad europea occidental dentro de un sistema colonial, que hace del área, como de toda América Latina, uno de los territorios coloniales más antiguos del universo, que como tal ha evolucionado desde el siglo XVI a impulso de las decisiones, presiones, intereses o limitaciones que le impusieron los países europeos. Lo tradicional no es pues lo indígena ni lo hispánico, sino que es la simbiosis de ambas culturas manifestadas en múltiples y complejas formas sociales y culturales que han evolucionado bajo la égida de la cultura occidental, tanto en su fase española como posteriormente bajo las influencias ideológica francesa y económica inglesa durante el siglo XIX. Lo arcaico, que sería lo puramente indígena, es muy débil. En esta simbiosis lo indígena y lo español de los siglos XVI y XVII aparecen tan unidos y entremezclados que confunden e impiden toda caracterización de aportes. Estructuralmente refleja la cultura española de la colonia, lo que no niega la supervivencia de valores, patrones, comportamientos indígenas y españoles, que no se puede negar. Este enfoque de lo que se considera tradicional en el área andina permite avanzar un poco más en la comprensión del Perú. El indigenismo, por ejemplo, ha servido para calificar interpretaciones del Perú y ha sido el tema básico de reivindicaciones nacionalistas que devenían y devienen en prejuicios, mitos y dogmas. Ha tenido vigencia, fuerza y significado como bandera frente a la negación de la influencia indígena, pero al continuar poniendo el énfasis en él, como problema sustantivo, se alimenta y fomenta una situación de colonia-

lismo, de etnocentrismo indígena y de racismo, que impide utilizarlo dialécticamente y que olvida que es parte de un proceso histórico y de una realidad más amplia y compleja[2]. Por otro lado, la tesis hispanista, antítesis de la anterior, aparece como la conservadora del sistema de poder y de dominación cultural y social. Ambas tesis quedan totalmente superadas por el avance en los análisis de las ciencias sociales y por el desarrollo de procedimientos de investigación más refinados y poderosos de los que existían en el pasado, que nos revelan la situación global de subdesarrollo de las sociedades del área, que no ha podido lograr su total modernidad, ni su universalización por constituir sociedades desarticuladas, dominadas y sin posibilidad de cubrir los costos de un estatuto humano para la mayoría de sus componentes, como dice François Perroux: poder satisfacer las necesidades básicas de todos sus pobladores, alimentación, vivienda y salud, para lograr hombres sanos, poder ofrecer el ambiente psicológico y político adecuado a fin de lograr hombres libres dentro de una comunidad solidaria y poder darles la educación necesaria con el objeto de lograr hombres eficaces y creadores[3].

Las formas próximas o modernas constituyen también un conjunto de manifestaciones y procesos complejos y heterogéneos por las múltiples influencias que han intervenido en su formación desde fines del siglo XIX: anglosajonas, asiáticas y actualmente universales, como consecuencia del impacto de las corrientes que gravitan en el área como en todas las sociedades del mundo, debido al acelerado proceso de cambios y difusión ecuménica de los últimos 20 años. Como dice Wright Mills, la historia que ahora afecta a todos los hombres es la historia del mundo[4].

Ambas formas están combinadas y relacionadas com- plejamente en la sociedad actual, ambas han discurrido en medio de fuertes y constantes procesos de mutua interrelación, motivando una compleja red de relaciones en la que la pobreza y la dominación han jugado un papel muy importante.

En el proceso de aculturación entre lo indígena y lo hispánico de ayer, la forma lejana y la próxima y moderna de hoy, siempre ha habido intermediarios que han jugado un doble papel como canal para la movilidad social y cultural, en la medida que esto era posible, y como vínculo económico y político en las relaciones de comercio y poder.

---

2 El conjunto conocido como indígena en el Perú, con todas las limitaciones para su discernimiento, representaría alrededor del 25% de la población total, mientras que el grupo campesino engloba alrededor del 50% del total de la población.

3 François Perroux, *La economía del siglo XX*, Barcelona, Ariel, 1964.

4 C. Wright Milis, *La imaginación sociológica*, México, FCE, 1961.

Estos intermediarios con el trascurso del tiempo han crecido en volumen y han dado paso a un conjunto o grupo cada vez más importante en el seno de la sociedad nacional. La característica de este grupo es, además de su heterogeneidad, su ambigüedad, inestabilidad y fluidez, de allí que siempre ha sido y es difícil de tipificar, no obstante presentar algunas constantes culturales como la agresividad económica, la movilidad social, ocupacional y educativa. Este grupo demuestra en la actualidad, además de su crecimiento numérico, la toma de conciencia de su realidad como grupo y un enriquecimiento de relaciones entre sus miembros, lo que le da una fisonomía que estaría más cerca de lo que es la sociedad peruana actual.

La actual conformación de este conjunto intermediario es consecuencia de la descomposición de la sociedad lejana o tradicional y de la rigidez de estructuras de la sociedad actual, ambas notas típicas de los países subdesarrollados. Aun cuando el conjunto intermediario no constituye una clase en sentido estricto, es potencialmente una fuerza y un elemento decisivo para la definición del futuro del Perú. El grupo intermediario comprende así a las fuerzas dinámicas de la sociedad nacional e incluye al grupo mestizo o "cholo", a los campesinos no indígenas y a los grupos empresarial e intelectual. De los conflictos o consensos entre estos estamentos, de sus estrategias, creaciones y de su capacidad operativa dependerá el porvenir de la sociedad nacional.

La desarticulación que venimos analizando demuestra que la organización de la sociedad peruana es ineficaz e injusta para sus mayorías. Esta organización, que no responde a un plan, se caracteriza, como venimos diciendo, por estar sustentada en estructuras rígidas y en el privilegio de una minoría dominante. La estructura económica, política y social del país responde a una forma centralizada y a motivaciones sin un equilibrio de valores correspondientes. Para mantenerlo y reforzarlo, la sociedad se desenvuelve y desarrolla dentro del mecanismo de dominación interna supeditado al externo.

Descrita a grandes rasgos una imagen de la sociedad peruana actual, referida a sus aspectos organizativos y estructurales, analicemos ahora los dos procesos dinámicos más importantes de cambios motivados por la presión demótica: las migraciones y la urbanización. Aun cuando ambos, estrechamente relacionados, no describen toda la problemática de los procesos de cambios que ocurren en el Perú, dan cuenta de hechos muy significativos.

La dinámica de los procesos de cambios de la sociedad actual se ve afectada por la explosión demográfica de las últimas décadas y por el efecto de demostración, que actúan tanto positiva como negativamente. La población económica activa, dentro de un mecanismo selectivo, migra en gran proporción del campo a la ciudad, lo rural se

hace presente en lo urbano, la provincia en las capitales, la concentración urbana es intensa y acelerada, la urbanización, que se desenvuelve lentamente, produce la mayor modernización de la sociedad pero se enfrenta al peligro de mantener sistemas tradicionales por la estructura del país. Las regiones de mayor crecimiento generan estímulos y favorecen las migraciones, la población de los lugares más apartados comienza a politizarse, cada vez a mayor ritmo las expectativas se multiplican, la educación aparece como el gran canal de ascenso y de mejora de niveles, la población campesina y el proletariado buscan nuevas posiciones, hay pues un creciente despertar en el país; pero, al mismo tiempo, los cambios en todos los casos se enfrentan a la rigidez de las estructuras de la sociedad nacional. No hay suficiente trabajo, la capacidad de consumo es débil, la industrialización incipiente, la sociedad campesina está en crisis o en proceso de descomposición, la tierra no está al alcance de los campesinos, grandes sectores no votan en las elecciones municipales ni nacionales, los instrumentos de trabajo pertenecen a los grupos de poder, etc. La dominación aparece así como imbatible. Las reformas se distorsionan, aminoran o esfuman. Las distancias entre grupos, en vez de acortarse se agrandan, porque los contrastes se acentúan y agudizan y la sociedad evoluciona inarmónica e inarticuladamente. Lo urbano, con sus matices conservador (dominante) y revolucionario (minoritario), difiere de lo rural, que ofrece múltiples grados de aculturación y tipificaciones locales. Prejuicios y estereotipos culturales aíslan a estos conjuntos, favorecen el predominio de mentalidades opuestas al cambio, mantienen la opresión y la dominación y sirven a los intereses de los grupos de poder a los que interesa mantener esta situación, al mismo tiempo que los conjuntos intermedios medran de la misma.

Los ritmos del conjunto rural, del urbano y de la sociedad nacional tienen nuevas significaciones, especialmente desde la última década. El mundo rural busca acabar con su marginación y espontáneamente emerge utilizando los más variados y complejos mecanismos. En su empeño está favorecido por la revolución mundial de la técnica, el progreso de las comunicaciones, por la educación, la sindicalización y politización, los que le abren canales de participación. Situaciones que no son nuevas sino que han acelerado su ritmo. Pero estructuralmente sigue dominada por el ritmo del mundo urbano que al final tiene el control. El valle del Mantaro se explica por Huancayo, como toda la región de Ayacucho, Huancavelica o Cuzco, por sus ciudades capitales. La ciudad de Ica explica el valle de Ica, etc. Su ritmo domina ampliamente al mundo rural. A su vez lo urba- no aparece supeditado, controlado y dominado por Lima, que imprime la tónica general. Los dos ritmos que se encuentran en Lima, y que caracterizan

a la sociedad nacional, dependen del ritmo de la sociedad dominante y del juego mundial de estrategias por la dominación.

En este clima el fenómeno social de la migración alcanza relieve importante porque refleja la crisis, los cambios espontáneos y la dominación. Todavía no ha sido objeto de un estudio sistemático cuantitativo, pero puede apreciarse su magnitud global a través de las cifras censales, y de los estudios parciales de carácter estimativo que permiten determinar sus principales características. Intentaremos ofrecer algunas de ellas.

Las corrientes migratorias tienen una dinámica que reviste formas diversas. En unos casos opera en forma radial, en torno a una unidad geográfica, social y cultural, un valle, una meseta, una microregión; en otros casos una forma longitudinal, a lo largo de la costa o de un valle; y por último en forma transversal de sierra a costa, de costa a selva, de costa norte a selva norte o de sierra norte a costa norte, por ejemplo. En términos generales el proceso migratorio nacional se organiza en forma de una compleja red circulatoria que desemboca finalmente en un gran reservorio central, que es Lima.

Todas las migraciones no son necesariamente del campo a la ciudad, sino que también hay migraciones menores de ciudad a ciudad, favoreciendo pocos centros de acumulación preferencial, de los cuales Lima es el preponderante y Chimbote el caso más espectacular. Es posible, en general, reconocer cinco tendencias predominantes: 1) La migración de todos los lugares hacia Lima y que afecta a todos los estratos sociales; 2) Los movimientos masivos de sierra a costa, en forma temporal o permanente y cuyo proceso afecta también a todos los estratos sociales, predominando la migración a las ciudades y produciendo diferentes formas de acomodo y aculturación; 3) Los movimientos migratorios a lo largo de la costa, de pequeños caseríos a los pueblos o ciudades cercanas, de núcleos urbanos menores a mayores, de pequeñas y grandes ciudades a Lima y en general de lo rural a lo urbano; 4) Las intensas y fluidas migraciones a lo largo de los grandes valles andinos, Mantaro, Urubamba, Callejón de Huaylas, Cajamarca, y de los menores costeños tales como Chira, Paramonga, Huaura, Chancay, Cañete y en torno a los altiplanos del lago Titicaca y de Pasco; y 5) Las migraciones de colonización a la ceja de selva, de costa y de sierra, en las que participan grupos rurales y urbanos.

Tales migraciones no obedecen simplemente a una insuficiencia del campo, aunque ésta sea una de sus principales causas, sino que es también motivada por el atractivo de la urbe y concretamente por las facilidades que ella ofrece. Esta no es, sin embargo, una motivación general. Muestras parciales realizadas en diversas ciudades indican la gama variada de motivaciones entre las que figuran la educación de

los hijos, los atractivos frívolos de la ciudad, la aspiración de ascenso, los conflictos familiares, los reclutamientos, etc. Gama que no puede ser cuantificada por la insuficiencia numérica de los da- tos disponibles y por la falta de correlación entre ellos.

Es evidente que las causas fundamentales de esta migración son cuatro: 1) La explosión demográfica; 2) La rigidez de los sistemas de tenencia de tierra y el empobrecimiento de la tierra agrícola; 3) El efecto de demostración que se hace cada día más activo por la ampliación de los medios de difusión de masas, especialmente la radio que alcanza a los sectores analfabetos y por la influencia de la ampliación de la red de caminos; y 4) La descomposición de la sociedad rural.

La migración no es sino uno de los efectos de estas causas básicas. Al lado de ella, la otra gran corriente que desencadena este fenómeno de desequilibrio son las crecientes presiones de los campesinos por nuevas tierras de cultivo. Estas últimas se han incrementado sin duda por tres fenómenos concurrentes: a) La agitación política, en cuya acción figura la influencia masiva de dos recientes campañas electorales nacionales, en las que todos los partidos han buscado sistemáticamente el apoyo del voto campesino y ofrecido una rápida reforma agraria si llegaban al poder; b) Las campañas de colonización, llevadas a cabo por los grupos conservadores intentando rehuir la reforma agraria y que propalaban como base de su campaña la especie de la insuficiencia de la tierra agrícola peruana disponible en la costa y en la sierra. Situación que las cifras preliminares del censo de 1961 han puesto en tela de juicio, pues se trata, según parece, no tanto de una falta absoluta de tierras cultivables, cuanto de una política sistemática de abandono de tierras antes cultivadas. Ante estas evidencias los grupos reaccionarios del país han presionado sobre las autoridades públicas logrando el ajuste de las cifras censales a niveles más modestos; c) La expansión sistemática de los latifundios sobre las tierras de los campesinos y los primeros logros, aunque débiles y caóticos, de la llamada Reforma Agraria.

Los efectos de los procesos migratorios en las comunidades y centros poblados de menor importancia determinan dos situaciones que debemos considerar:

a. La crisis de la sociedad campesina tradicional manifiesta en la alteración de los patrones culturales, fenómeno de causación cultural, pues la migración se origina en ellos, pero a su vez incide en agravarlos por el enriquecimiento de las comunicaciones con la ciudad, derivadas de las relaciones familiares de los migrantes. Crisis también manifiesta en la modificación de la estructura demográfica de las comunidades debida a la emi-

gración selectiva de los adolescentes y adultos jóvenes. La intensidad de las migraciones es muy fuerte en los últimos años; hay departamentos serranos que en los últimos 20 años han visto salir la cuarta parte de su población y comunidades de indígenas, como Huayopampa y Pacaraos, en las cuales casi el 50% de los allí nacidos vive ahora fuera de ellas. Los departamentos de Ayacucho, Ancash, Ica y Piura tienen los más altos índices de migración. Situaciones que se reflejan igualmente en los conflictos y nuevo tipo de relaciones existentes entre la sociedad rural y la urbana manifestados como consecuencia y reacción de las situaciones anteriores.

b. La ruralización de los pequeños centros poblados que se produce porque de sus componentes unos migran a las grandes ciudades y otros migran al campo al perder cohesión el grupo y, en consecuencia, se reducen las oportunidades de trabajo remunerado. Al mismo tiempo, la vida urbana de estos centros se limita a una función de mercado de abastecimiento de la masa de campesinos, con lo cual la cultura rural invade el primitivo centro poblado. Este fenómeno sucede en áreas de Puno, Cajamarca, Ancash y en algunos valles costeños.

El efecto de los procesos migratorios en las ciudades es otro. Es más complejo y plantea problemas de diversa índole. El fenómeno de la aglomeración, preferentemente en el cinturón notorio de miseria de las barriadas, determina situaciones de insuficiencia y necesaria extensión de los servicios (agua, transporte, cloacas, escuelas, etc.) y crea problemas sociales que se originan en el contraste entre los sectores miserables, los normales y los opulentos de la ciudad. Además, el crecimiento mismo de la ciudad plantea problemas de concentración e insuficiencia en los diversos servicios (redes de comunicaciones urbanas), complicación que se agrava por la estrechez y lenta modificación de las estructuras básicas de la ciudad. La aglomeración ocasiona, también, nuevos problemas en los sistemas de abastecimiento al modificar permanentemente la escala de la ciudad por su crecimiento demográfico, es decir que necesita nuevos mercados y al expandirse éstos, afectan a los mercados de otras ciudades por la falta de elasticidad de sus mercados tradicionales. En este mecanismo Lima concentra las mayores exigencias y ventajas. Al acaparar los principales productos encarece en un proceso en cadena la vida en todas las ciudades del Perú.

La presión por el empleo es otra de las consecuencias de la migración a las ciudades. El crecimiento acelerado de la población urbana

no tiene la contrapartida de un crecimiento en la misma proporción de las posibilidades de ocupación.

Últimamente se ha evidenciado que ni la industria moderna ni la pesquería las ofrecen en volumen suficiente. Las consecuencias son múltiples: de un lado, el traslado del desempleo rural a la ciudad, característico de los países subdesarrollados, trae consigo una presión insatisfecha por trabajo que contribuye a mantener bajos los niveles de remuneración de la clase obrera y, por otro lado, se traduce en proliferación de las profesiones especulativas y otras innecesarias y en el incremento de las profesiones inconfesables. La falta de remuneración que trae como consecuencia el margen de campesinos desarraigados que no adquieren empleo o sólo lo adquieren precario, fuerza de otro lado el trabajo de los niños para complementar los ingresos familiares y aún más a la explotación sistemática de la mendicidad infantil, y las mujeres que no logran emplearse en las fábricas constituyen una permanente oferta de servicios domésticos, que hace éstos asequibles no sólo a las clases pudientes sino a los estratos más bajos de las clases medias y a los estratos más altos de las clases obreras. Parece anecdótico que en las barriadas limeñas haya familias que habitan en casas de esteras y que contraten los servicios de cocineras y nodrizas serranas. Otro efecto de esta situación, vinculado con el crecimiento de las ocupaciones inconfesables, es el incremento de la delincuencia, especialmente infantil y juvenil, y de la prostitución.

Por otro lado, esta migración masiva hacia la ciudad plantea en los migrantes agudos problemas de adaptación que se resumen fundamentalmente en dos aspectos: adaptación a la cultura urbana con sus exigencias de tiempo, higiene, de intensidad y variedad de relaciones, de habitación, etc., proceso en el que influye negativamente la despersonalización en las relaciones; y en la desaparición de los sistemas tradicionales comunitarios de seguridad, que en buena parte no son reemplazados por los sistemas institucionalizados de seguridad social, a los que no tienen acceso por no disponer de trabajo estable.

Los sectores que logran ingresar al trabajo industrial o que ejercen actividades de tipo artesanal plantean el problema de la calificación y de adaptación al trabajo mecanizado. Sin embargo, éste es un punto que ha sido exagerado. Es evidente que los campesinos analfabetos no pueden adquirir de la noche a la mañana la preparación teórica necesaria para desempeñar ciertas labores y de que el campesino al ponerse en contacto con el trabajo industrial sufre impactos psicológicos que pueden originar agudas alteraciones en su equilibrio psicosocial.

En este choque con la cultura urbana industrial se produce, por estas causas, un agudo desequilibrio. De una parte, en la operatividad

del trabajador y su nivel cultural y, de otro lado, entre su adaptación pragmática a este trabajo y su adaptación al medio social. La consecuencia se traduce en la inestabilidad emocional, dominante en estos grupos, lo que unido a la ruptura de los patrones tradicionales desemboca en situaciones de permeabilidad a la agitación demagógica y en desajustes familiares.

La ruralización de la cultura urbana es el reverso de estos problemas. Los síntomas más visibles son el cambio del rostro cultural urbano por la aparición de rasgos y símbolos de cultura tradicional; por ejemplo, la popularización del folklore campesino, especialmente andino que, rompiendo los prejuicios, penetra hasta las más altas capas de la sociedad; y también el trasplante de valores y patrones de la sociedad campesina al proletariado de la ciudad. El más importante de estos aportes es la generalización de los hábitos cooperativos comunitarios, visibles sobre todo en los tipos de organización de las barriadas. Los rasgos que denotan la presencia de la provincia en Lima son los coliseos y la música folklórica, las asociaciones y los clubes de provincianos, los programas radiales en quechua y la difusión creciente de la música serrana en radio y televisión, los vestidos típicos serranos en las calles limeñas, los parques de Lima, la "parada" o mercado mayorista, invadidos los domingos por los provincianos, la inclusión de noticias de provincias en los diarios, etc.

Otro de los procesos de cambio más importantes que afectan a la sociedad urbana en especial y, como consecuencia, a la sociedad nacional, es el fenómeno de la urbanización, es decir el predominio y fuerza creciente de lo urbano en la sociedad total; predominio que significa, en primer lugar, una aceptación y difusión de lo urbano y en su aspecto espacial la concentración urbana rápida, el desarrollo de las ciudades, en especial de la capital, hecho por otra parte que en mayor o menor grado y escala, ocurre en nivel casi mundial. Lima tiende a ser el modelo o parámetro de la cultura y sociedad y como consecuencia vivir en ella constituye la meta de muchas aspiraciones. Este fenómeno, como hemos dicho, significa que en el Perú la dominación interna se da en relación con un solo centro urbano. Por otra parte, los logros modernos de la ciencia y técnica y la tendencia universal hacia la homogeneidad tienen en Lima su punto de apoyo, de aceptación y de difusión. Esta situación determina que el proceso de urbanización acentúe y vigorice la dominación de la cultura occidental.

Aunque diferenciadas por la escala, las otras ciudades del país funcionan también dentro de este mecanismo, por eso es posible afirmar que la urbanización en el Perú, por la índole histórica de su proceso, constituye un agente vital de cambios espontáneos positivos, y

condiciona que las ciudades sean ejes de poder y de actitudes de renovación, que conducen a la alteración de la fisonomía del país.

La urbanización dentro de la situación actual del Perú, de acuerdo a las recientes interpretaciones que de ella se han formulado, constituye un proceso complejo que va mucho más allá del aspecto puramente cuantitativo y físico; debe ser considerado como parte del problema estructural de la sociedad nacional y como tal es un hecho social que acentúa y favorece la dominación externa y robustece la dominación interna. La universalización de la cultura que sigue un ritmo acelerado tie- ne en la ciudad su foco de creación, difusión y recepción. Ciclo total que sólo ocurre en las grandes ciudades de los países desarrollados. En las otras, que son la gran mayoría, el ciclo sólo cubre la parte receptiva, lo que se debe a los problemas estructurales propios de toda sociedad subdesarrollada que condicionan la dominación; y como se está frente a una situación mundial de lucha hegemónica, lo urbano mundial dominante irradia sus logros y creaciones, así como sus respectivas políticas a través de las ciudades. La sociedad peruana que gira dentro de la órbita de una potencia hegemónica, al urbanizarse tan aceleradamente ve acentuada su dominación dentro del patrón de las representativas del de- sarrollo capitalista. Este proceso tiene ahora más fuerza, intensidad y modalidades que en tiempos pasados, a pesar de que se mueve dentro del mismo tipo de estructura u ordenamiento organizado en el siglo XVI.

Lo específico del caso peruano, como venimos describiendo, es que quienes migran presentan tremendos contrastes, fruto de su propio desarrollo histórico. Por ejemplo, a Chiclayo o Trujillo llega un aguaruna, solo o con su familia, es decir un selvático; llega también un vecino de Catacaos, Virú o Moche, o sea un campesino costeño, o bien un campesino andino de Bambamarca, Otuzco o Ayabaca; y hace lo mismo un comunero de cualquiera de las comunidades indígenas del Callejón de Huaylas. Igualmente llegan familias pertenecientes a las clases altas de las provincias de La Libertad, Lambayeque y sobre todo de Cajamarca, que fácilmente se adaptan a la vida urbana, mientras que los campesinos conservan sus comportamientos, valores y actitudes tradicionales e influyen en el modelo urbano occidental. En el caso de Lima, cuya influencia irradia a todo el país, los contrastes son aún más notables. En resumen, el conjunto de migrantes exhibe diferencias culturales y sociales. En volumen predominan los del mundo rural, que a su vez exhiben bajos niveles, pobreza e ignorancia.

Como ya se ha dicho, la población migrante que busca la ciudad que le es próxima, y preferentemente Lima, es muy heterogénea. Llama la atención la pluralidad de situaciones sociales y culturales que exhibe. Un campesino negro de Chimbote, San Luis de Cañete o Auca-

llama es distinto de un indígena de Taquile, o de un comunero de Tupe o Pacaraos, y unos y otros lo son de un selvático shapra, aguaruna o huambisa. Al lado de esta diferenciación por tipos sociales se da la diferenciación que resulta de la procedencia de los diversos sistemas rurales, cada uno de los cuales tiene su trasfondo histórico que los explica. El migrante comunero, por ejemplo, en unas comunidades de indígenas es un hombre rico, con poder, en otras es un hombre pobre, miserable, un mantenedor de tradiciones agrícolas que se enfrenta con recursos rudimentarios al medio vertical, o un creador artístico de calidad. Es decir, el migrante comunero representa la pluralidad de situaciones del sistema de comunidades, nos descubre lo heterogéneo que es su mundo, conforme lo vienen demostrando los estudios etnológicos. El sistema de comunidades de indígenas ofrece, pues, diversos grados de desarrollo e integración al extremo que es difícil percibir sus rasgos genéricos; lo que lleva a definiciones incompletas o reducidas al señalar sólo situaciones destacadas o polares y, por lo tanto, a ofrecer falsas visiones o interpretaciones. Similar situación ocurre con el sistema de haciendas.

Dentro de estas circunstancias el crecimiento de Lima se produce con un ritmo y una intensidad inalterablemente crecientes y la ciudad constituye un verdadero mosaico social y cultural. En estas condiciones, además de servir de pivote a la dominación externa y de punto de acceso a las nuevas manifestaciones de la cultura occidental, se ve notablemente afectada por los procesos de cambios internos que se operan tanto a nivel rural como urbano. Es eje y centro de poder, favorece el sistema de dominación de la élite nacional y la marginación de fuertes conjuntos de población.

Por otro lado, la presión creciente de migrantes en las ciudades tiene, dentro de la situación de subdesarrollo del Perú, un aspecto positivo ya que favorece la toma de conciencia de pertenecer a una sociedad nacional. La urbanización con sus serias consecuencias físicas, sociales y culturales, actúa como agente positivo de modernización, de desarrollo de sentimientos de legitimidad y de integración nacional.

La sociedad rural en este nuevo orden no representa ningún papel significativo o de decisión y participación en los cambios del proceso actual peruano, por crisis de su propia dinámica interna. Es una sociedad dominada y dependiente a pesar de las serias modificaciones que sufre. El comunero de Virú, por ejemplo, no ha mejorado su situación en los últimos años (fue estudiado en 1946 y 1947 y nuevamente visitamos el área en 1966). Su dependencia y capacidad de organización son similares a las de hace 20 años. La hacienda que la rodea la absorbe cada vez más fuertemente, la hace más vulnerable,

más sumisa, más servicial; el paternalismo con nuevos ingredientes o cuñas sigue perenne. Igual ejemplo tenemos en la comunidad de indígenas de Tupe o Huarochirí, que estudiamos en 1947 y 1951. Taquile en el Lago Titicaca dio el gran salto, porque sus habitantes indígenas monolingües quechuas, lograron adquirir las tierras de cultivo, comprándolas a los hacendados puneños con esfuerzo y estoicismo. Han conseguido la propiedad de las tierras de la isla pero, al final de un largo proceso, un líder indígena resulta dueño de más del 60% de las tierras y muchos de los isleños le sirven como peones, colonos y, en el mejor de los casos, como arrendatarios. Aparece así un nuevo tipo social indígena que sustituye al gamonal, al dueño o patrón, al misti, es decir, que se sigue el derrotero de la sociedad nacional porque otra salida no es posible. La rigidez del sistema, la estructura u ordenamiento de la sociedad, no permite otro camino. Los comuneros de Pucará reunieron dinero y compraron una hacienda con "indios" como colonos. La crisis de la sociedad rural siempre aparece determinada por el interés de la ciudad, de sus élites, de grupos que responden a la organización que sigue el país subdesarrollado. Ni la confederación de comunidades, ni los sindicatos, ni los partidos políticos todavía han contribuido a superar su situación. La sociedad rural en estas condiciones no ha creado mecanismos propios, eficaces para dialogar con la sociedad urbana y nacional.

No obstante ser la ciudad eje y origen de los cambios y el medio rural dependiente y dominado, los movimientos migratorios espontáneos que ocurren con un ritmo sorprendente en la última década presentan un aspecto positivo porque favorece la reducción de las distancias sociales, posibilita la emergencia de sectores cada vez más numerosos y, además, estos movimientos migratorios, dada la estrecha relación que permanece entre los migrantes y sus lugares de origen, condicionan una modificación paulatina y constante del mismo medio rural. Así, la castellanización ocurrida en estos cinco últimos años es notable aunque se carezca de estadísticas. Otro ejemplo está dado por la tesonera lucha de las comunidades de indígenas por lograr escuelas primarias completas y casi el 80% de las más de 1.700 reconocidas lo han logrado. Sin embargo, cabe aclarar que este anhelo es ya antiguo. En la actualidad la nueva tendencia es la creación de colegios secundarios, lo que ya muchas han conseguido. Es de suponer que en la década de 1970 a 1980 la mayoría lo logre. Asimismo es notable en ellas la lucha por los servicios básicos (agua, desagüe, energía eléctrica) al punto que se pueda considerar como una medida de su desarrollo la obtención y logro de los mismos.

Las vías de comunicación y en general el efecto de demostración acercan al mundo urbano y a los pueblos y caseríos más apartados,

produciendo en ellos cambios internos y favoreciendo la participación de millones de campesinos. Por todo esto afirmamos que la migración múltiple y diversificada constituye un agente espontáneo positivo de los cambios que actualmente afectan a la sociedad rural. Culturalmente, la presencia de grupos contrastados y heterogéneos afianza y determina con rasgos singulares la personalidad del Perú, le da su tinte peculiar. Los migrantes rurales en otro sentido deshispanizan las ciudades. Este sería el impacto de lo rural en lo urbano, lo que en el Perú tiene mucha importancia por su trasfondo histórico y por sus proyecciones integradoras.

Por último, así como el Perú, como sociedad total, ofrece una particularidad fruto de su proceso histórico, que lo diferencia de otros países latinoamericanos, las diferentes regiones nacionales tienen su propio dinamismo, existiendo una relación directa entre la región y el grado de desarrollo. Los mismos elementos o factores de cambios al incidir sobre regiones diferentes obtienen diferentes resultados. La urbanización y su concomitante la modernización en el valle del Mantaro y en la costa norte, regiones dinámicas, produce diferentes efectos y soluciones a los que se logran, por ejemplo, en el valle del Urubamba o meseta del lago Titicaca, regiones marginadas.

Al concluir este ensayo cabe reiterar que estas dos tendencias buscan romper la desarticulación, reducir los desarrollos desiguales y la pluralidad de situaciones sociales y culturales, incrementar la participación y alterar sistemas. Migración y urbanización íntimamente ligadas producen un nuevo tipo de movilidad social. La tendencia actual, dentro de la situación que hemos descrito, es el acortamiento de distancias sociales entre los conjuntos plurales que conforman el Perú. Al contar con más población participante el país comienza a actuar con mayores recursos humanos y, al mismo tiempo, a satisfacer necesidades crecientes y a distribuir en más amplia escala los recursos sociales, culturales y económicos. El sistema armónico estructural de dominación colonial, vigente hasta principios de este siglo, caracterizado por relaciones entre una élite dominante y el resto dominado a través de relaciones radiales o verticales, está alterado notoriamente desde 1950 por la heterogeneidad y disociación de los grupos de poder y por la concurrencia de los nuevos factores y agentes de cambios. La educación y el efecto de demostración en general alteran el sistema y lo hacen inarmónico, incompatible con la situación actual porque la diferenciación del poder aparece como más democrática, en su sentido estricto, y porque hay mayor participación de diferentes grupos. Estamos en presencia de una expansión de la cúspide de la pirámide de poder, la cual como hemos expuesto, está compuesta por un conglomerado de grupos de poder conflictivos y desarticulados a su vez.

Habría que pensar en las consecuencias de este proceso, que puede generar conflictos o favorecer cambios.

Estas circunstancias aunadas al fuerte ritmo de movimiento de la población agravan la actual situación peruana. El Estado no está capacitado para atender esta emergencia social y cultural creciente, ni la presión demótica. La estructura de poder aún heterogénea trata de mantener el *statu quo* y cede sólo en lo indispensable. La capacidad del país no le permite disponer de recursos necesarios para ofrecer servicios y atender las nuevas demandas; y como es un país subdesarrollado sin planes, ni metas, ni promociones y con una estructura de rígida dominación interna y externa la problemática peruana se presenta grave y crítica. La creciente incorporación de fuertes grupos marginados, el incremento de la población que crece a ritmo acelerado, el estancamiento global inarmónico, la pobreza, la rigidez de las clases sociales y el mantenimiento de la actual organización social del país, que ha demostrado ser ineficaz e irracional, preparan el clima adecuado para los futuros cambios radicales que el Perú deberá afrontar en las próximas décadas. De cómo enfrente esta situación irreversible dependerá el porvenir de la sociedad actual.

Julio Cotler

LA MECÁNICA DE LA DOMINACIÓN INTERNA Y DEL CAMBIO SOCIAL EN EL PERÚ*

EN EL PERÚ SE ENCUENTRA BASTANTE generalizada la imagen de que el país presenta dos versiones sociales muy diferentes y simultáneas o, para decirlo de otra manera, que la sociedad se caracteriza por su dualismo estructural. Esta imagen, ampliamente difundida, se basa en los contrastes socioculturales que se observan básicamente al nivel de la costa y de la sierra, las dos "regiones" de mayor importancia del país.

En la costa se concentran los sectores de la actividad económica de más alta productividad, tales como la pesca y la agricultura destinadas a la exportación, las manufacturas y los servicios financieros, con la consiguiente repercusión en el ingreso y en la movilidad ocupacional de sus pobladores. La costa, en 1961, contaba con el 47% de la población total y contribuía al ingreso nacional con el 61%, en tanto que en la sierra las proposiciones eran de 46% y 35% respectivamente.

Esta participación diferencial determinaba que en la costa el ingreso promedio por persona fuera 23% mayor al promedio nacional, mientras que en la sierra era 29% menor al mismo[1].

* Cotler, Julio 1968 "La mecánica de la dominación interna y del cambio social en el Perú" en Matos Mar, José et. al. *Perú problema: cinco ensayos* (Lima: Instituto de Estudios Peruanos).

1 Banco Central de Reserva, Cuentas Nacionales del Perú, 1950-1965 (Lima, 1966).

Para aquella fecha, el 69% de la población costeña residía en áreas urbanas, mientras que en la sierra lo hacía el 26% de su población; el 79% de la población costeña mayor de 15 años era alfabeta mientras que sólo lo era el 41% de la población serrana, dentro de ese grupo de edad[2], contribuyendo para que en 1966 el 69% de la población electoral correspondiera a los departamentos costeños mientras que sólo el 26% a los de la sierra.

En la costa se edita y se consume la mayor parte de los diarios, revistas y libros que se publican o se importan en el país. La mayoría de las estaciones de radio y de televisión se encuentran instaladas en la costa, de este modo, en 1966 sólo el 0,4% de los televisores existentes en el país se encontraban en dos ciudades de la sierra[3].

Todos estos factores conducen a que en la costa se manifieste una intensa comunicación intra y extrarregional, situación que —aunada a la temprana erradicación que hicieron los conquistadores españoles de las culturas autóctonas de esta región y la integración de la misma al mercado capitalista internacional, ocurrida a principios del siglo— contribuyera a la erradicación de las formas culturales indígenas, aculturando a la población en una variante de la cultura occidental-colonial, denominada "cultura criolla"[4].

Estas características han dado lugar al concepto que señala a la costa como una región en "desarrollo, modernizante, occidental", mientras que la sierra queda enmarcada como la región "subdesarrollada, tradicional, indígena".

En la sierra, con excepción de los centro mineros, la actividad predominante es la agropecuaria, caracterizada por su baja productividad, ocasionando así que una gran parte de su población no participe en el mercado interno sino en forma muy limitada y que resida en forma dispersa. Los limitados medios de acceso a la región serrana y las formas preindustriales de producción determinan que la comunicación interna y la aculturación sean precarias en la región, constituyéndose verdaderos bolsones que permiten la perduración de las lenguas quechua y aimara así como las formas de organización social tradicional a las que éstas se encuentran asociadas. En gran parte estos factores responderían al hecho de que en la sierra las inversiones públicas son seis veces menores a las que se realizan en la costa.

---

2 Censo Nacional, 1961.

3 J. Walter Thompson, Perfil del Mercado Peruano, mayo 1966.

4 Ozzie Sirnmons 1955 "The Criollo Outlook in the Mestizo Culture of Coastal Peru", en American Anthropologist, Vol. 57, pp. 107-117; Richard Morse 1964 "The Heritage of Latin America", en Louis Hartz, Founding of New Societies, Harcourt, Brace & World, pp. 123-177.

Mientras que en la costa se observa una relativa diversificación y movilidad ocupacional, conjuntamente con el desarrollo de formas "industriales" de producción y de propiedad, en la sierra las formas preindustriales son las predominantes, con excepción de los centros mineros que son empresas organizadas y dirigidas desde el exterior del país.

El sistema de tenencia de la tierra en la sierra, a diferencia de lo que ocurre en la costa, se caracteriza por el predominio de dos formas preindustriales de organización, las comunidades indígenas y los "latifundios".

Las primeras constituyen organizaciones corporativas basadas sobre lazos de parentesco que, al usufructuar tierras y agua en común, mantienen funciones político-religiosas y lazos de solidaridad interna. Los "latifundios", a su vez, se caracterizan por las formas "feudales" de las relaciones sociales y de la producción. Estos establecimientos, que hacen hincapié en criterios de adscripción, postulan el mantenimiento de formas sociales y culturales "arcaicas"[5].

La disparidad anotada entre la costa y la sierra es parcialmente cierta, en la medida que no discrimina las diferencias que se originan internamente en cada una de estas "regiones", y trata de hacer resaltar la existencia de un correlato entre una región geográfica y las formas de existencia socio- cultural.

Pero de toda suerte, esta imagen estereotipada sirve de fondo para conceptuar al país, tal como se dijo anteriormente, como presentando situaciones sociales muy contrastadas, lo que favorece el arraigo de una percepción del Perú en situación de "no integración" ya que la sierra en general estaría "al margen" del país, representado éste por la región costeña. Este concepto de falta de integración nacional ha llevado a algunos autores a percibir al país como un archipiélago social, o como una sociedad desarticulada, pluralista o heterogénea[6].

Es indudable la capacidad ilustrativa que tienen los conceptos de no integración, desarticulación, marginalidad, pluralismo, en tanto hacen resaltar las diferencias internas a través de diversos indicadores como los mencionados anteriormente. Pero es importante destacar que dichos conceptos soslayan las relaciones que de hecho existen entre las regiones y sus estratos sociales, en la medida que

---

5 New York Times, 27 de marzo de 1966.

6 José Matos Mar, "Idea y Diagnóstico del Perú. La pluralidad de situaciones sociales y culturales", Instituto de Estudios Peruanos, Serie Mesas Redondas y Conferencias, Nº 95, Lima, setiembre de 1966; Augusto Salazar Bondy, "La Cultura de la Dependencia", Instituto de Estudios Peruanos, Serie Mesas Redondas y Conferencias, Nº 98, Lima, octubre de 1966.

continúan siendo afectados, aunque en diferente medida, por un mismo proceso histórico.

Si bien sería inexacto decir que la población serrana no se encuentra incorporada a la vida del país, es necesario calificar dicha incorporación señalando que ella se destaca por encontrarse englobada dentro de un marco de relaciones sociales de dependencia. O para decirlo de otra manera, que los términos del intercambio social existente entre las dos regiones y sus respectivos sectores sociales resultan francamente desfavorables para la sierra, en tanto que su población no cuenta con la posibilidad de tener acceso a las oportunidades o a los recursos existentes en la sociedad global. La sierra, in toto, no es que se encuentre al margen de la sociedad, sino marginada por un sector de ella. Tal como lo dice Frank:[7]

> […] Esta población marginal o flotante, se encuentra en proceso o, de hecho, totalmente integrada a la sociedad, en una forma que perjudica su bienestar y las posibilidades de su desarrollo personal, marcando al sector económico, rural o sugieren que la sociedad latinoamericana no es una sociedad dual sino que tiene rasgos de una sociedad integrada en la que muchos de sus miembros no son marginales a ella, sino que por desgracia, se encuentran integrados a ella en una forma que perjudica sus intereses vitales.

Algunos autores han sugerido que así como las relaciones entre países desarrollados y subdesarrollados se plantean en términos de relaciones metropolitanas y coloniales, en razón de los términos del intercambio que suponen, igual analogía se puede establecer entre las regiones desarrolladas y subdesarrolladas de un mismo país[8]. Se podría agregar que sumándose a esta estratificación regional, en cada una de las regiones se producen relaciones de estratificación de la misma índole, que se pueden repetir sucesivamente, en forma arborescente. Es así como en las propias regiones sociales "desarrolladas" se observan, a su vez, sectores sociales metropolitanos y colonizados, que pueden tener, en conjunto, su propia zona de influencia convirtiéndose de esa suerte en sectores sociales metropolitanos de otros.

> La estructura esencial de las relaciones entre las metrópolis desarrolladas y la periferia subdesarrollada del mercado internacional,

---

7 Andrew G. Frank, "La participación popular en lo relativo a algunos objetivos económicos rurales", p. 7 (Ditto).

8 François Perroux, "Consideraciones en torno a la noción del polo de crecimiento", Cuadernos de la Sociedad Venezolana de Planificación, Nº 9, 1963, pp. 1-10; John Friedmann, Core Region Strategy as an Instrument of Development Policy, September 1966 (mimeo).

> aparece en el curso del desarrollo histórico de América Latina dentro del continente, dentro de cada uno de sus países y en forma interna dentro de sus regiones. Dentro de cada una de éstas se creó igualmente un centro metropolitano y su correspondiente periferia subdesarrollada. Al mismo tiempo estas metrópolis nacionales al igual que las metrópolis mundiales, mantienen una relación económica estructurada con sus respectivas provincias periféricas, que es una extensión de la relación entre las metrópolis internacionales y ella misma. En general la misma relación puede ser observada, a su vez, al nivel regional, cuyos centros comerciales se encuentran en una situación económica desventajosa de una periferia con respecto a las metrópolis nacionales e internacionales, pero que por su parte son metrópolis con respecto a su periferia rural. La relación metrópolis-periferia al nivel nacional, regional y en algunos casos sectorial, al igual que en el nivel internacional, presenta, tanto en el pasado como en el presente, las mismas características de transferencia de capital de la periferia a la metrópolis y una determinación esencial del destino de la periferia por la metrópolis"[9]

Es así como Stavenhagen al criticar el enunciado de sociedades dualistas para América Latina, apunta que las regiones "desarrolladas" de estos países han logrado dicho estadio en base a la explotación de las áreas subdesarrolladas: "Las regiones subdesarrolladas de nuestros países juegan el papel de colonias internas y en lugar de plantear el problema de los países de América Latina en términos de dualismo, convendría mejor hablar de colonialismo interno"[10]. En el mismo sentido, el encargado por el alcalde de Nueva York para la rehabilitación de Harlem, declaraba que "Harlem tiene muchos de los rasgos de los países subdesarrollados… la similaridad fundamental de Harlem con un país subdesarrollado consiste en que sus pobladores no controlan la economía del área y por lo tanto la mayor parte del ingreso generado internamente es exportado, así como son foráneas las inversiones que se realizan en el área"[11].

Ahora bien, diversos autores[12] han intentado presentar el estado de privación en que se encuentran los sectores indígenas de

---

9 A. G. Frank, op. cit., p. 10.

10 Rodolfo Stavenhagen, "7 théses erronées sur l' Amerique latine", en Partisans, Nº 9 26-27, p. 4.

11 New York Times, diciembre 11, 1966.

12 F. Bourricaud, "Changements a Puno. Etude de Sociologie Andine", en Institute des Hautes Etudes de l'Amerique La Tine; P. Gonzales Casanova, "Sociedad Plural, Colonialismo Interno y Desarrollo", en América Latina, Año 6, Nº 93, 1963, pp. 15-32; R. Stavenhagen, "Clases, Colonialismo y aculturación. Ensayo sobre un sistema de relaciones interétnicas en Mesoamérica", en América Latina, Año 6, Nº 94, 1963, pp. 63-104.

Latinoamérica, sea en la región en relación al elemento superior inmediato, el ladino o el mestizo. Así, Bourricaud refiere el estatus indígena en relación a la dependencia que sufre del mestizo; Stavenhagen y Gonzales Casanova, por su parte, definen la situación del indígena como el de una clase colonizada o "lumpenproletarizada" por los ladinos.

Wolf[13] señala que la "marginalidad" de las comunidades centroamericanas es el resultado de la evasión de los indígenas a entrar en relación con los ladinos en tanto ella supondría formas de dominación. Bourricaud[14], por su parte, nos define a la comunidad, en última instancia, como un ámbito que es ajeno al mestizo. La publicación del "Plan Regional para el Desarrollo del Sur del Perú"[15], menciona que "los indígenas... más bien parecen que han conducido, en muchos casos, una guerra de agotamiento consistente en la resistencia pasiva, o de retiro a las áreas donde hay un mínimo contacto con las clases superiores".

Estos autores han procurado explicar las relaciones que se observan en una región periférica entre el estrato social metropolitano y el periférico del mismo, sin explicar de qué suerte esta situación se encuentra engarzada con la región metropolitana y sus diferentes sectores sociales. En otras palabras, cabría preguntarse si, tal como lo afirman entre otros Bourricaud y el Plan del Sur, el mestizo de Puno es el elemento dominante en esa circunscripción, ¿en qué medida su situación se encuentra sostenida y al mismo tiempo dependiente de la zona y los estratos sociales metropolitanos, radicados en la región costeña? y de darse esas relaciones, ¿cuáles son los mecanismos que les dan a los mestizos esa vigencia regional; qué consecuencias acarrea dicha situación al sistema social en su conjunto y a los elementos periféricos de la costa?

El objetivo que este trabajo persigue es ofrecer algunas respuestas tentativas a esas preguntas, dentro del contexto peruano, sobre la base de fuentes bibliográficas y en algunos casos de fuentes primarias, a fin de ilustrar los supuestos que tratará de desarrollar.

1. INDIOS Y MESTIZOS

Bourricaud caracteriza a los indígenas y a los mestizos como constituyendo grupos socioculturales con atributos particulares a cada uno de ellos, y presentando de esa suerte una línea de casta. Estos atribu-

---

13 E. WoIf, "Corporate Peasant Communities in Mesoamérica and Java", Southwestern Journal of Anthropology, Vol. 13, spring 1957

14 F. Bourricaud, op. cit.

15 Plan Regional para el Desarrollo del Sur del Perú, Vol. V. PS/B/9, p. 20, 1959, de ahora en adelante se referirá como Plan del Sur.

tos estarían referidos a rasgos tales como idioma, lugar de residencia, consumo, ocupación, así como el prestigio de la misma. Así, el indígena sólo habla quechua o aimara, siempre se encuentra vinculado a las áreas rurales, tiene un estilo distintivo de consumo (que en general se caracteriza por su reducida vinculación con el mercado); siempre es pastor o agricultor, es decir que ocupa las posiciones de menor prestigio social. El mestizo, por el contrario, siempre habla castellano además de dominar alguna lengua aborigen; reside o tiene vinculaciones con las áreas urbanas, su consumo se encuentra vinculado al mercado, y nunca es pastor o peón.

> Nadie clasificará a un abogado o un médico en el grupo indígena, ni tampoco a un oficial del ejército o de la policía. . . las ocupaciones que no requieren instrucción previa son consideradas exclusivas de los indígenas. . . inversamente podemos decir que la cualidad de blanco o de misti no es compatible con el ejercicio de ciertas actividades. El peón de hacienda siempre es un indio. A su vez, el misti, aun el de más baja condición, ejercerá una posición que le confiera un mínimo de autoridad: será al menos guardián o rodeante. Si cae en la condición de peón, de golpe caerá en la situación de indio… podemos decir sin mucho riesgo a equivocarnos que el indígena no ejerce nunca una ocupación que goce de alto prestigio..."[16]

Asimismo el Plan del Sur menciona que "En Puno en la actualidad existe una dicotomía algo pronunciada entre la masa mayor (85%) de la población que vive en áreas rurales, habla un idioma indígena, hace trabajo y la sociedad urbana dominante de tres clases intermedias que participan en diferentes grados en la economía y cultura peruana"[17].

Pero, tal como señalan estos autores, dentro del grupo indígena se observan diferencias internas, si se considera el marco institucional dentro del que se ubica el estatus indígena. Si bien siempre el indígena es pastor o agricultor, estas actividades pueden desarrollarse dentro de la hacienda o de la comunidad indígena, que definen diferentes estructuras de control social en la relación mestizo-indio.

Por otro lado, entre los mestizos se observan diferentes gradaciones sociales, basadas en criterios de clase, como educación, ocupación, prestigio ocupacional, ingreso, lugar de residencia, etc., pero siempre tienen un elemento común: la dominación a la cual someten al campesino indígena. Las distinciones que se observan entre indios

16 F. Bourricaud, op. cit., p. 17

17 Plan del Sur, PS/B/9, p. 13.

y mestizos, son por lo tanto de carácter discontinuo, desde que estos sectores a pesar de las diferencias que internamente puedan presentar, se caracterizan por cuanto siempre el indio, colono o comunero, se encuentra subordinado al mestizo.

La región denominada corrientemente como la "mancha india", comprendida por los departamentos de Ancash, Apurimac, Ayacucho, Cuzco, Huancavelica y Puno, en 1961 albergaba al 29% de la población total del país; de este porcentaje el 87% de los mayores de cinco años se comunicaba en una lengua indígena. La estructura de la ocupación de la región se destacaba porque el 69% de la población económicamente activa se dedicaba a actividades agropecuarias, mientras que el promedio, en el resto del país, dedicado a estas ocupaciones era de 42%.

Estas condiciones ocupacionales suponen obviamente una reducida diversificación y repercuten en el ingreso promedio de los pobladores del área, inferior en un 39% al promedio nacional y 36% inferior al promedio del ingreso del resto del país.

La actividad agropecuaria se encontraba enmarcada por una estructura de la propiedad caracterizada, por un lado, por una alta concentración de la tierra en manos de unos pocos propietarios, y una intensa fragmentación de la mayoría de las unidades productivas, por el otro lado, situación que no se diferencia en forma notable con la que existe en el resto del país.

Cuadro Nº 9

Distribución de la propiedad de la tierra en la "mancha india" y en el resto del país

	MANCHA INDIA		RESTO DEL PAÍS	
Hectáreas	*Unidades Productivas %*	*Has. (%)*	*Unidades Productivas %*	*Has. (%)*
0-4	87.5	7.8	79.3	5.8
5-9	6.6	2.7	11.4	3.3
10-19	2.5	2.0	4.6	2.9
20-99	1.9	4.6	3.5	6.2
100 - 499	0.5	8.5	0.7	7.2
500 - +	0.4	60.7	0.2	65.4
Comunidades	0.03	13.1	0.03	8.8
	99.43	**99.4**	**99.73**	**99.6**

Fuente: Primer Censo Nacional Agropecuario (Lima, 1961).

LAS HACIENDAS

Las haciendas de esta región se dedican en forma preponderante al pasteaje de lanares y en forma com- plementaria a las labores agrícolas. Mientras la lana se destina preferentemente al mercado internacional, la carne de ovino se dirige a las ciudades más importantes del país. La producción agrícola pareciera estar destinada principalmente al consumo local o a circuitos comerciales limitados. En algunos casos, sin embargo, esta última tiene una función esencial, especialmente en los casos de las haciendas situadas en los valles subtro- picales, donde el cultivo de la coca y la caña de azúcar, para la producción de aguardiente, se destinan al consumo de los indígenas, mientras que el café y el té se dirigen al mercado internacional.

La abundancia de mano de obra existente en la zona, desposeída de tierra o minifundista, favorece —entre otras causas que serán tratadas posteriormente— que sea un factor de la producción relativamente barato, utilizado en forma intensiva con la correspondiente baja capitalización. Esta abundancia de la mano de obra, por otra parte, explica que las reinversiones se destinen en forma predominante al aumento de la producción y no al incremento de la productividad de la mano de obra.

Esta estructura de la propiedad y de la producción da lugar a que la población resida, en su mayor parte, en forma dispersa —especialmente en las zonas de hacienda— y que en el área existan pocos centros poblados de importancia. Así en 1961 en la región había seis ciudades mayores de 20.000 habitantes que albergaban al 6% de su población total, mientras que el 87% residía en centros menores de 2.000 habitantes, a diferencia del promedio del resto del país que era de 31% y 60%, respectivamente[18].

Las condiciones de la estructura de la propiedad y de la producción, asociadas a la alta dispersión de la población y la falta de diversificación ocupacional, parecen favorecer las relaciones que existen entre los sectores sociales mestizos e indios en la medida que el sistema no permite alternativas distintas a los del sistema de hacienda.[19]

---

18 Censo Nacional de Población, Tomo 1, 1961.

19 Algunas descripciones del sistema de hacienda en el área se encuentran entre otras en F. Bourricaud, Changements a Puno, op. cit.; o Carlos Ferdinand Cuadros y Villena, "El Arriendo y la Reforma Agraria en la provincia de La Convención", Fórum sobre desarrollo económico, Sociedad de Ingenieros del Perú, pp. 61-99 (1966); Gustavo Palacios P., "Relaciones de trabajo entre el patrón y los colonos en los fundos de la provincia de Paucartambo", Revista Universitaria del Cuzco, Año XLVI, Nº 9 112, 1957, pp. 174-222; Mario Vázquez, "La Antropología Cultural y nuestro problema del indio", Perú Indígena, 11, pp. 5-6, junio 1952; Ibíd., Hacienda, Peonaje y Servidumbre en los Andes Peruanos, Editorial Estudios Andinos, Lima, 1961.

La mano de obra indígena desposeída de tierra se afinca en las haciendas de la región a través de una forma peculiar de "enganche" generalmente denominado "colonato". El colonato supone que el propietario mestizo ofrece en usufructo indefinido una parcela de tierra o de pastizales al trabajador indígena a condición de que éste le retribuya con ciertas "obligaciones". La retribución que debe prestar el indígena es variada: trabajar gratuitamente las tierras de la hacienda durante un número de días a la semana, pastear los animales de la misma, prestar servicios domésticos en la casa-hacienda o en la residencia urbana del propietario, venderle a éste y al precio que como patrón establece, los excedentes que pueda lograr el colono-indígena, etc. En el caso de los trabajadores de los valles subtropicales esta última obligación es básica, logrando así el hacendado no sólo trabajadores casi gratuitos, sino también el monopolio de la comercialización de artículos que pueden tener altas cotizaciones, como es el caso del café o del té.

Esta relación que se establece entre propietario y colono determina que este último se encuentre en un estado de permanente inseguridad desde que no puede anticipar con certidumbre la índole de sus obligaciones, y no tiene el tiempo necesario para llevar a cabo ninguna tarea que escape a aquéllas: "En el tiempo de barbecho y el escarbe de la papa laboran para la hacienda todo un mes, por esta razón no les alcanzaba el tiempo para trabajar sus manays"[20]. Es así como las posibilidades con que cuentan los colonos para migrar temporalmente fuera de la hacienda están severamente limitadas, puesto que ello implicaría incumplir con las obligaciones y, por lo tanto, perder los "derechos" sobre la parcela que usufructúan.

La situación de inseguridad que caracteriza al colono ha llevado a algunos autores a pensar que éste bordea una condición patológica. El temor a que el amo lo expulse de la parcela de tierra o que se apodere de sus animales, el miedo a enfermarse y no poder cumplir entonces con sus obligaciones, ni cuidar de su parcela, envuelve la condición del indígena en un complejo de temores y de represiones[21].

"El siervo del feudo de Vicos sufría de múltiples formas de temor, tantas y frecuentemente tan intensas que tenemos ciertas dudas si la

---

20 T. C. Cevallos Valencia, "Informe sobre Chawaytiri", Instituto de Estudios Peruanos, Estudio de Cambios Rurales del Perú, 1965.

21 Allan Holmberg, "Relationships between Psychological De- privations and Culture Change in the Andes", trabajo presentado al Cornell Latin American Year, Conference of the Development of Highland Communities in Latin America, 21-25 de marzo de 1966; Jacob Fried, "Social Organization and Personal Security in a Peruvian Hacienda Indian Community: Vicos", American Anthropologist, Vol. 64, Nº 9 4, August 1962, pp. 771-780.

subcultura local desarrolló algunas formas de evasión, permitiendo a los siervos gozar en algún momento de un estado de tranquilidad. En los términos más generales de las interacciones entre personajes, el siervo percibía todas las relaciones humanas como hostiles en tanto que ellas tenían un propósito de dominación (*power oriented*)"[22].

En esta situación, el patrón es percibido como la fuente todopoderosa con la que el colono debe congraciarse a fin de mantener, al menos, la situación de inestabilidad en los lazos de reciprocidad (asimétrica) propuestos por el patrón, en la medida que el colono no cuenta con otras posibilidades de existencia a su alcance. Para cumplir este propósito, el colono busca establecer lazos de compadrazgo con el patrón y con las figuras de autoridad en general, a fin de comprometerlos en una situación que le ofrezca una situación preferencial en relación a los restantes colonos. Un compadre del patrón tal vez tenga menores obligaciones, tal vez pueda obtener cierta indulgencia en caso de incumplimiento de las obligaciones o, en el mejor de los casos, podrá ser tomado como hombre de confianza del patrón[23]. Por el otro lado, el patrón se aprovecha de las limitaciones que encuentra el colono, para lograr por medio del compadrazgo reafirmar los lazos de lealtad personal del colono, subrayar su situación excepcional y constituirse de esa suerte en fuente de identificación de sus colonos, impidiendo la formación de identificaciones de clases[24].

> Entre los hacendados y los japas puede decirse que hay una ideología en común. Los primeros se consideran protectores de los indios, a quienes los llaman de "hijitos", les brindan seguridad económica en épocas de hambruna y seguridad social cuando tienen que comparecer ante las autoridades locales por faltas o delitos cometidos. Por su parte los indios llaman a los hacendados "patrón", a veces los consideran como a sus padres y protectores. No se sienten menospreciados (...) al ser llamados sirvientes, por el contrario en ciertas ocasiones se identifican con sus patrones[25].

---

22 Ralph Klein, "The self image of Adult Males in an Andean Culture. A clinical exploration of a Dynamic Personality Construct", University Microfilms, 1963, p. 113, citado por A. Holmberg, op. cit., p. 2.

23 G. Foster, "The Dyadic Contract in Tzintzuntzan. Patron Client Relationship", 11, American Anthropologist, Vol. 65, 1962, pp. 1.280-1.294.

24 W. Mangin, "Estratificación Social en el Callejón de Huaylas", en Estudios sobre la Cultura Actual del Perú, Universidad de San Marcos, Lima, 1964, pp. 198-305.

25 César Fonseca y Juan Murrugarra, "Huaychao", en Sociedad, cultura y economía en 10 áreas andino-peruanas, Ministerio de Trabajo y Comunidades, Instituto Indigenista Peruano, Lima, octubre 1966, pp. 36-37.

Dadas estas condiciones de control y de identificación social, las formas culturales proscriben formas de agresividad hacia el patrón y en cambio prescriben que éstas se dirijan hacia los otros colonos, competidores por los favores del patrón, determinando que consideren su bienestar en relación a la privación de los otros colonos[26]. Así, se desemboca en una situación de desconfianza y envidia, característica de la "amoralidad familística" descrita por Banfield[27] que origina una fragmentación social. La falta de articulación social de los indígenas, azuzada por la figura dominante, sobre la base de servicios y recompensas personales, que permiten dividir a la población colona e imperar sobre ella, determina el establecimiento de relaciones diádicas entre patrón y colono[28] intransitivas y asimétricas, sugiriendo la existenciade múltiples radios inconexos que convergen en un solo vértice.

Esta situación de dependencia estructural y normativa de los indígenas frente a los "mistis" es causa de la existencia de la considerable distancia social y cultural manifiesta entre ambos sectores de la población. Si para el mestizo "el indio es el animal que más se parece al hombre", el indio, por otra parte, interioriza su condición de subordinación. Así, de 499 entrevistados en seis comunidades de indígenas y en una hacienda del departamento del Cuzco, el 52% se encontraba de acuerdo con la afirmación que "los indios han nacido para servir y obedecer al misti"[29].

LAS COMUNIDADES DE INDÍGENAS

Conjuntamente con la hacienda, la comunidad de indígenas es el otro tipo de organización social rural característico del área. Las comunidades de indígenas, a diferencia de lo que acontece en las haciendas, presenta una alta densidad de población y una incipiente diferenciación ocupacional.

Tal como se dijera anteriormente, las comunidades de indígenas se caracterizan por los lazos de solidaridad interna que existen en su seno, lo cual hace que sus miembros se contemplen como una colectividad particular, es decir, que las identificaciones que se desarrollan en estos centros tengan un carácter local-familístico, al punto que pueda reconocerse la pertenencia de un individuo a una determinada comunidad por determinados signos distintivos de su vestimenta.

---

26 G. Foster, "Peasant Society and the Image of Limited Good", American Anthropologist, Vol. 67, Nº 92, 1965, pp. 293-315.

27 G. Foster, The moral basis of the backward societies, Free Press, 1958.

28 Foster, The Dyadic Contrat..., op. cit., 30. Stanislaw Ossowski, Class Structure in the Social Cons ciousness, Free Press, 1963, p. 149.

29 Instituto de Estudios Peruanos, Estudio de Cambios Rurales en el Perú, Marginales.

Pero a pesar de existir esta solidaridad interna, la situación de las comunidades no deja de ser precaria. Por lo general las comunidades ocupan las peores tierras de cultivo —en las laderas de los cerros— que presentan además un elevado grado de erosión. Asimismo, como consecuencia de la distribución de las tierras de cultivo comunales entre sus integrantes, se observa un alto grado de fraccionamiento y de dispersión de aquéllas, derivado del hecho que es la principal, sino la única, fuente de capitalización. Esta situación obliga a los comuneros a buscar tierras en las vecindades, observándose casos de comuneros que combinan su estatus con el de los colonos, o también de comuneros que arriendan tierras de las haciendas para subarrendarlas a su vez a otros colonos, quienes entonces deben prestar obligaciones a la hacienda y al comunero- arrendatario[30]. Otra modalidad puede ser la de una comunidad que se encuentra integrada, en forma colectiva, al sistema de hacienda, de donde la denominación de "comunidad dependiente o cautiva"[31].

Otra alternativa que los comuneros pueden escoger frente al problema de la escasez de tierras es la de emigrar, sin que ello les afecte sus derechos en la comunidad ni su afiliación con la misma, a diferencia de lo que acontece con los colonos[32].

De esta suerte, las comunidades en la mancha indígena constituyen un reservorio de mano de obra para las haciendas, bien sea para cuando éstas requieran ampliar las áreas de trabajo o para reemplazar a los colonos existentes en una determinada propiedad.

Por otro lado, el intenso fraccionamiento y dispersión de las tierras de labranza de los comuneros, favorece la existencia de un permanente estado de ansiedad entre ellos, manifiesto en múltiples conflictos internos. Estas mismas circunstancias sirven para explicar

---

30 Cevallos, op. cit., Virgilio Landázuri. "Informe sobre el problema de los arrendires del valle de La Convención, 1960".

31 33. Rodolfo Vizcardo Arce, "Pacaicasa, una comunidad de hacienda", tesis para optar al grado de Bachiller en Antropología Social (Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga, Ayacucho, 1965).

32 Esta posibilidad parece encontrarse condicionada a la importancia relativa del sistema de hacienda en una determinada circunscripción. Es así que es posible sugerir la hipótesis que cuanto mayor extensión de tierras se encuentre en poder de las haciendas, menor será la tasa de emigración. En cambio, no parece existir relación entre dicha tasa y el número de comunidades ni de comuneros que tenga un determinado departamento. Así, por ejemplo, el 21% de los nacidos en Ancash, Apurímac, Ayacucho y Huancavelica han emigrado de estos departamentos, mientras que el 11% de Cuzco y Puno han tomado esta alternativa. Paralelamente, en los cuatro primeros departamentos el 50% de las tierras se encuentran concentradas en propiedades mayores de 500 hectáreas (descontadas las comunidades), mientras que en Cuzco y Puno este porcentaje se eleva al 80%.

los conflictos que existen entre comunidades; por otro lado, a esto se agrega sus identificaciones etnocéntricas, favoreciendo así el desarrollo de un tráfico judicial interminable[33]. Además, tampoco existen nuevas oportunidades ocupacionales, circunstancias todas que se ven agravadas por el crecimiento demográfico.

Bajo estas condiciones se presenta una nueva modalidad de dependencia del indígena, esta vez comunero, frente al mestizo, en la medida que para resolver positivamente los casos judiciales el indígena procura conseguir los favores de un mestizo para por su intermedio obtener una solución judicial favorable, ya que el indígena desconoce el castellano, es analfabeto y existe un reconocimiento generalizado de que los trámites judiciales no se encuentran sometidos a criterios de índole universalista. Así el 56% de 499 entrevistados en el Cuzco consideraba que los fallos de los jueces se basan en la influencia personal y en el dinero de los demandantes[34]. "El indígena busca al de la clase media como una protección y, sobre todo, como un factor de influencia para inclinar la justicia a su lado en los frecuentes litigios que mantiene con otros indígenas o con gente de estratos superiores"[35].

El papel de intermediario y "protector" del mestizo se extiende no sólo a los casos judiciales, sino a todas las relaciones que el indígena requiera establecer con instituciones oficiales. En esta condición los comuneros se encuentran en situación de clientes de los mestizos, en tanto tienen que retribuir en forma personal los servicios prestados por aquellos. Se comprometen tácitamente a venderles sus productos, convirtiéndose así en dependientes de los "atajadores", son reclutados gratuitamente para realizar faenas de índole privada y para realizar los trabajos "públicos" en las capitales de distrito so pretexto de las retribuciones o favores que el mestizo pueda otorgar. Este reclutamiento se hace por intermedio de las autoridades indígenas de las haciendas o de las comunidades. Es así que contrariamente a lo que algunos "indigenistas" suponen, la autonomía de las comunidades es espuria, en tanto las autoridades indígenas canalizan las órdenes del patrón o de las autoridades distritales y la solicitud de favores, además de que los comuneros, independientemente, son clientes de los mestizos de los pueblos.

"En las comunidades o en las haciendas los indígenas tienen sus propias autoridades tradicionales, designadas anualmente por los co-

---

33 Uldrich P. Ritter, Comunidades indígenas y cooperativismo en el Perú. Estudios sobre la economía iberoamericana ,Ed. Deusto, Bilbao 1965.

34 Instituto de Estudios Peruanos, op. cit., p. 37. Plan del Sur, PS/B/ll, p. 28.

35 Plan del Sur, PS/B/ll, p. 28.

muneros que tienen como función la de mantener las relaciones dentro del sistema vigente, recibiendo órdenes de los mistis y haciendo que ellas sean ejecutadas, o bien representando al "común" y buscando obtener los favores del mestizo"[36].

Dadas las condiciones estructurales y normativas de dependencia en que colonos y comuneros se encuentran frente al mestizo, se configura al nivel de su personalidad rasgos de fatalismo, de abulia política y de incapacidad para modificar dicha situación, ya que los designios de los mestizos aparecen como incontrolables, percepción que se manifiesta en un comportamiento "servil", general, por otro lado, de los grupos subordinados.

2. LOS MESTIZOS Y EL SISTEMA NACIONAL

Si bien la propiedad es una condición suficiente para establecer la relación de dominación con el indígena, esta condición no es necesaria en tanto que, tal como se ha visto, los comuneros que no guardan relación directa con el sistema de hacienda también se encuentran envueltos en el mismo tipo de vinculación. La condición necesaria y suficiente del sistema de dominación descrito estaría en función de la posibilidad que tiene el mestizo de tener acceso al sistema de autoridad a través de su cono o ser elegido, o bien designar o ser designado para ocupar posiciones dentro del sistema de autoridad "nacional", o dentro de la administración pública, contando de esa manera con los recursos estatales para legitimar la línea de casta y de dominación sobre la masa indígena.

Tal como se estipulara anteriormente, el mestizo no sólo es propietario o administrador de la hacienda, también es el abogado, el tinterillo, el juez, el gobernador, el policía, el comerciante. Repitamos la cita de Bourricaud: "...el misti, aun el de más baja condición, ejercerá una posición que le confiera un mínimo de autoridad…".

MONOLINGÜISMO Y ANALFABETISMO

En 1961, el Perú tenía 1.8 millones de habitantes mayores de cinco años, que hablaban quechua o aimara y de los que el 87% se concentraba en la mancha india, constituyendo el 19% de la población total del país dentro de ese grupo de edad[37].

Obviamente estos departamentos encabezan, especialmente Huancavelica, Apurímac y Ayacucho, la relación de departamen-

---

36 Cevallos, op. cit. Sobre las autoridades en las haciendas, ver Mario Vázquez, "Autoridades en una hacienda Andino-Peruana", Perú Indígena, Vol. X, Nº 24-25, 1963, pp. 24-36.

37 Censo Nacional de Población, 1961, tomo 111, 40.

tos por su grado de analfabetismo, en la medida que existe una correlación de .84 entre los que hablan castellano y los que tienen instrucción[38].

A pesar del peso relativo de las lenguas indígenas en la población del país, las personas que las utilizan se encuentran discriminadas de todas las esferas de la vida institucional del país. El sistema educacional ignora el quechua o aimara, imponiendo el monolingüismo español. Los maestros que se envían a la mancha indígena, en la mayoría de las ocasiones, ignoran las lenguas indígenas y en caso de conocerlas —como mestizos que son— las usan sólo en sus relaciones personales, en las que invocan su situación privilegiada. El concurso que prestan las instituciones gubernamentales o universitarias para el estudio de los idiomas indígenas es insignificante y los pocos investigadores de la materia se encuentran subvencionados por fundaciones extranjeras.

Los mismos indígenas parecen reconocer que su desconocimiento del castellano y su falta de instrucción se encuentran asociados a su estatus. De 495 entrevistados en el Cuzco, el 76% consideró que si los indios tuvieran la misma educación que el mestizo estarían en igualdad de condiciones para desempeñar cualquier ocupación, y el 91% declaró estar de acuerdo que "por medio de la educación un hombre puede llegar a ser lo que quiere"[39]. Asimismo, Mario Vázquez [40] atestigua en el mismo sentido:

> En otras palabras los vicosinos reconocen la importancia del castellano como instrumento de comunicación y de conocimiento, pues el castellano actualmente constituye la principal barrera entre el indio y el mestizo y tal vez es una de las causas para el aislamiento y atraso cultural de Vicoso,
>
> Tengo miedo de ir a otros pueblos porque no sé hablar castellano (...) Me da vergüenza no poder responder cuando me hablan en castellano (...) Muchos nos reprochan cuando no podemos responderles, diciéndonos: para qué vienes a estos lugares sin saber hablar el castellano (...) si supiera castellano no tendría miedo porque me sentiría igual que los otros (…) Los mestizos tienen mayores oportunidades para obtener dinero, porque ellos trabajan más con los ojos, mientras nosotros tenemos que pasarlo en las chacras... Si supiera el castellano tal vez tendría más coraje y los que saben no me humillarían".

---

38 Censo Nacional de Población, 1961, tomo 111, 40.

39 Instituto de Estudios Peruanos, *op. cit.*

40 M. Vázquez, "Cambios en la estratificación social en una hacienda andina", Perú Indígena, Vol. VI. Nº 1.415, julio de 1957, p. 85.

La administración pública no cuenta con los mecanismos necesarios para comunicarse con esta población. El Ministerio de Trabajo y Comunidades cuenta sólo con un traductor oficial del quechua o aimara en el Instituto Indigenista del Perú. En la administración de justicia la situación llega a tener contornos patéticos, ya que los indígenas acusados no tienen posibilidades de conocer sus casos, debido a que los mismos se desarrollan en una lengua extranjera para ellos. Ni qué decir que los indígenas no tienen medios para informarse sobre sus derechos, encontrándose desamparados frente a los mestizos, sus intermediarios obligados.

EL SISTEMA ELECTORAL

Debido a la reglamentación electoral existente en el país, que estipula que sólo los alfabetos tienen derecho a elegir y ser elegidos, la población indígena se encuentra fuera de las posibilidades de llegar al voto y ser representada. Pero, y siguiendo la misma reglamentación, sí son tomados en consideración para computar el número de representantes que cada circunscripción envía al Parlamento, pues para ello se determina la población total con la que cuenta cada departamento. De donde resulta que la mancha indígena, que cuenta con el 29% de la población total del país, tiene el 14% de la población electoral, en vista que sólo uno de cada cinco de sus pobladores mayores de 20 años se encuentra facultado para ejercer el derecho a votar. Esta fracción de la población, sin embargo, elige a 50 de los 185 representantes que constituyen el Parlamento. Asimismo, estos departamentos requieren, en promedio, cinco veces menos electores para elegir un representante que los que se necesita en el departamento de Lima, que es el que tiene la más alta proporción de población electoral del país, ya que son ciudadanos el 86% de su población mayor de 20 años.

Este mecanismo electoral contribuye no sólo a discriminar a los pobladores de la mancha indígena, sino también en general a la población rural del país, se encuentre bien sea en departamentos serranos o costeños, en la medida que el 78% de la población rural mayor de 15 años es analfabeta. Es así que existe una correlación positiva de .83 entre la población económicamente activa dedicada a la actividad agropecuaria y la población analfabeta y una correlación negativa de .87 entre la población dedicada a las labores agrícolas y la población electoral, a nivel nacional.

El desconocimiento del castellano, la fuerte incidencia del analfabetismo rural, la dispersión que caracteriza a la población de la mancha india, la situación de dependencia estructural y normativa que el indígena vive en relación al mestizo, son factores todos que sugieren que los electores y los elegidos son mestizos, institucionalizándose de

esta suerte la autoridad mestiza y la marginación de la población indígena de los recursos institucionales.

EL GAMONALISMO

Es así que a través del dominio del castellano, de la educación y de la discriminación de estos recursos a la población indígena, los mestizos logran controlar los recursos económicos, políticos, judiciales, represivos y culturales: son los diputados y senadores, propietarios o administradores de las haciendas, son los prefectos, subprefectos y gobernadores; son los jueces y los maestros, dominando, gracias a la articulación únicamente local-familística de la masa campesina, todas las esferas de la autoridad, lo que define el sistema "gamonal".

Ahora bien, si recordamos que hemos insistido que la situación de dominación en que se encuentran los indígenas por los mestizos distancia a unos de otros marcando una línea de casta, podemos advertir que tanto el grupo mestizo como el indígena suponen un grupo de referencia o de afiliación en la medida que la pertenencia a uno de ellos delimita claramente las orientaciones valorativas, sus actividades y sus relaciones, de donde se podría concluir que la actividad del mestizo en el Parlamento, en la burocracia, en los tribunales, etc., estará dirigida a solventar la posición de su grupo de pertenencia.

De esta suerte, los mestizos, en relación a su situación de clase, tienen acceso a las decisiones de nivel local, regional y por su intermedio al nivel nacional, sin que por ello tengan que tomar en consideración a una masa dominada, es decir, sin capacidad para gestionar y dirigir sus propias iniciativas en forma autónoma.

Es así que se observa la existencia de una privatización del poder en los distintos niveles, sea el de la hacienda, del distrito o de la provincia, en tanto que el grupo de estatus mestizo se encuentra en libertad de actuar de acuerdo a sus propias iniciativas, reinterpretando incluso las disposiciones que pudieran recortarles el ámbito de sus atribuciones.

> En la hacienda Chawaytiri (del Cuzco) a raíz de un movimiento que propició la sindicalización de los colonos, las autoridades distritales nombraron a un colono leído como teniente gobernador… Para hacer valer y poner en conocimiento del propietario su nombramiento, se presentó en el caserío y expuso el caso al propietario, quien le dijo que quién era él para hacerse nombrar de te- niente gobernador, que a él no lo conocía... que en la hacienda no puede haber teniente gobernador ni otra clase de autoridades y que su nombramiento se lo guardara para empapelar su casa y que debía saber que

> en la hacienda las únicas autoridades que existían las nombraba él (el propietario).[41]

Además, el propietario o su administrador, aun sin contar con ningún cargo político, por el control que ejerce sobre los colonos, por la afinidad y cercanía de los que ejercen los cargos de autoridad, desempeña en la realidad funciones de esa naturaleza:

> "El hacendado hasta hace tres años era la máxima autoridad política, social y udicial. Cuando se suscitaban rencillas, robos y hasta crímenes, el administrador o su representante era el primero que intervenía. Si el caso requería la intervención de la autoridad competente lo remitía a ésta. Las autoridades locales tradicionales eran nombradas y juramentadas por el administrador, no bajaban a la Gobernación de Pisac, a fin de recibir la juramentación del caso"[42].

La privatización del poder llega a tener connotaciones de índole geográfica. Landázuri[43] menciona que en La Convención, en muchas ocasiones la capital del distrito no es otra cosa que el caserío de una hacienda y que la sede de la autoridad no es otra que la casa-hacienda.

Debido a la falta de diversificación social que se observa en la mancha indígena y a la ausencia de articulación de la masa campesina, regiones enteras pueden encontrarse bajo el dominio gamonal, de allí que el dicho "Abancay es la única hacienda con prefectura", expresa una realidad en tanto que un distrito, provincia e incluso un departamento puede ser dominio de sólo una familia o de un grupo de familias[44].

De esta suerte, es muy amplia la posibilidad de expansión de los recursos económicos por el grupo mestizo ya sea a través de medios coercitivos —"ilegales"— o de medios "legales", entre los que se encuentran como de importancia especial el arrendamiento de propiedades del gobierno, congregaciones religiosas, beneficencias públicas, universidades, colegios, etc. Efectivamente, existen extensas propiedades de estas instituciones que son arrendadas en "pública subasta" por precios que no han variado desde hace varias décadas. Así, el Ministerio de Educación Pública "descubrió" a mediados de 1966 que era propietario de cerca de un millón de ha, que se encontraban arrendadas a precios irrisorios. Ahora bien, para participar en dichas

---

41 Cevallos, op. cit., p. 17.

42 Cevallos, op. cit., p. 19.

43 . V. Landázuri, op. cit.

44 M. Vázquez, Hacienda, Servidumbre y Peonaje, op. cit., p. 18.

subastas se requiere entre otras cosas ser alfabeto, tener libreta electoral y poseer una garantía comercial, requisitos que solamente los mestizos de cierta clase pueden lograr.

LA CLIENTELA BUROCRÁTICA

Una de las manifestaciones de la rigidez del sistema social existente en la mancha india se destaca por la consistencia que guardan los diferentes criterios clasificatorios de la población: riqueza (tierras y/o ganado), educación, lugar de residencia, tipo y prestigio ocupacional, y ámbito de influencia van asociados. Mientras los indios se encuentran desposeídos de tierras o son minifundistas, siempre se dedican a labores agropecuarias, son monolingües o analfabetos, residentes en áreas rurales, su ámbito de influencia personal se reduce a la de sus correligionarios o familiares. En cambio, en la medida que se asciende en la escala de los mestizos, a mayor riqueza se observa mayor educación, menor dedicación a las actividades relacionadas con la agricultura, residencia en áreas urbanas cada vez más importantes, donde desempeñan posiciones que tienen un ámbito de influencia política cada vez más amplio.

> Las clases sociales tienen una participación política circunscrita a las categorías geográficas dentro de las que se extiende el área de su influencia personal. La clase más baja (indios) se circunscribe a la comunidad, la parcialidad y el barrio; la clase baja o chola se encumbra jerárquicamente y funciona en forma dinámica en la política de la aldea o del villorrio, mientras que la clase media se desenvuelve en la política provincial, con un buen grado de participación en la política departamental"[45]

Así, los grandes propietarios residen en las ciudades, capitales de departamentos como Arequipa, Cuzco, Puno, Huaraz o en Lima, donde ocupan posiciones importantes en la administración pública, magistratura, Parlamento, dedicándose en menor proporción al comercio. De allí que diferentes autores destaquen la existencia en las ciudades provinciales de la mancha indígena de un grupo "blanco" con linaje, dinero, educación y posiciones de prestigio que se encuentra íntimamente vinculado a Lima[46].

Por ejemplo, el distrito de Pisac[47], en el departamento del Cuzco, cuenta con 10.000 habitantes, de los que el 84% son indígenas. En

---

45 Plan del Sur, PS/B/ll, p. 28.

46 W. Mangin, "Classification of Highland Communities in Latin America". Trabajo presentado al Cornell Latin American Year, Conference of the Development of Highland Communities in Latin America, March 21-25, 1966.

47 F. Garmendia, "Informe sobre Pisac", Instituto de Estudios Peruanos, 1965.

el distrito los pobladores reconocen la existencia de cuatro estratos sociales: los hacendados, los mestizos, la cholada y los indios. En el distrito existen 10 haciendas, una de ellas de una congregación religiosa y quince comunidades regadas en las laderas de los cerros y que administrativamente constituyen anexos de la capital del distrito. Los hacendados tienen en arrendamiento o en propiedad las haciendas, pero no residen en la capital del distrito sino en la capital del departamento, donde son jueces, altos funcionarios de la administración pública o profesores en la universidad, dejando sus propiedades en arriendo o en administración a mestizos. Estos ejercen la actividad económica por procuración, formando parte de la clase alta del poblado conjuntamente con los pequeños y medianos terratenientes, comerciantes y funcionarios públicos, quienes mantienen estrechos contactos con la clase alta a nivel provincial o departamental, a fin de conseguir por su intermedio asegurarse las vías políticas de as- censo social[48]. Es así que, debido al mecanismo electoral, y la forma particularista como se designa a las autoridades judiciales o políticas, los mestizos de Pisac se convierten en figuras políticas en base al apoyo de los mestizos de "clase alta".

> Taraco es un distrito y como tal la autoridad dentro de él está ejercida por un gobernador, quien es nombrado por el prefecto del departamento a propuesta del subprefecto de la provincia, para lo cual éste propone a aquel tres "vecinos", entre los cuales escoge a uno para el ejercicio de dicho cargo. En cierta forma, el requisito principal para ejercer el cargo de gobernador es ser "un vecino notable" del distrito, es decir ser mestizo notable residente en la capital del mismo y tener cierto prestigio en el seno de la agrupación que constituyen los mestizos; pero los ejerce aquel que tiene relaciones amistosas con el subprefecto o con el prefecto[49].

Por otro lado los parlamentarios son los que consiguen los nombramientos para maestros, empleados de correos, jueces, prefectos y subprefectos, administradores de riego, etc., es decir las posiciones claves a nivel local y regional, contentando de esta manera a personas deseosas de promover su estatus por la vía política y que se desempeñarán

---

48 Cabría, pues, preguntarse si la baja productividad de las haciendas del área no guarda relación con el hecho de que ellas son concebidas por sus propietarios principalmente como recurso político, más que económico, pues por su intermedio logran posiciones políticas que les faculta a enriquecerse y obtener prestigio social.

49 H. Martínez, "La sub-área quechua de Taraco", Instituto Indigenista Peruano, Programa Puno-Tambopata, marzo 1958, p. 98.

por procuración —tácita— ya que romper esos lazos los dejaría en situación de desamparo.

Este sistema de reclutamiento y de promoción en la administración pública no se restringe al nivel de las decisiones locales o regionales, en la medida que los grandes propietarios colocan (recomendar es el eufemismo usado corrientemente) a sus allegados en posiciones que tengan injerencia en las decisiones a nivel nacional. De esta suerte podría pensarse que en la administración pública peruana podría presentarse un fenómeno de "clientelismo" similar a las panhelinas brasileñas[50] en tanto que la existencia de un burócrata está en función de la protección personal que pueda lograr de una persona de influencia y al que es necesario retribuir en forma igualmente personal. Por otro lado, las figuras patronales se encargan de distribuir favores entre sus allegados o personas de confianza en la inteligencia de que éstos, colocados en situaciones clave, les servirán no sólo para reforzar su propia condición sino también para conectarse con nuevas entidades, logrando expandir sus oportunidades económicas y políticas.

Si el reclutamiento de la burocracia y de las posiciones de autoridad se realiza entre los clientes de las figuras patronales, puede concluirse que la burocracia no sólo se caracteriza por su origen sino también por su orientación clasista y que la identificación con los patrones y la distancia que los separa de los sectores dominados favorecerá su asociación a la situación y a la cultura de dominación. Es decir que las orientaciones valorativas de los empleados públicos se caracterizarán por su discriminación a los indígenas en particular y a todos los sectores en situación de privación en general.

Si bien el "favoritismo" en la administración pública se encuentra generalizado en todo el país y en todos los niveles sociales, es indudable que pierde el cariz de "clientelismo", en la medida que el ámbito social presenta una mayor diversificación y aumenta la movilización social de la población. En efecto, en estas condiciones es posible alternar con diferentes fuentes de influencia y la población puede desarrollar recursos institucionales que limiten el poder de las figuras patronales.

3. LA NEUTRALIZACIÓN DE LOS "PARTICIPANTES"

Los sectores "participantes" o integrados de la sociedad "nacional" es decir, los obreros de manufacturas, de la minería, de la agricultura; los empleados de gobierno y del sector privado; los profesionales, es decir aquellos sectores urbanos que tienen acceso a la educación, al voto,

---

50 A. Leeds, "Brazilian Careers and Social Structure; A Case History and Model", en D. Heath and R. N. Adams (eds.) Contemporary Cultures and Societies of Latin America, Random House, 1965, pp. 379-404.

que se encuentran incorporados al mercado interno, que participan en organizaciones sindicales o políticas, en una palabra, que tienen medios de representación, han levantado una brecha considerable con la masa rural no organizada y especialmente con la indígena, así como con la población desocupada o sub- empleada de las ciudades, precisamente por contar con esos recursos.

La distancia sociocultura1 entre los sectores participantes y los marginados explica que las reivindicaciones que los primeros procuren alcanzar les sean particulares, ignorando cualquier tipo de redistribución masiva, que afectaría en forma inmediata su consumo, resultando así que sus aspiraciones se ciñen a un estilo de vida propuesto por los sectores de clase superiores.

LA INCORPORACIÓN SEGMENTARIA

De esta manera se expanden los privilegios del sistema de dominación incorporando segmentos de la población a dicho sistema, ampliando el número de sectores sociales que se benefician directa o indirectamente de la marginación campesina. Es así que se podría argumentar[51] que si bien el problema básico que confrontan las sociedades "subdesarrolladas" es el de crear los medios para que nuevos sectores de la población tengan acceso a los recursos sociales y políticos, podría agregarse que en la medida que esta incorporación es parcial ("progresiva") favorece el mantenimiento del sistema de dominación, en tanto expande el sector afectado al mismo, y neutraliza las actividades de los "ascendidos" al distanciarlos de los marginados.

Al perseguir mejorar los ingresos de sus integrantes, los sindicatos obtienen tales ventajas en desmedro de los sectores no organizados, puesto que la presión que originan en las empresas determina una mayor tecnificación en éstas y una estabilización del número de empleos.

La reducción o al menos la estricta limitación de personas empleadas es muy probablemente la contrapartida de las ventajas que obtienen los obreros agrícolas mejor pagados, y mejor organizados. Su situación privilegiada es muy grande si se les compara con la suerte de sus camaradas no sindicalizados y más aún si se piensa en […] los que habrían podido emplearse en la explotación azucarera y no lo han podido hacer debido a la tecnificación, teniendo que quedarse en sus míseras parcelas"[52].

---

51 *Gino Germani, Política y Sociedad en una época de transición. De la sociedad tradicional a la sociedad de masas* (Buenos Aires, Paidos), ver en especial el capítulo 3, "Análisis de la transición".

52 F. Bourricaud, "Syndicalisme et Politique: le cas peru vien", Sociologie du Travail, Nº 94, 1961, pp. 48-49, París.

Si bien los obreros y empleados sindicalizados han logrado un cierto grado de autonomía del contorno patronal, manifiesto por las reivindicaciones logradas, tales como seguridad social, condiciones de trabajo y salarios más elevados que los no sindicalizados[53], paradójicamente han desembocado en nuevas formas de dependencia, ya que sus exigencias para la obtención de mejoras y beneficios están dirigidas a favor únicamente de los sindicalizados, sin tomar en consideración el contexto nacional. Por ejemplo, los sindicatos agrícolas de la costa norte, así como los sindicatos mineros del centro, después de largas y penosas luchas sindicales han logrado obtener altos salarios relativos, a la par que condiciones de vida mucho más favorables por medio de disposiciones legales que obligan a alojarlos, prestarles atención médica, educación, etc., que configuran a esas empresas en una "*company town*". De esta manera abandonar la empresa supone perder el derecho al usufructo de esos servicios públicos, pero en verdad privados, puesto que son de "propiedad" de la empresa[54]. De hecho todavía subsisten lugares en los que es necesario tener un permiso especial para ingresar a ellos.

En la medida que estos sectores organizados no apuntan a una apertura general del sistema, sino sólo a beneficios exclusivistas, determinan la rigidez de sus propias posibilidades en términos de mercado de consumo, de producción y de empleo, ocasionándose así un bajo grado de movilidad ocupacional, más evidente aún porque la demanda de empleo aumenta. Así, el reclutamiento en las empresas se basa en razones de favoritismo y de conexiones familiares, haciendo posible que en ellas se observe un ambiente familiar-regional, al mismo tiempo que una organización en la que las relaciones entre patrón y trabajador presentan una nueva versión del viejo cuño[55].

Las reivindicaciones de obreros y empleados, orientadas segmentadamente, insisten en que las inversiones estatales se destinen a obras de desarrollo urbano, principalmente en la región costeña, determinando no sólo un mayor distanciamiento sociocultural entre la Costa y la Sierra, sino también que el estancamiento de la producción agrícola se agudice ya que a la mayor demanda urbana se opone una rigidez en la oferta de alimentos. Así, las crecientes demandas de los

---

53 D. Chaplin, "A Discussion of major issues arising in the recruitment of Industrial Labor in Peru", en James Payne, Labor and Politics in Peru, Yale University Press, 1965.

54 Luis Soberón, "Cerro de Paseo, Ciudad-Empresa",
Revista del Instituto de Planeamiento de Lima, Universidad Nacional de Ingeniería, Nº 91, pp. 27-35, Lima, 1966

55 D. Chaplin, op. cit.

sectores participantes por mejorar su consumo, sin que ello implique medidas redistributivas a escala nacional, especialmente en el sector rural, desembocan en una presión inflacionaria que se revierte contra sus propias aspiraciones.

La marginación de los sectores rurales y la orientación segmentaria de los sectores "participantes", dejan el campo libre a los que tienen acceso a la gran propiedad, al control de la producción y comercialización de los productos de exportación y del crédito —rubros en los que tiene una injerencia muy importante el capital extranjero— quienes se encargan de establecer las restricciones económicas del juego político, privatizando la política económica del Estado[56].

Lo que explica que la economía peruana se fundamente en las exportaciones de materias primas es la ausencia de un movimiento masivo que abogue por un desarrollo económico nacional, conjuntamente con una redistribución del ingreso y de la riqueza a esa escala, y que al mismo tiempo procure nacionalizar el gobierno, otorgándole los recursos necesarios para ejercer el control del desarrollo industrial y agrícola referido al bienestar general.

LOS PARTIDOS POLÍTICOS

La tendencia a la segmentación y su corolario en la privatización estatal ha sido y sigue siendo favorecida por los partidos políticos. Estas organizaciones se caracterizan por reclutar a sus miembros y orientar sus actividades en función de los sectores participantes, insistiendo exclusivamente en las medidas conducentes a mejorar su ingreso. Por ejemplo, ningún partido en la actualidad considera el voto universal como punto de su plataforma política. En una oportunidad preguntamos a un dirigente aprista por qué ese partido no había tratado de organizar a las masas indígenas, siendo la respuesta que: "...no existía interés en vista que los indios no cuentan políticamente puesto que no votan…". Una respuesta similar obtuvimos de otro líder, esta vez de Acción Popular: "...existe poco interés en tocar el tema porque despertaría mucha oposición... Interna- mente en el partido muchos se opondrían a tal medida... sería antipopular una reivindicación de tal medida y recibiríamos muchas críticas y principalmente la oposición del Ejército".

Durante cerca de 25 años, el Apra procuró agregar a diferentes capas de la población: obreros agrícolas y urbanos, a los que ayudó a sindicalizarse, empleados, estudiantes y profesionales, a fin de romper el control que la "oligarquía" ejerce sobre el gobierno. Esta situación

56 F. Bourricaud, "Observaciones sobre la Oligarquía Pe ruana", Revista Eco, noviembre-diciembre 1966, Bogotá.

contó con una oposición tenaz por parte del binomio "fuerzas vivas-Fuerzas Armadas" ya que la consecución de los objetivos que perseguía el Apra se traduciría en la emergencia de esos sectores sociales al poder estatal y la consiguiente subordine las Fuerzas Armadas a la autoridad civil.

Vista la tenaz oposición del binomio mencionado, el Apra retuvo una finalidad segmentaria a fin de lograr el consentimiento de las fuerzas vivas y armadas para llegar al poder, por intermedio de coaliciones con dichos sectores, bajo el supuesto de que su participación implicaba una acomodación a las reglas de incorporación segmentaria y un rechazo a todo intento de masificación de la sociedad. Los nuevos partidos que se han formado en la última década, se han ajustado a las mismas reglas, resultando en lo que en la jerga periodística se denomina la "superconvivencia".

Al incorporarse los partidos existentes al sistema político, otorgando representación a los sectores participantes y con ello ofreciendo una nueva legitimidad al Estado, ha resultado en forma institucionalizada la mecánica de la segmentación, manifiesta por ejemplo a través de las "iniciativas parlamentarias", y las "leyes de nombre propio". Las iniciativas parlamentarias consisten en la facultad con que cuenta cada representante para movilizar personalmente una determinada asignación del presupuesto para los propósitos que él determine. Las leyes de nombre propio se refieren a aquellas que afectan en forma exclusiva, beneficiando o perjudicando, a una determinada persona natural o jurídica, o a un sector particular de la población. Es así como mediante estos dispositivos legales se confecciona el presupuesto nacional buscando beneficiar a una determinada "clientela política" sin tener en consideración los requerimientos nacionales. Se podría decir que en verdad existen dos presupuestos, el que confeccionan los representantes a fin de neutralizar y ganar un determinado segmento social, y otro basado en los empréstitos internacionales, que se destina a obras de infraestructura orientadas a abrir nuevas posibilidades para que nuevos sectores se "incorporen", segmentariamente, a la vida "nacional".

4. LA DINÁMICA DEL CAMBIO SOCIAL

No obstante la dependencia de la masa campesina, especialmente la indígena, la orientación segmentaria de los sectores participantes y la privatización del poder por la "oligarquía", principales ejes del sistema social, éste presencia la formación de nuevas fuerzas sociales, dentro de un contexto de movilización social y política[57] que comienza

57 Karl W. Deutsch, "Social Mobilization and Political De- velopment", American

a presentar visos de enfrentamiento organizado y consciente de las limitaciones de la organización social imperante.

RURALIZACIÓN URBANA Y URBANIZACIÓN RURAL

En los últimos 25 años el país ha sufrido un notorio crecimiento urbano y una importante movilidad residencial de la población. Mientras en 1940 la población urbana —considerada como la residente en localidades de más de 2.000 habitantes— comprendía el 25% de la población, esa proporción asciende hoy en día al 42%, con una tasa anual de crecimiento tres veces superior al de la población rural, y que se opera a expensas del movimiento migratorio proveniente de las zonas rurales[58].

La migración parece caracterizarse principalmente por partir de las zonas rurales y serranas y dirigirse a las urbanas y costeñas, principalmente a aquellas de la zona central, teniendo a Lima como foco principal[59]. Así, en 1961 alrededor del 15% del total de la población del país residía en departamentos diferentes a los de su nacimiento, y en una proporción muy importante se encontraba en el conjunto de Lima-Callao. De este modo, en los últimos 25 años, Lima ha visto triplicar su población de la que cerca de la mitad está constituida por migrantes de la primera generación. Asimismo, el país ha visto el surgimiento de dos ciudades, Chimbote y Huancayo, compuestas fundamentalmente por inmigrantes y que se encuentran compitiendo en importancia con aquellas otras que —con excepción de Lima— tienen fundación hispánica.

El crecimiento urbano debido a la migración interna ha producido la "ruralización de las ciudades", fenómeno consistente en que las formas rurales de comportamiento social y político se adecuan sin desarraigo al nuevo hábitat, en la medida que el trabajo industrial, que caracterizaría al mundo urbano y "moderno"[60], ocupa a un número muy reducido de esos migrantes puesto que el reclutamiento industrial es selectivo para los alfabetos y personas provenientes de áreas urbanizadas.

> Muy pocos obreros textiles provienen de las áreas rurales densamente pobladas o de las minas o plantaciones. La mayoría vienen directamen-

---

Political Science Review, September 1961.

58 Servicio del Empleo y Recursos Humanos, Diagnóstico y Programación de los Recursos Humanos, Población del Perú, marzo 1965.

59 Ibíd. Diagnóstico de la situación de 105 Recursos Humanos, Instituto Nacional de Planificación, enero 1966.

60 Alex Inkeles, "Industrial Man: Relation of Status to Ex perience, Perception and Value", The Bobbs-Merrill Re print Series in the Social Sciences, S-131.

> te de áreas urbanas. […] o de otro trabajo mecánico […]. El creciente número de migrantes rurales en Lima y en Arequipa se encuentran, tal como era de esperarse, principalmente en ocupaciones no industriales, de "ingreso", tales como la construcción, servicio doméstico y las Fuerzas Armadas[61].

Si bien los inmigrantes se ocupan fundamentalmente en actividades de servicios o artesanales de carácter familiar, encontrándose en una situación de subempleo, debido a la presión política que su sola presencia acarrea, el Estado se ha visto forzado a desarrollar la construcción de viviendas, especialmente destinadas para los sectores de ingresos altos y a conceder facilidades para la instalación de industrias, a fin de crear empleos estables y remunerados. De esta suerte, parte de esta población "migrante" se incorpora a la vida sindical y política, originando en ella un interés clasista e ideológico. Pero incluso esta nueva ocupación y la participación política que favorece no sustrae a este sector de sus relaciones con las zonas rurales, bien porque tiene cargas familiares en dichas áreas, o porque la llegada de otros inmigrantes que ellos atraen las re- fuerzan.

Este hecho implica que las áreas rurales, especialmente las comunidades, sigan siendo fuentes de identificación social para los migrantes, observándose así que en las barriadas se recrean las formas de reciprocidad tradicionales, de trabajo cooperativo y de fiestas, que se traducen en un esfuerzo de la solidaridad regional y comunal original, manifiesto también en la participación de las "asociaciones" regionales y locales provincianas con residencia en Lima[62]64. Asimismo, la inestabilidad ocupacional de estos sectores, las pertenencias que preservan en las comunidades de origen y los lazos de solidaridad familiar y comunal que mantienen, coinciden para lograr una movilidad residencial temporal muy fluida, que incide sobre las identificaciones rurales.

Así, muchas de las barriadas se caracterizan por agrupar coterráneos y familias extensas, agrupación que parece combinarse con una especialización ocupacional. Por otro lado y debido a la situación

---

61 D. Chaplin, op. cit.; ver igualmente Stillman Bradfield, "Some Occupational Aspects of Migration", Economic Development and Cultural Change, Vol. XIV, Nº 91, oct. 1965, p. 10; G. Briones y J. Mejía V., El obrero Industrial, Aspectos sociales del desarrollo económico del Perú, Instituto de Investigaciones Sociológicas, Universidad de San Marcos, Lima, 1964; pp. 29-30.

62 W . Mangin, "Clubes de Provincianos en Lima", en Estudios sobre la Cultura actual del Perú, Universidad de San Marcos, Lima, 1964, pp. 298-305.

de marginación en que se encuentran las "barriadas marginales" y dado el marco de movilización social y política que ocupan dentro de la ciudad, dichos pobladores tienden a interesarse cada vez más por los problemas de carácter local, expresados por las "asociaciones de pobladores".

De esa suerte este nuevo tipo de proletariado urbano tiene oportunidad de socializarse políticamente a distintos niveles, combinando el contexto de clase y de partido con los locales, urbanos y rurales, desarrollando y combinando identificaciones y lealtades múltiples, y favoreciendo que su movilización social y política no tenga una orientación de carácter segmentario, lo cual lo diferencia de los participantes tradicionales. Es así como, por ejemplo, la organización que agrupa a los obreros de la construcción se destaca en el mundo sindical por ser una de las más beligerantes a dos niveles simultáneos: en el reivindicativo y en el cambio político que propugnan a nivel nacional.

Como resultado de esta ruralización urbana, se observa la creciente "serranización" de la costa, en razón de que la numerosa población proveniente de esa región, residente en la costa, da lugar a que un gran número de estaciones de radio y televisión dediquen un mayor espacio de sus programas a propalar noticias y música de la mancha indígena, a realizar propaganda en quechua, a forjar estereotipos "indígenas" urbanizados; que la producción disquera de música serrana tenga un volumen considerable, que los programas folklóricos serranos tengan un creciente interés y que se combinen, por primera vez, con los conjuntos "criollos".

Este nuevo proletariado urbano favorece en gran medida el proceso inverso a la ruralización urbana: "la urbanización rural". Los estrechos vínculos que mantienen los migrantes con sus lugares natales hace posible que se difundan nuevas modalidades sociales, culturales y políticas en las áreas rurales y que produzca un raudal de innovaciones sociales en esos ámbitos, propagando nuevas tecnologías y estilos de consumo, difundiendo nuevos medios de comunicación de masas, corno los aparatos de radio a transistores, y recreando las identificaciones con la sociedad rural por medio de un nuevo estilo cultural, en el que conjuntamente con los valores tradicionales se incide sobre su determinación por forjar, dentro del contexto nacional y en forma autónoma, una posición de igualdad cívica.

Así, estos migrantes difunden nuevas formas organizativas e ideológicas que insisten en la combinación de pueblo y país, de la familia y la situación del campesinado en general, que han repercutido en forma muy diversa logrando que el Estado, la Iglesia y otras organizaciones internacionales envíen a sus representantes para canalizar esta movilización social. Cooperación Popular, los misioneros norteame-

ricanos o canadienses, el Cuerpo de Paz, al presentarse en las áreas rurales, inciden sobre el mismo proceso de urbanización del campo, favoreciendo el desarrollo de una diversificación social y de nuevas modalidades de estratificación social.

De otro lado, debido a las exigencias ocupacionales de los pobladores urbanos y de la urbanización del campo, el Estado se ha visto precisado a desarrollar una política de obras públicas, principalmente de infraestructura, abriendo nuevas regiones a las facilidades de la comunicación y asalariando a un mayor número de sectores rurales. Por último, el mismo incremento de la población urbana repercute en las áreas rurales, en la medida que los centros urbanos requieren de un mayor número de insumos agrícolas, que a pesar de no ser satisfechos sino en forma muy parcial en razón de la estructura de la propiedad y de la producción[63]65, sirve igualmente para producir trasformaciones tecnológicas diversificando ocupacionalmente las áreas rurales, especialmente aquellas próximas a los centros poblados y libres del peso de las haciendas tradicionales.

LOS MARGINADOS URBANOS Y EL ESTADO

La movilización social y política que caracteriza a los marginados urbanos tiene asimismo una repercusión especial en la índole de sus relaciones con las autoridades y con el Estado. Dado el tipo masivo y múltiple de sus reclamaciones, así como la existencia de numerosas esferas que compiten para satisfacer y clientelizar los requerimientos de los pobladores de las barriadas marginales, éstos logran escapar a la situación de dependencia, en vista de que pueden alternar con diferentes presuntos patrones. Si bien las asociaciones de pobladores tratan de acogerse a intermediarios influyentes a fin de conseguir sus reclamaciones, los términos de reciprocidad que se desarrollan como consecuencia de esta vinculación no resultan en identificaciones o lealtades personales.

Además, esta población reinterpreta y acomoda a sus propios intereses los lazos surgidos de la prestación de servicios, a fin de eludir relaciones que pudieran desembocar en su dependencia o en la restricción de sus actividades. Es así como funcionarios gubernamentales, partidos políticos y figuras "notables" se han visto defraudados por las reacciones de esta población después de otorgarles ciertos servicios.

Debido al tipo y a la magnitud de las exigencias de esta población sólo las entidades estatales pueden ofrecer una respuesta convincente, en la que la figura del intermediario se desvanece.

---

63 CIDA, Perú, "Tenencia de la Tierra y Desarrollo Socioeconómico del sector agrícola", Unión Panamericana, Washington, 1966.

LA CHOLIFICACIÓN

Como resultado de la confluencia de la ruralización urbana y de la urbanización rural, se observa en la mancha indígena un cambio en las modalidades de la estratificación social que pone el acento en un proceso de liquidación de la línea de casta. Estas nuevas formas de estratificación social proceden en la mancha indígena a través del fenómeno de la "cholificación"[64].

La movilización social que afecta a la población urbana y rural determina que cada vez sean más los indígenas que por su contacto con las áreas urbanas puedan aprender el castellano y se alfabeticen, desempeñando nuevas ocupaciones, esta vez independientes del patronazgo del mestizo. Es así como el Plan del Sur estimaba en 1959 que los cholos constituían el 70% de la población urbana y el 13% de la población del departamento de Puno[65].

El cholo se caracteriza por su situación incongruente: por su origen social y el prestigio que emana de su ocupación, se acerca al indígena; pero en términos de sus ingresos, del tipo y la independencia ocupacional que tiene frente al mestizo, se aleja de estos grupos étnico sociales. Por otro lado su grupo de referencia es ambiguo en tanto mantiene rasgos indígenas y ha adoptado algunos mestizos, otorgándoles a todos ellos un nuevo contenido, aún no definido. Si bien el cholo se asienta sobre sus propias bases locales y el trabajo agrícola, alterna con ocupaciones que impliquen movilidad residencial ya que éstas le proporcionan medios para obtener mayores ingresos y descubrir nuevas oportunidades, despreocupándose por el carácter sacro de la agricultura, de las relaciones de solidaridad comunal, lo que determina el aflojamiento de las relaciones con la familia extensa, típica de la estructura familiar indígena.

En la medida que el sistema social mestizo bloquea al indígena las posibilidades de obtener prestigio, riqueza y poder por las vías tradicionales de acceso a la autoridad y la propiedad, el indio "emigra" socialmente a la situación chola sin perder sus raíces originales, por intermedio del desempeño de nuevas ocupaciones libres del patronazgo yo, un caso de fusión de culturas no comprometidas por la ac-

---

64 José María Arguedas, "Puquio, una cultura en proceso de cambio", Revista del Museo Nacional, tomo XXV, pp. 184-232, Lima. Ibíd. "Evolución de las Comunidades Indígenas. El Valle del Mantaro y la ciudad de Huanca Ibíd., tomo XVI, pp. 140-194; F. Bourricaud, "Aparition du cholo" y "Cholification" en Changements a Puno, op. cit., pp. 25-27 y 215-228. Plan del Sur, op. cit. Aníbal Quijano, "La emergencia del grupo cholo y sus implicaciones en la sociedad peruana", Tesis Doctoral, Facultad de Letras, Universidad de San Marcos, Lima, 1965; Mangin, Classification of Highland Communities in Latin America, op. cit.

65 Plan del Sur, PS/B/9, p. 16.

ción de las instituciones de orden colonial", del mestizo: obrero en las obras públicas, chofer de camión, vendedor ambulante, comerciante en carne y lana. Estas ocupaciones le ofrecen al cholo la liquidez y el estatus por los que puede destacarse ante los ojos de sus familiares, amigos y correligionarios que continúan en la condición de clase indígena y ante los mestizos pueblerinos, mediante un comportamiento agresivo y móvil que lo diferencia del mestizo "bien educado" y del indio "servil" y "abúlico".

Este nuevo tipo social se presenta con mayor frecuencia en los lugares libres del dominio de la hacienda —el valle del Mantaro por ejemplo— desempeñando una intensa actividad comercial, y contribuyendo a la formación de nuevos centros poblados que tienen un tinte original, cuya máxima expresión, fuera del área, es la ciudad de Huancayo.

> Es significativo en este sentido observar que en Sicuani, donde se nota más el proceso de cholificación, no existen muchas haciendas, hay cierto alejamiento del control del Cuzco y un movimiento comercial de mucha importancia. Semejante proceso guarda mucha semejanza con lo ocurrido a fines de la Edad Media, cuando surgieron oportunidades para el comercio o la artesanía y el siervo se convirtió en ciudadano libre"[66].

Pero debido a las limitaciones político-económicas de la mancha india, las oportunidades sociales de los cholos se ven constreñidas a diferencia de lo que acontece en el valle del Mantaro. Este bloqueo mestizo a los cholos de la mancha india, sirve para que estos "inmigrantes internos" orienten su agresividad a las actividades sindicales y políticas procurando masificar el sistema. La cercanía del grupo cholo a los indígenas —por su origen social y sus conexiones familiares fundamentalmente— y la distancia del mestizo ha determinado que la actividad política que desarrolla se dirija a movilizar la masa rural, comunera y colona. La creciente importancia política que el sector cholo ha ido adquiriendo en el área "tomando la iniciativa política como representantes de la masa indígena rural con miras a dominar las clases superiores"[67] le ha conferido una situación de prestigio a los ojos de ciertos sectores de la clase baja mestiza, que favorecería el desarrollo de una "presión tendiente a la amalgamación de la clase media para abajo y la clase chola para arriba"[68].

---

66 Plan del Sur, PS/B/9, p. 18.

67 Ibíd., PS/B/9, p. 18.

68 Ibíd.

Esta situación hace posible sugerir que ha sido el grupo cholo el que ha organizado y dirige el movimiento campesino existente en la mancha indígena[69] y que determinara una ola de invasiones de haciendas por parte de las comunidades y de huelgas de los colonos, que tuvieron que enfrentarse a la represión mestiza[70].

La importancia política de los cholos de Puno se destaca por el éxito que logró el Frente de Trabajadores y Campesinos, organización regional que agrupa mayormente a este sector de la población en las elecciones municipales realizadas en diciembre de 1966, en las que triunfó en todas las provincias a excepción del principal bastión mestizo, la ciudad de Puno.

Al tomar un carácter político este nuevo movimiento sindical agrario que se ha formado en la región indígena, en la medida que persigue la distribución de la propiedad y del poder regional —a diferencia del carácter reivindicativo gremial de las organizaciones sindicales de la costa— condiciona la articulación o "grupalización"[71] del campesino indígena, que de esta suerte parece que estuviera en trance de romper las formas de dominación descritas anteriormente.

Por otro lado, la insurgencia del sector cholo en la actividad económica y política, creando nuevas ocupaciones y símbolos de prestigio a la par que procura organizar y agregar al grupo indígena, ha traído consigo señales de competencia con los mestizos de las aldeas y de los pueblos, pues estos últimos no siempre pueden competir adecuadamente con el cholo ni en términos de consumo, ni en términos políticos. De allí que los pequeños y medianos propietarios del área, frente a la situación de inseguridad que los amenaza, decidan emigrar a las zonas urbanas —costeñas de preferencia— donde tratarán de ocupar posiciones subalternas en la burocracia estatal o en el pequeño comercio, gracias a sus conexiones familiares y amicales, después de vender, parcelar, o abandonar sus propiedades, a fin de evitar ver reducida su situación social. Otra alternativa es la de ingresar a las filas de los partidos políticos oficiales, enfrentando así la articulación campesina con el apoyo proveniente de éstos.

Este debilitamiento de los mestizos en la mancha india implica por otro lado que vaya siendo eliminado el sustento con que conta-

---

69 A. Quijano, "El Movimiento Campesino Peruano y sus Líderes, América Latina, Año 8, Nº 94, oct.-dic., 1965.

70 Hugo Neira, Cuzco, Tierra y Muerte, Editorial Populibros Peruanos, Lima, 1964. Wesley W. Craig, J., "The Peasant Movement of La Convención, Perú: Dynamics of Rural Labor Organization" (mimeo).

71 A. Quijano, Los movimientos campesinos contemporáneos en América Latina.

ban de las clases altas mestizas, y éstas a su vez de la "oligarquía" limeña, hasta el punto que voceros de la Sociedad Nacional Agraria hayan declarado públicamente la necesidad de parcelar los latifundios de la sierra sur.

Es así como en la medida que el debilitamiento de los mestizos en las áreas rurales se pone de manifiesto y la imagen de omnipotencia que goza entre los campesinos se va relajando, el estatus de cholo se acrecienta a los ojos del indígena y constituye un nuevo modelo de comportamiento social.

LAS GUERRILLAS

Simultáneamente a esta emergencia campesina, iniciada y dirigida aparentemente por el sector cholo de la mancha indígena, cabe destacar el refuerzo que ella recibe y la influencia que tiene en la conformación ideológica y en las actividades de algunas agrupaciones izquierdistas urbanas.

La Revolución Cubana y el conflicto sino-soviético han contribuido, entre otros factores que no es del caso considerar, a que algunos sectores de izquierda, principalmente de extracción intelectual, hayan rechazado las modalidades "reformistas" de los partidos políticos, especialmente del comunista y se hayan adherido a los lineamientos "pekineses".

La filiación de estos nuevos grupos se ha visto reforzada por las invasiones, huelgas e insurrecciones campesinas que desde hace algunos años vienen ocurriendo en la región, ya que consideran la violencia revolucionaria de este campesinado como la única vía de transformación social. En cambio, los pequeños y medianos propietarios, obreros, empleados y profesionales se encontrarían "aburguesados" o neutralizados, según nuestra denominación. Es así como Hugo Blanco declaraba en la prisión: "Los campesinos de La Convención son "pequeños burgueses"; los futuros levantamientos se realizarán en la sierra y no en La Convención"[72].

Las frustradas actividades guerrilleras en las serranías del sur, si bien no han logrado su propósito final, han contribuido a la movilización política de los colonos y comuneros y al continuo resquebrajamiento de la dependencia estructural y normativa que éstos sufren del mestizo. Así, parece ser que uno de los grupos guerrilleros se dedicó más que a actividades bélicas, a destruir la imagen de omnipotencia que el patrón tiene sobre los siervos, al vejarlo y distribuir los signos de su autoridad, reivindicando de paso a las autoridades locales.

---

72 Citado por W. Craig, op. cit., p. 33.

Si bien las guerrillas han sido develadas, esta actividad, así como la articulación campesina, contribuyen a que en diferentes círculos políticos, intelectuales, económicos e incluso militares se "descubra" la existencia de este "otro" país con las limitaciones y peligros que su existencia tiene para la estructura social, presionando para que el Estado intervenga en la región, no sólo a través de acciones represivas, sino también por intermedio de aquellas que sirvan para destruir la dependencia que el indio sufre del mestizo. Reforma agraria y medios de comunicación en la región permitirían la incorporación de esta población al mercado nacional y al grueso de los sectores "neutralizados".

Pero tales medidas se ven continuamente postergadas, aun en sus manifestaciones más tímidas en la medida que, tal como se ha pretendido establecer, se requeriría de ciertas medidas previas de reorganización interna del aparato estatal que implicaría la reestructuración del sistema social en su conjunto.

El nuevo proletariado urbano y su contrapartida en el cholo de la mancha indígena irrumpen, cada uno por su lado y en forma combinada, contra la dependencia estructural y normativa de la masa indígena al movilizarla social y políticamente. Esta movilización supone el cambio de la articulación local-familiar de los indígenas en otra que tiene connotaciones clasistas. De esta suerte, el enfrentamiento con el sistema mestizo se establece especialmente en el terreno propiamente político, puesto que este tipo de recurso se encuentra en la base de la situación de clase del mestizo. Así, la "crisis de acceso" del campesinado supone en forma inmediata cuestionar la legitimidad de la línea de casta y por lo tanto los clivajes económicos, sociales, políticos y culturales que ella supone.

Si la marginación rural da cabida a la neutralización de los sectores actualmente participantes y la privatización del poder estatal, la creciente incursión del campesinado en los recursos políticos, exige cada vez con mayor urgencia una nueva modalidad de integración social basada, esta vez, en la participación plena de los diferentes sectores de la población en la distribución de los recursos sociales, conformando un "pluralismo participante". O, para decirlo de otra manera, esta crisis persigue la "nacionalización" de la sociedad peruana.

Es así como, en última instancia, la crisis de participación que se observa en el país procura desechar el consenso basado sobre criterios de dominación para establecer otro sobre la base de la participación ciudadana de los diferentes sectores de la sociedad.

Fernando Fuenzalida V.

PODER, RAZA Y ETNIA EN EL PERÚ CONTEMPORÁNEO

RAZA Y ETNIA EN LA AUTOIMAGEN NACIONAL

Entre las cuestiones más intensamente debatidas en el último medio siglo de la vida nacional peruana, una de las que más apasionada controversia ha suscitado ha sido, sin lugar a dudas, el "problema indígena". Todavía no hace más de un año, al replantearlo en lo jurídico, un joven ensayista lo enunciaba como "uno de los más espinosos" de nuestra realidad. La cuestión del indio —declaraba—

> "...se traduce en una evidente desintegración del país y es uno de los más complejos y difíciles factores de nuestro subdesarrollo... no sólo se yuxtaponen (en ella) elementos culturales diversos... sino que además intervienen profusamente la literatura y la demagogia política. El tema del indio ha sido y es motivo importante de la exaltación de numerosos escritores y objeto electoral de aún más numerosos dirigentes políticos".[1]

* Fuenzalida, Fernando 1970 "Poder, Raza y Etnia en el Perú Contemporáneo" en Fuenzalida, Fernando et.al. *El indio y el poder en el Perú* (Lima: Instituto de Estudios Peruanos).

1 Luis E. Pásara, "La Comunidad Indígena en nuestro Derecho", *Revista Derecho*, Nº 26. PUC, Lima 1968: 68-81.

El indio, personaje en torno al cual ha venido girando esta problemática, constituye en el debate menos un interlocutor que una presencia. Para las clases cultas y urbanizadas del Perú lo indio ha presentado, durante largo tiempo, una manera de paisaje estático sobre cuyo fondo la vida del país se desenvuelve y se destaca en lo histórico y lo actual. Es por ello que, para la mayoría de los integrantes de esas clases, las definiciones de lo indígena se han movido persistentemente, desde la proclamación de la Independencia a comienzos del siglo XIX, en el terreno de lo consabido y de lo mítico.

Al terreno de lo consabido pertenece, ciertamente, la imagen más corriente de la sociedad peruana en la que ésta aparece como constituida por tres segmentos demográficos biológicamente discernibles: el indio, el mestizo y el blanco. Su formulación más apretada circula todavía hoy en los manuales escolares:

> […] la mayor parte de la población peruana está conformada por la raza *aborigen* o *indígena* (49%), seguida de la población *mestiza* (37%) y la *blanca* (13%). Sólo el 1% lo conforman los de raza amarilla, negros y otros. *Mestizos* e *indígenas*, y en menor proporción los *blancos*, forman el 99% de la población peruana[2] (cursivas en el original).

En esta ideología popular, que difunden y que afianzan los instrumentos oficiales de la educación, la raza —en el sentido biológico— es el factor que delimita y determina los grupos y sus comportamientos. El indio, descendiente genéticamente no contaminado de los creadores del Imperio Incaico, es el sector mayoritario de la población peruana. Ocupa las serranías de los Andes, donde continúa practicando sus costumbres ancestrales sin haber sido tocado por la civilización. El blanco es el descendiente de los conquistadores españoles o de una más reciente migración europea. Su hábitat es la costa y algunas colonizaciones de la región selvática. Minoritario en número representa, sin embargo, la modernidad y la civilización. El mestizo, segunda mayoría del país, es el resultado ambiguo y no bien definido de una más temprana o más tardía misceginación entre los dos grupos polares.

A cada una de estas razas se le ha atribuido, en el prejuicio popular, una psicología definida. El indio, sobrio, honrado, veraz y diligente en los tiempos del incario, se supone degenerado gradualmente por efectos de la coca, del alcohol y de la explotación ejercida sobre él por los conquistadores españoles. Al de hoy se le visualiza como

---

2 J. Augusto Benavides Estrada, *Geografía del Perú y del Mundo para el Primer Año de Educación Secundaria*. Conforme el Programa Oficial Vigente, aprobado por el Ministerio de Educación Pública, Lima, Imprenta Universo, 1968.

borracho, perezoso, mentiroso, ladrón, artero y abyecto. Inteligente y capaz en otros tiempos, se ha hecho incapaz de razonar. Su deterioro biológico es prácticamente irreparable y por eso representa una carga para la nación. Con pretensiones cientifizantes, un tardío ideólogo del determinismo biológico, explicaba esta degeneración hacia fines de la década de 1930:

Hay razas que superan ciertas debilidades inherentes, luchando tenazmente por superar los factores limitantes y conservadores que operan en sus naturalezas. Otras razas sucumben prontamente y pasan de un estado de riguroso dinamismo a otro desesperadamente estático. El Perú se encuentra desafortunadamente en esta segunda situación. Las desgracias del país se deben a la raza indígena, que ha llegado al punto de su descomposición psíquica y que, por causa de la rigidez biológica de sus integrantes, que han terminado definitivamente su ciclo evolutivo, han sido incapaces de trasmitir a los mestizos las virtudes que exhibieron en su fase de progreso […]. El indio no es, ni puede ser, otra cosa que una máquina"[3].

Pero no es este prejuicio dirigido de manera exclusiva a denigra al indio. En el Perú, y durante largo tiempo, un oscuro sentimiento de culpabilidad racial ha recorrido la nacionalidad juzgando y condenando alternativamente a todos los actores. El componente hispánico de nuestra sociedad ha sido frecuentemente puesto en la picota y evaluado según patrones fuertemente negativos cuya gestación se remonta a las guerras de la Independencia. El mismo autor, antes citado, se hace eco de estos sentimientos:

> […] todo lo que quedó (de la colonización española en el Perú) han sido absurdos ideales, agresividad, alucinatorio fanatismo y un homenaje reverencial al Rey y a su gobierno. Tal fue el espíritu de la raza a la que los conquistadores pertenecieron. Tal fue el espíritu que impartieron a la sangre de nuestros criollos[4].

El español y sus descendientes se muestran sensuales y perezosos, frívolos y locuaces, anárquicos e imaginativos. Una sobrevaloración del europeo nórdico o, por lo menos, no peninsular, acompaña con frecuencia en la mente popular a esa visión negativa de lo hispánico. Si el europeo es germano, británico o francés, entonces será diligente, activo y emprendedor, austero y ahorrativo, realista y respetuoso de la ley.

---

3 Alejandro Deustua, *La Cultura Nacional*, El Callao-Lima,1937.

4 Alejandro Deustua, "Introducción" a Javier Prado, *Estado Social del Perú durante la Dominación Española*, Imp. Gil. Lima, 1941.

En cuanto al mestizo, su imagen tradicional es tan ambigua como su misma situación genética. Es cierto que el mestizaje "mejora la raza", según ciertos estereotipos, pero la medida de la mejoría depende de los elementos y de sus proporciones. En el prejuicio de muchos esta mejoría es, en realidad, una decadencia que no hace otra cosa que acentuar los defectos de ambas razas. Para éstos, el subdesarrollo y el atraso relativos del país se deben, antes que nada, a una desafortunada conjunción genética: el indio degenerado y el español perezoso y botarate se han unido para dar lugar a una nación abúlica en la que "nunca pasa nada":

> […] engendrado por el indio en su período de disolución moral y por el español en su era de decadencia […], [el mestizo] ha heredado los defectos de ambos sin conservar las virtudes de ninguno […]. Esta mezcla ha sido fatal para nuestra cultura nacional […] todo el progreso de la civilización ha sido insuficiente para purificar la conciencia peruana de la infección producida por los gérmenes de progenitores en completa decadencia[5].

El mestizo se convierte así en un ser de doble cara y de comportamiento imprevisible. Es lo que se entiende con la expresión "salirle el indio" a una persona, que se aplica a todo comportamiento violento o irracional en un mestizo.

Es cosa digna de notarse que nuestras últimas tres citas procedan todas del mismo autor. Es que para la mentalidad de nuestra élite intelectual, el problema de la "raza" se asocia íntimamente a una percepción del proceso nacional en la que éste aparece como radicalmente fracasado. Para el intelectual que medita este fracaso, lo indio, lo mestizo y lo español son igualmente problemáticos. Ajeno al mundo europeo, del que se encuentra irremediablemente mutilado, el intelectual se percibe ajeno también a la población mayoritaria del territorio en el que vive. Lo indio constituye un elemento irreductible del paisaje en que se mueve y, más que eso, un símbolo del paisaje mismo todavía no plenamente conquistado. Es un símbolo polémico tan sólo en su condición de contexto contrastivo para la ya problematizada identidad del español criollo o del mestizo. Por ello la discusión del "problema indígena" no apunta sino secundariamente a los aspectos factuales de su realidad. Es antes que nada uno de los subproductos de un esfuerzo encaminado a racionalizar y asimilar plenamente ese contexto en una todavía no formada conciencia nacional, sensible hasta el exceso al humus extranjero en que se nutren sus raíces culturales.

---

5 Alejandro Deustua, *Ibíd.*

Esforzándose por afianzar esas raíces en terreno nativo y, sobre todo, por hacer menos ambigua su propia identidad, toda una generación de intelectuales ha buscado insistentemente, en vertientes opuestas de los prejuicios populares, el aspecto positivo de la conjunción de razas y culturas producida en la conquista. Partidarizados como "indigenistas" e "hispanistas" han glorificado y denigrado alternativamente el componente indio y español y han terminado por firmar la paz y congregarse en torno a la imagen del mestizo o "nuevo indio", síntesis final en que se revela el proyecto nacional peruano:

El inmigrante español que penetra en los Andes con ánimo de fijarse para siempre, ya no es un 'extranjero', porque pierde su ligamen patrio y se arranca el nexo con su historia… El indio, a su vez, al tomar del conquistador sus ideas, su técnica, su ciencia, y al penetrar en el panorama modificado forma otra tradición e inicia una nueva vida histórica. Transita por el espacio andino renovado como un emigrante... Desciende en cuerpo y alma (el español), por los despeñaderos andinos y allí se queda y en su sentimiento, en su voluntad y quién sabe aún en su pensamiento se torna un "hombre de los Andes" —o lo que es lo mismo un indígena— sometido a la beligerancia con las montañas donde ha fijado su voluntaria prisión […]. De su amor con la india nacen el cholo y la chola, que a su vez vienen a ser también padres de la nueva indianidad. Sus odios, al mismo tiempo, acrecientan el drama de los Andes. De esos amores y de esos odios… surgió el alma mestiza que da vigor emotivo a la tierra como carácter personal al hombre[6]

Esta síntesis no es meramente racial, sino fundamentalmente cultural: "La historia de nuestra cultura y de nuestra formación nacional demuestra el proceso por el cual los valores superiores de nuestra cultura, asimilando los elementos indígenas encontrados en la tierra, crearon originales matices culturales dotando de nueva forma a los elementos primitivos"[7]. Su signo es positivo y positivos también sus componentes:

> Los españoles que llegaron al Perú encontraron aquí, no una región de tribus bárbaras sin cohesión interna ni conciencia de sí, sino culturas con miles de años; y con un vigoroso Imperio […], que dominó su medio geográfico con irrigaciones *y* caminos, y donde […] se equilibraban el hombre y la tierra y se observaba una auténtica justicia social. Los indígenas, por su parte, no sólo sufrieron el impacto de la codicia y de las armas, sino descubrieron a través de España la fe de Cristo, la escritura y el libro, el caballo […] y los bueyes […], la vid, el trigo, la

6 J. Uriel García, *El Nuevo Indio*, Cuzco, 1930.

7 Víctor Andrés Belaúnde, *Peruanidad*, Studium, Lima, 1957.

> caña de azúcar, el olivo, el arroz, el laurel y la rosa, el derecho de viajar, el derecho de pensar, el ansia de libertad, la individual afirmación de los derechos inalienables de la persona humana[8].

En los estereotipos que gobiernan en la actualidad la mentalidad de las élites, el contraste fundamental radica en lo cultural más que en lo racial. Pero no ha dejado de existir, en la medida en que una proporción considerable de los habitantes del territorio nacional no participa todavía de esa cultura de síntesis cuyo portador es el mestizo. El indio contemporáneo no es un ser degenerado "es, en realidad, el mismo hombre del que con tanta admiración hablaron los antiguos historiadores"[9]. Cierto que se encuentra en decadencia y segregado: "Por cada Juan de Espinoza Medrano, insigne orador y literato en lengua hispánica, quien escribiera el mejor Elogio de Góngora, hay un millón de indios que siguen rezando en quechua o aymara. Biológica y culturalmente, la raza indígena, en su conjunto, presenta los mismos problemas… que al día siguiente del descubrimiento. Han fracasado las planificaciones evangelizadora, militarista y pedagógica"[10]. Pero esta decadencia es temporal y remediable: "un pueblo que como el indígena, pese a todas sus dificultades, se expresa y sigue expresándose en el arte, no es un pueblo perdido"[11].

Nuevas conceptualizaciones han venido a difundirse, más recientemente, entre las élites cultivadas del país, aunque en la mente popular no hayan sido totalmente abandonados los prejuicios más tradicionales. Una de las que han gozado de más éxito ha sido la tesis del "dualismo", concebida originalmente a comienzos de este siglo como una instancia explicativa para los problemas del desarrollo en Indonesia[12] y, más adelante, generalizada por sociólogos y economistas para el mundo subdesarrollado en su totalidad. Aplicada al Perú, la conceptualización "dualista" nos conduce a la imagen de un país conformado por dos segmentos desarticulados. El uno dinámico, moderno o por lo menos modernista, abierto al cambio y a la innovación y propenso a la industrialización. El otro, estático, tradicional y conservatista, agrícola y preindustrial. El más antiguo de los ideólogos peruanos cauti-

---

8 Aurelio Miró Quesada, "Ideas y Proceso del Mestizaje en el Perú", en *Revista Histórica*, Tomo 28, Lima 1925, pp. 9-23.

9 Luis E. Valcárcel, *Ruta Cultural del Perú*, Nuevo Mundo, Lima, 1965.

10 Luis E. Valcárcel, *Ruta Cultural...*

11 Jorge Basadre, *La Promesa de la Vida Peruana*, Mejía Baca, Lima, 1958.

12 La primera formulación de la tesis dualista por Julius Boeke data de 1910, pero su obra principal, *Dualistische Economie*, no circuló hasta 1930 (Van Doesburg, Leiden).

vados por esta perspectiva, opera ya en 1928 una versión simplificada en la que el segmento dinámico se localiza en la costa y en la capital política del país, mientras que el estático se identifica con la sierra andina. El primero se integra por las minorías blancas y del mestizo urbano, el segundo con la mayoría indígena y el mestizo provincial: "[…] la costa y la sierra […], son efectivamente las dos regiones en que se distingue y separa, como el territorio, la población. La sierra es indígena; la costa es española o mestiza […]"[13]. Y también: "La dualidad de la historia y del alma peruanas, en nuestra época, se precisa como un conflicto entre la forma histórica que se elabora en la costa y el sentimiento indígena que sobrevive en la sierra hondamente enraizado en la naturaleza"[14]15, "no hay aquí que resolver una pluralidad de tradiciones locales o regionales sino una dualidad de raza, de lengua y de sentimiento, nacida de la invasión y conquista del Perú autóctono por una raza extranjera que no ha conseguido fusionarse con la raza indígena, ni eliminarla ni absorberla"[15].

Dos razas y culturas se enfrentan en el Perú desde los tiempos coloniales. La una extranjera, la de los conquistadores. La otra, la indígena o autóctona. En este enfrentamiento ambas han resultado, por lo menos parcialmente, modificadas: ha surgido el mestizaje y con él la posibilidad de una nación. El conflicto no ha logrado, sin embargo, solucionarse plenamente y la *peruanidad* se muestra profundamente dividida. El enfrentamiento es ahora entre lo mestizo y lo indígena. Son todavía dos razas y culturas: la una como producto de una fusión bien realizada; la otra como residuo aún mayoritario que no ha podido ser ni eliminado ni absorbido. Historia, actividad, proceso nacional en marcha; frente a naturaleza, pasividad y sentimiento. La "cuestión indígena", vista en esta perspectiva, es una cuestión de integración y, más que nada, de integración cultural. La tesis de la inferioridad racial, congénita de lo indígena, ha sido depurada en la nueva versión intelectualizada del problema. El indio se encuentra, efectivamente, en condiciones de inferioridad frente al resto de la población peruana. Es una víctima de la explotación despiadada de los terratenientes, así como de la ignorancia de sus propios derechos en que ha sido artificialmente mantenido y del aislamiento en que se lo ha colocado frente a los valores de la civilización moderna. Al peruano mestizo, ciudadano pleno y constructor de la nacionalidad, le corresponde salir

---

13 José Carlos Mariátegui, *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, Amauta, Lima, 1928.

14 José Carlos Mariátegui, en *Mundial*, set. 1925, citado por él mismo en *Siete ensayos*...

15 José Carlos Mariátegui, *Siete ensayos*...

adelante a protegerlo, redimirlo, educarlo e incorporarlo, finalmente, a la vida plena a la que ambos son convocados por el glorioso pasado del Imperio de los Incas.

Luego del largo período de desconocimiento jurídico de la mayoría indígena que se abre con la Independencia a comienzos del siglo XIX, el "ego" mestizo del país, desde el gobierno nacional, asume su papel tutorial a partir de la década del 1920. Surge, de este modo, una legislación especial "indigenista" cuyo contexto, en la ideología de gobierno que le dio lugar, se intuye claramente a partir de la retórica empleada por los legisladores: "habilitar al indígena es una exigencia que reclama el patriotismo. El indio ha sido tratado en el Perú con rara crueldad, raza de grandes virtudes que merece ser defendida y elevada. La Constitución que hemos presentado le garantiza su libertad personal, le asegura el reconocimiento de sus comunidades, ampara su propiedad secular, establece en su favor la enseñanza obligatoria y un mínimo de escuelas", declaraba, por ejemplo, Javier Prado en el debate de la Constitución de 1920.[16] Ese ánimo reparador se reproduce dondequiera: los considerandos de las nuevas leyes hablan de "redimirlo (al indio) de su holocausto", de "regenerarlo", de "salvarlo", de "protegerlo y ampararlo", de "defenderlo", "mejorar sus condiciones (de vida)" y "estimular por los medios más adecuados su desenvolvimiento cultural y económico". Penetrado de este espíritu, un elaborado cuerpo jurídico, de inspiración paternalista y tutorial, se desarrolla prontamente y no deja de reforzarse con nuevas leyes, estatutos, reglamentos y disposiciones hasta la actualidad.

Si bien el indígena peruano aparece contrastado con el sector modernizante del país como una mayoría insuficientemente asimilada y como un problema de difícil solución, no sólo no ha existido, pues, legislación específicamente discriminatoria a su respecto, sino que se beneficia, desde hace cincuenta años, de leyes destinadas de modo especial a su protección y promoción. La actitud del Estado ha evolucionado gradualmente desde el inicial proteccionismo a los miembros de una raza semicivilizada hasta el contemporáneo y activo integracionismo dirigido a un campesinado-etnia y sus instituciones tradicionales. En esta evolución ha aparecido y se han perfeccionado sucesivamente dispositivos constitucionales que garantizan la conservación de las tierras "comunales", decretos creando tribunales e instancias especiales para la solución de conflictos de trabajo o litigios por tierras de labor y pastos, secciones ministeriales dedicadas a su atención, decretos sobre sala-

16 José Pareja Paz-Soldán, *Las Constituciones del Perú*, Cultura, Madrid, 1954.

rios mínimos, sobre el reclutamiento para trabajos gratuitos, sobre atenuantes especiales en lo penal y para la represión de los abusos de autoridad, reconociendo y regulando el funcionamiento de sus instituciones sociales, fomentando la creación de escuelas rurales, centros de alfabetización, organismos de desarrollo comunal, organismos de fomento agrario, etc.

En todo este proceso de las ideologías y las leyes el supuesto, jamás colocado en discusión, ha sido la existencia de un sector social "indígena" netamente diferenciable del resto de la población peruana por razón de sus características de raza y de cultura. A los integrantes de este grupo —etnia quechua-aymara— se le atribuyeron estas u otras cualidades o defectos. Se les supuso un factor negativo o un fermento positivo en la vida del país. Se los dejó en el desamparo o se les rodeó de leyes protectoras. Se les llegó a contabilizar separándolos cuidadosamente del blanco y del mestizo en los censos nacionales. Solamente un detalle descuidaron ideólogos y estadistas en estas cinco décadas, el definir criterios que permitieran distinguir con univocidad quién sea indio y quién mestizo en el Perú.

EL ESPEJISMO DE LA RAZA

A diversos niveles de cultura, con mayor o menor énfasis, de manera directa o implicada en ideologías más elaboradas, la raza, en su sentido biológico, se postula como factor determinante en la configuración de la problemática nacional. Sólo que en cuanto pretende el estudioso llegar a la raíz de este problema, los mismos estereotipos que lo apoyan terminan por sumirlo en un mar de confusión: el Perú, todos acuerdan, es una sociedad multirracial en la que no se practica la discriminación, pero existe al mismo tiempo por lo menos una raza oprimida: el indio no se encuentra segregado, pero se le ha obligado a recluirse en las áreas marginales del país; se rechaza como escandaloso todo privilegio fundado en el color, pero no hay lugar para lo indio en la política o en la Administración. La confusión del estudioso se acrecienta al descubrir que, con frecuencia, el caso particular no se acomoda a lo esperado. Individuos de tez clara y conformación europea como los que abundan en las serranías de Cajamarca y de Ayacucho se clasifican como indígenas; provincianos de puro ancestro español, portugués, y otros de aspecto y ascendencia limpiamente quechua, reciben indistintamente el nombre de mestizos; integrantes de la llamada oligarquía, en cuyo tipo físico se denuncia abiertamente la múltiple misceginación, son definidos como blancos. La raza de un hombre no coincide con su raza. O tal vez habría que decir "las razas de un hombre". Bernard Mishkin anotaba en 1946, con cierto dejo de sorpresa, que en la región del Cuzco "el mismo individuo puede ser

considerado indio desde un punto de vista y mestizo desde otro"[17]. En Vicos y Marcará, Callejón de Huaylas, el otro extremo del país, Mangin describe la situación testimoniando que un vicosino es indio o *cholo* para un marcarino pobre; éste, a su vez, es indio o *cholo* para un marcarino rico, quien, por su parte, lo es para el limeño rico; para el vicosino, todos éstos son *mistis* o blancos[18]. Tampoco estas múltiples atribuciones son estables. La raza de un individuo puede cambiar a lo largo de su vida. Los ejemplos son escasos, pero sólo la discreción impide mencionar los nombres de personas que comenzando como indios recorrieron toda la escala del color hasta llegar a blancos.

En el Perú la raza de un hombre tiene algo de espejismo y de misterio óptico. Cuanto más elevado en la escala social, más blanco parece; cuanto más abajo, más oscuro. Alguien lo podría atribuir a una cierta venalidad o humor adulatorio en la relación de clase a clase. Que el dinero compre respetabilidad y antepasados es algo que sucede a escala universal; que se comporte, además, como pomada blanqueadora no tendría nada de sorprendente. Otros, notando que el fenómeno se extiende hasta la determinación o modificación de la auto-imagen en los individuos afectados, han llegado a hablar de la existencia de una "falsa conciencia racial". Una y otra explicación no tienen nada de excluyente y se presentan más bien como complementarias. Algo contienen de verdad, pero sólo aclaran la cuestión en la superficie. Resulta más apropiado buscar la causa de estas contradicciones en una confusión de orden semántico. En la cotidianidad del uso, la palabra "raza" se ha hecho independiente de la biología y se ha transformado en una cuestión de percepción compleja. El peruano se autoclasifica y clasifica a otros en base a una configuración de rasgos en la que intervienen elementos económicos, culturales y sociales de índole diversa, y en la que el fenotipo y el ancestro ocupan una posición apenas secundaria. "La composición de la población peruana es un proceso social y no biológico", había concluido Kubler en 1952 al buscar explicación a las irregulares fluctuaciones porcentuales de la población indígena entre los siglos XVI y XX[19]. Es así como lo ve

---

17 Bernard Mishkin, "The Contemporary Quechua", p. 413 (en Julian Steward (ed.) *Handbook of South American Indiam* II, pp. 411-470, en *Bureau of American Ethnology*, Bull. 143, Washington D.C., 1946.

18 William P. Mangin, "Estratificación Social en el Callejón de Huaylas", p. 22 (en José Matas Mar *et. al.*; *Estudios sobre la cultura actual del Perú*, pp. 16-36, UNMSM, Lima, 1964). Más adelante se comentarán algunas de las diversas acepciones de los peruanismos "cholo" *y* "misti".

19 George Kubler, *The Indians Caste of Perú 1795-1940. A population study based upon tax records and census reports*, p. 65 (Smithsonian Institution, Institute of Social Anthropology, Pub. Nº 14, Washington D.C., 1952).

también Julian Pitt-Rivers en un reciente ensayo en el que retorna el asunto de la raza a escala latinoamericana. "Los rasgos físicos —señala— nunca dan razón sino parcial de la imagen que presenta el individuo… En América Latina la apariencia es sólo un indicador de posición social entre otros. Por sí sola nunca es suficiente para decidir cómo deba ser clasificada una persona"[20]. Y es que el fenómeno no es exclusivo del Perú, sino que se encuentra compartido por toda la porción hispano-portuguesa de este continente. Para dar cuenta de él en el Brasil, Wagley acuñó un nuevo término que decidió aplicar, más tarde, en otros casos: "raza social"[21]. Una "raza social" es un grupo o categoría de personas que se define "de manera social y no biológica… aunque las palabras que le sirven de etiqueta puedan haber estado originariamente referidas a características biológicas"[22].

LO INDIO: UNA DEFINICIÓN ESQUIVA

Ya no nuevo de zeca, después de diecisiete años de su introducción, el término no parece haber hecho una carrera particularmente afortunada y son pocos los autores que lo han adoptado. Son tres los criterios que definen la raza social de una persona, con énfasis distinto según la región en que se apliquen: ascendientes, apariencia física y estatus socio-cultural[23]. Pero ya antes de que el concepto fuera elaborado, y al menos en la región andina, los científicos sociales venían explorando estos criterios en el complejo problema de la definición del indio y del mestizo. El indio ha sido definido sucesivamente por su ocupación: "proletario rural" y "campesino"[24]; por su cultura y su lenguaje: aquel que habla una lengua indígena, viste trajes de factura casera, calza ojotas, anda descalzo, y masca coca[25]; y por el tipo de establecimiento al que se asocia: el que ha nacido en una "comunidad indígena", perte-

---

20 Julian Pitt-Rivers, "Race, Color and Class in Central America and the Andes" (reimpreso de Daedalus, Spring 1967, en Celia S. Heller ed. *Structured Social Inequality*, pp. 380-386, Mc- Millan New York & Collier London, 1969), pp. 381-382.

21 Charles Wagley (ed.) *Race and Class in Rural Brazil* (UNESCO, París, 1952) y Charles Wagley, "On the Concept of Social Race in the Americas" (en *Actas del XXXIII Congreso de Americanistas*, tomo I, pp. 403-417, Lehman, San José de Costa Rica, 1959).

22 Wagley, *The Concept*… p. 403, *op. cit.*

23 Wagley, *The Concept*… p. 408, *Ibíd*.

24 Mishkin, *The Contemporary*... p. 414 y Kubler, *The Indian Caste*… p. 36, *op. cit*.

25 Allan R. Holmberg, "Changing Community Attitudes and Values in Peru. A case Study in Guided Change", p. 68 (en Richard N. Adams *et al.*; *Social Change in Latin America Today*, pp. 63-107, Vintage, Random House, New York, 1960) y posteriormente David Chaplin "Peruvian Stratification and Mobility-Revolutionary and Developmental Potential", p. 428 en Celia S. Heller (ed.) *Structured*... pp. 427-438, *op. cit*.

nece a ella y comparte su cultura. Ante estas definiciones se ha argüido y se arguye todavía que en el Perú existen porciones considerables del proletariado rural y del campesinado a las que no se considera como indios, mientras que es relativamente frecuente que el indígena aparezca en otros contextos ocupacionales; que el lenguaje no distingue, porque muchos blancos y mestizos hablan el quechua o el aymara y no son raros los indígenas que pueden expresarse en castellano; que tampoco contribuyen en mucho otros rasgos culturales porque se superponen demasiado y sufren variaciones regionales,[26] de modo que los que marcan al mestizo en una parte, marcan más allá al indio y viceversa; que tampoco es de utilidad remitirse al establecimiento, puesto que los indios aparecen indistintamente en la "comunidad de indígenas", la hacienda, el pueblo y hasta la ciudad[27]. Alfred Metraux, desalentado, debió de concluir que a fin de cuentas "…el indio es un individuo que es reconocido como tal en la sociedad en la que habita y que acepta esa calificación"[28].

No es otro el caso del mestizo, al que suele definirse de modo dependiente a lo que se haya dicho del indígena; un poco por negación de los rasgos atribuidos al primero, un poco por mayor aproximación al modelo cultural europeo, otro poco afirmando su condición de intermediario social y cultural. La misma terminología contribuye a oscurecer definiciones y se modifica según la perspectiva que adoptemos*:* un indígena no utilizará espontáneamente el término "indio" sino que preferirá señalarse residencialmente *como haciendaruna*, hombre de pueblo, o *como haciendaruna*, hombre de hacienda. Si apurado a decidido en castellano, se llamará a sí mismo un *natural*, que equivale a decir *un lugareño*. Por encima de él, percibe al "misti" y luego al "español" y al "gringo"; categorías ambas a las que se dirige respetuosamente con el apelativo de "Wiracocha". El residente no indígena de un pueblo campesino, reconoce por debajo de él al "indio" o "chuto" pero para sí prefiere eludir el término racial y se da el nombre de "vecino". La perspectiva un poco más sofisticada de las ciudades provincianas incorpora la categoría de "mestizo", al lado de otras intermedias como la de "mozo" o "majta". "Criollo" es un

---

26 Alfonso Caso, *Definición del Indio y de lo indio*, p. 248 (Actas del Congreso Indigenista del Cuzco, 1949, citado por F. Bourricaud en *Cambios en Puno*, p. 13, Instituto Indigenista Interamericano, México,1967) y posteriormente Julián Pitt-Rivers, *Race, Color and*... p. 382, *op. cit*.

27 Una buena perspectiva sobre esta discusión se abre en los primeros capítulos de *Cambios* en *Puna* de Bourricaud.

28 Alfred Metraux, "The Social and Economic Structure of the Indian Communities of the Andean Region, p. 227 (*International Labour Review*, Vol. 79, January-June 1959.

término empleado de preferencia en las ciudades y áreas rurales de la costa, pero no faltan descripciones de la sociedad serrana en las que aparece como alternativo a "blanco"[29].

La mayoría de estos términos han pasado a incorporarse, como categorías, a las estratificaciones de los antropólogos sociales, solo que no existe acuerdo suficiente acerca de su uso. Existe ciertamente una tendencia a agruparlos en conjuntos de sinónimos y reducirlos a la tradicional escala de tres gradas: "indio", "chuto", "llajtaruna", "haciendaruna", "natural"; "misti", "mestizo", "vecino"; "criollo", "blanco". La sinonimia, con todo, no es completa y deja fuera a categorías imprecisas como la de "majta". Terminan por elevarse voces discordantes como la de Escobar, quien ha alegado que el "misti" y el "mestizo" constituyen dos estratos diferentes, y ha incorporado a este último al llamado grupo "cholo"[30]31. Una cosa es evidente para quien tenga conocimiento de primera mano de la sociedad andina. No sólo la "raza" es relativa. También son relativos los criterios socioculturales según el grupo y la región en que se aplican. El lenguaje —y por ello las terminologías "folk"— tienden a reflejar percepciones limitadas a contextos de grupo y de localidad. Su empleo riguroso y su generalización demandan una previa y cuidadosa discriminación de esos contextos. Pero sobre todo nos remite una vez más a la abundante literatura monográfica que se encuentra todavía esperando por un esfuerzo sistematizador. De ella, hemos seleccionado cuatro casos actuales que corresponden a las regiones centro y sur, supuestamente la más moderna y la más tradicional de los Andes peruanos, respectivamente. Una razón adicional de selección ha sido que, a través de la experiencia de campo, nos encontremos íntimamente familiarizados con los tres primeros. Queremos detenernos en su comentario, antes de proseguir la discusión.

EL CASO DE HUAYOPAMPA

San Agustín de Huayopampa[31] se encuentra situado en las serranías de la provincia de Canta, en el Departamento de Lima. Es una "comu-

---

29 Mangin, *Estratificación Social*, p. 24, *op. cit*.

30 Gabriel Escobar, "El mestizaje en la región andina: el caso del Perú", en *Revista de Indias*, Nº 95-96, 1964.

31 Fernando Fuenzalida V., José L. Villarán, Teresa Valiente C. y Jurgen Golte R., *Estructuras tradicionales y economía de mercado: la comunidad de indígenas de San Agustín- Huayopampa* (Instituto de Estudios Peruanos, Lima, 1968) y también Fernando Fuenzalida V, José L. Villaran y Teresa Valiente C., *Modernidad y Tradición local en una comunidad de indígenas del Valle de Chancay* (Instituto de Estudios Peruanos, mimeo, Lima, 1967).

nidad de indígenas"[32] de origen tradicional, reconocida oficialmente en esa condición desde la década de 1930. En el sistema administrativo nacional, cuenta con la categoría de capital distrital y tiene bajo su dependencia a tres anexos que constituyen otras tantas "comunidades de indígenas"[33]. Su población aproximada es de unas 600 personas, que representan algo menos del 50% de la población del distrito en su conjunto. No existen, y no han existido nunca, haciendas en toda la región vecina.

Históricamente, esta población puede ser considerada como netamente "indígena", no habiendo sido mencionada en ninguno de los censos conocidos desde el siglo XVI la presencia de blancos o mestizos. La mayoría de los apellidos son, a pesar de eso, de origen europeo, lo que debe atribuirse a la presión de los "extirpadores de idolatrías" en la segunda mitad del siglo XVII. El pueblo y la comunidad son socialmente coextensos, de modo que, salvo escasas excepciones, la condición de residente y la de comunero resultan superpuestas.

A raíz de cambios técnicos introducidos, por iniciativa de los mismos comuneros, en la década de 1950 la comunidad ha alcanzado un elevado nivel de modernidad, compartida, aunque sólo parcialmente, por todos sus anexos. La castellanización completa y el abandono de la lengua quechua se produjeron ya a comienzos de este siglo. En los últimos años, a esto se ha añadido la desaparición del analfabetismo y el acceso a la educación secundaria y superior. Si bien los huayopampinos siguen siendo agricultores y ganaderos, cada día es mayor el número de ellos que, abandonando el pueblo, se convierten en profesionales o ingresan en la burocracia administrativa dela capital.

La migración permanente o temporal a las haciendas de la costa para ejercer el oficio de peones, o a la ciudad de Lima para unirse al sector sub-ocupado, se encuentra detenida. El pueblo se ha convertido más bien en foco de atracción para peones procedentes de otras comunidades más tradicionales, que vienen a veces de lugares tan lejanos como el departamento de Ayacucho. Además de estos peones, radican en los pastos comunales, sobre los 3.800 metros de altitud, algunas familias de pastores al servicio de la comunidad.

---

32 Por Decreto-Ley del 24 de junio de 1969, las "comunidades de indígenas" han pasado a llamarse "comunidades campesinas".

33 El Perú se divide en departamentos, éstos en provincias y éstas en distritos. El distrito constituye el escalón más bajo en la jerarquía municipal y de gobierno y es sede de Concejo y de Gobernación. Los centros poblados por debajo de este nivel se conocen como "anexos" y son administrados desde su capital por intermedio de un Agente Municipal y un Teniente Gobernador, designados respectivamente por el Alcalde y el Gobernador.

En lo económico, la cultura local ha incorporado cultivos no tradicionales, técnicas avanzadas de mejoramiento de semilla, cuidado de la tierra y control de plagas; y formas de trabajo por contrata, independientes de la ayuda mutua. Se encuentra plenamente incorporada al sistema del mercado nacional y hace empleo extensivo del crédito bancario. La infraestructura de servicios incluye luz eléctrica, agua potable, centro asistencial, almacén cooperativo y transportes comunales de carga y pasajeros. La cultura familiar ha asimilado las prácticas de higiene comunes a la modernidad, dietas variadas y modos de socialización que incluyen fuerte énfasis en el valor de la instrucción escolar. El traje es todavía de confección casera algunas veces, pero las telas son manufacturadas, los zapatos son de fábrica y se recurre crecientemente a las tiendas de ropa hecha cuando se viaja a la ciudad.

La comunidad se encuentra intensamente comunicada con el mundo nacional. Los intermediarios comerciales desaparecen poco a poco y los productores tienden a viajar personalmente a la ciudad de Lima para cuidar la venta. Se escucha radio y se recibe periódicos y revistas de actualidades. Hay activa participación política y más del 50% de los jefes de familia están inscritos en partidos cuya gama va de extremo a extremo, desde la derecha hasta la izquierda.

En lo organizativo, las formas tradicionales se han modernizado, pero no han sido abandonadas. La comunidad es todavía una comunidad. Existe una Junta Comunal con función ejecutiva, un personero encargado de la representación ante el gobierno nacional, comisiones ejecutivas *y* una asamblea deliberativa que se reúne con regularidad. Se cumplen por turno los cargos religiosos vinculados con las fiestas. La participación es mayoritaria *y* representa en su conjunto un *cursus honorum* coherente, con cierta analogía al de los oficios de vara[34] que sobreviven en el sur del país. La asamblea conserva la capacidad de imponer tributos y cupos económicos, así como la de recurrir al trabajo colectivo de "faena" para las obras públicas. También en esto, el control es efectivo *y* la participación mayoritaria. No hay rastros de anomía. Más del 90% de las tierras *y* los pastos útiles de la comunidad se encuentran todavía administrados directa o indirectamente por la Junta, que se vale de ellos para incrementar sus rentas.

Las relaciones con los anexos del distrito son básicamente conflictivas *y* existe escasa colaboración. Con uno de ellos inclusive, la comu-

---

34 "Varayoc", "alcaldes de vara" o "alcaldes indígenas". Constituyen en las "comunidades de indígenas" más tradicionales una jerarquía escalonada de señoridad que culmina en el grado de "notable" y que suele designarse como el "sistema de cargos", y también la "jerarquía cívico-religiosa". Sobre esto puede verse Fernando Fuenzalida Vollmar, *La Matriz Colonial de las Comunidades de Indígenas Andinas* (Instituto de Estudios Peruanos, Lima, 1968).

nicación es prácticamente nula. Con los otros se prosiguen litigios de linderos cuyo origen se remonta a casi tres centurias. Huayopampa ha explotado su condición de sede administrativa para monopolizar los cargos en beneficio de su propia gente, de modo que el Concejo Municipal, la Gobernación y el Juzgado de Paz vienen a ser instrumentos secundarios de su asamblea comunal. El monopolio de la mediación política se ha traducido en una concentración de beneficios que margina a las comunidades dependientes. Entre ellos se cuenta una participación favorecida en los litigios intercomunales, así como la disponibilidad mayor de crédito bancario, ayuda técnica y facilidades edilicias.

Entre los comuneros huayopampinos, como en cualquier otro lugar, existe una jerarquía de prestigio y de riqueza, pero ésta no da lugar a distinguir estratos que no surjan de cortes arbitrarios en la escala. No existe diferencia alguna entre las familias con apellido europeo y las que conservan nombre indígena. La curva de tenencia de la tierra es relativamente suave y tiende pronunciadamente a asumir la forma de campana. La participación en las actividades de gobierno es igualitaria. En 1966, el 75% de los jefes de familia había ocupado funciones responsables y, de ellos, el 45% las había ocupado más de una vez. El 25% que faltaba debía ocupar esas funciones en el curso del siguiente lustro.

La cultura es homogénea y la oportunidad de acceso a la educación es compartida. En términos del establecimiento y la totalidad de sus habitantes, existen sin embargo tres estratos netamente distinguibles. Ocupan el más alto los miembros de la comunidad, seguidos por el escaso 8% de la población que representa al grupo de los peones inmigrantes.

El fondo de la escala corresponde a los pastores de la altura: menos del 2% de los ocupantes del territorio comunal. Los criterios distintivos de esta estratificación son estrictamente de orden económico y sociocultural. Los dos grupos subordinados se destacan por su exclusión de los derechos implicados en la condición de comunero, incluido el de tenencia de la tierra, por su origen forastero, por su situación de dependencia laboral, y por su menor participación en la subcultura urbana. La distinción entre los dos grupos dependientes se establece en base a criterios semejantes: los peones se encuentran implicados en la economía de mercado y trabajan a cambio de un jornal en efectivo, los pastores participan de una economía estrictamente tradicional y trabajan a cambio de pagos en especie y en servicios; los peones son bilingües y participan aunque mediatamente en la subcultura urbana, los pastores se encuentran casi totalmente incomunicados, hablan escaso castellano y se ajustan, en general, de manera muy estrecha al estereotipo popular del indio.

Tanto los huayopampinos como los habitantes de los anexos dependientes se perciben, y son percibidos por el visitante ocasional, como mestizos, independientemente de su ancestro y fenotipo. Es notable, con esto, el recordar que hace apenas cincuenta años eran visualizados por los censos como "indígenas". El huayopampino se siente ligeramente superior a sus vecinos y decididamente superior a los integrantes de los estratos dependientes. Existe la tendencia, más o menos marcada, según el caso, de expresar esta superioridad en términos étnico-raciales. Se insinúa que tanto los comuneros de los tres anexos como los peones residentes, son "serranos" o "cholos", buscando de este modo una identificación con el "criollo" de la costa, cuyos hábitos se ha asimilado. A los pastores se los define abiertamente como "indígenas". Las relaciones no implican, sin embargo, modos especiales de segregación o de opresión. En lo económico, los arreglos con el sector de los peones son normalmente equitativos y los salarios no son muy inferiores a los que se ofrece en los pueblos de la costa. Con los pastores, el convenio, aunque de base puramente tradicional, no es abusivo en modo alguno: no se les exige prestaciones laborales adicionales, se les deja en libertad de cultivar las tierras comunales en torno a las estancias, se les garantiza libre acceso al pasto para mantener rebaños propios, etc.

En lo social y cultural, existen sectores de la vida en que los límites se borran. Por una parte, el peón participa de la vida familiar de sus patrones, quienes trabajan con él al mismo ritmo. Por la otra, aunque la generación juvenil se encuentra plenamente "urbanizada", la subcultura del huayopampino adulto es bifacial. Prácticamente cada patrón urbano se complementa con un patrón tradicional superviviente y el comportamiento se ajusta a uno u otro según sea el contexto. Según el cultivo se empleará abonos químicos o estiércol animal, peones o sistemas de reciprocidad vinculados al parentesco extenso; según el producto, se preferirá el trueque o el comercio monetario; según el monto, se tomará prestado del banco o de una cofradía; según la ocasión se vestirá y calzará a la moderna o se resucitará el poncho y las ojotas; según la enfermedad se acudirá a los médicos o a los curanderos. Entre comuneros y peones el trato tiende a ser bastante igualitario y conlleva con frecuencia vínculos de amistad, de parentesco ceremonial y aun de matrimonio.

Entre comuneros y pastores, la segregación es más que nada geográfica y puede, en el contacto laboral, llegar a superarse.

Los comuneros y sus hijos participan cada vez más del mundo urbano. Los jóvenes porque estudian en las universidades y colegios de la capital. Los adultos porque viajan por motivos comerciales y porque visitan a sus hijos. Muchos tienen casas en la ciudad de Lima y

las ocupan durante largas temporadas. Quienes se recibieron ya como profesionales tienden a abandonar la comunidad y radicarse definitivamente en la ciudad. La integración de estas personas se produce por lo general en los niveles bajos y medios de la clase media. Algo laboriosa en el caso de los padres, se logra con facilidad en el de los hijos. Aún así, el tránsito no ha sido tan completo como para que se les pueda aplicar el calificativo de "criollos" con adecuación. En el ambiente urbano, un huayopampino destaca su condición de reciente asimilado por una cierta ingenuidad, un cierto aire inadecuado en los modales y en el modo de vestir, que se va borrando con mucha lentitud. Un miembro de la clase media establecida, podría referirse a ellos con el término de "cholos" hasta que la asimilación sea completa.

La situación que ilustra Huayopampa es la de una extrema homogeneidad poblacional, en un área fuertemente influenciada por la capital y en rápido proceso de modernización. Nuestro próximo caso se referirá a una población heterogénea en situación de aislamiento, a la estratificación originada de este modo, y a los efectos de su descomposición en un contexto de cambio regional acelerado. A fin de resaltar los rasgos que nos interesan, hemos preferido aquí una reconstrucción de orden histórico.

EL CASO DE MOYA

San Pedro de Moya se encuentra en el departamento y provincia de Huancavelica[35]. Constituye un puesto fronterizo entre dos áreas profundamente contrastantes: el valle del Mantaro, considerado como el más vigoroso polo de desarrollo de la sierra del Perú, y la llamada "mancha india"[36]. Es cabeza de un distrito que comprende seis anexos con una población aproximada de un millar de habitantes, de los que concentra algo más del 60%. Es "comunidad de indígenas" de origen tradicional, reconocida oficialmente hace unos treinta años.

A diferencia de lo que ocurre en Huayopampa, en Moya se observa una marcada estratificación. Familias de mineros españoles, desplazados por la decadencia de las minas de mercurio en Huancavelica, se establecieron en la comunidad y recibieron tierras entre finales del siglo XVIII y comienzos del siglo XIX. A comienzos del

35 Fernando Fuenzalida V., *La comunidad de Moya a comienzos del siglo XX* (Universidad Nacional de Ingeniería, Facultad de Arquitectura, mimeo, Lima, 1965) y también "Santiago y el Wamani: Aspectos de un culto pagano en Moya" (*Cuadernos de Antropología*, Vol. III, Nº 8, pp. 118-151). Además César Cerdán C., "Proceso de Migración en la comunidad de Moya (*Cuadernos*... Vol. III, Nº 8, pp. 96-117).

36 Se suele llamar la "mancha india" a la zona comprendida por los departamentos de Ancash, Huancavelica, Ayacucho, Apurímac, Cuzco y Puno, en los que se concentra la mayoría de la población peruana de habla quechua y aymara.

actual, la presencia de este grupo de españoles había generado un peculiar sistema de relaciones sociales en el que desempeñaba un doble rol, como poderosa élite dominante y como participante de una estructura segmentaria en todo análoga a la de otras comunidades exclusivamente indígenas.

Hasta entrado el siglo XX, la comunidad se mantuvo en relativo aislamiento y conservó una economía fundamentalmente autoabastecedora. Por ello, aunque la asimilación del intrusivo grupo europeo nunca llegó a ser completa, la cultura de la población alcanzó un grado considerable de homogeneidad. Actividad principal fue la agricultura, con producción de maíz, trigo, cebada, habas y tubérculos. Secundaria, la crianza de vacunos y de ovinos. Se practicó complementariamente algunas pequeñas artesanías, así como el comercio y la arriería accidental para proveerse de artículos manufacturados y productos de la costa como el aguardiente de uva. Las técnicas fueron las usuales en el área andina: arado de tracción y azada, abono por estiércol y rotaciones de cultivos en las tierras de secano. La comunicación, bilingüe con tendencia al monolingüismo quechua en los estratos inferiores, y con predominio general del quechua en el hogar.

La población se dividía en tres segmentos localizados, noexógamos, patrilineales y patrilocales. Los dos primeros con ubicación central y acceso a la plaza principal y el tercero periférico. Se les conocía con el nombre de "ayllus", "barrios" o "partidos". Constituía cada uno de ellos un estrato, siendo el primero el de los "niños", "castas"[37] o "blancos"; el segundo, el de los "mistis" o "media castas", y el tercero el de los "llajtaruna" o "indígenas". Existían marcadas diferencias económicas entre ellos. Los "niños" acaparaban buena parte de la tierra útil y habían adquirido grandes extensiones, además, despojando a los anexos. Entre los tres se compartía el área urbana, instituciones, festividades y el gobierno comunal; pero se mantenían matrimonialmente segregados, se escalonaban en una jerarquía y no hacían un misterio de su mutua hostilidad.

Su posición de cabeza de distrito colocó al pueblo de Moya en situación privilegiada frente a sus anexos. Sus habitantes, monolingües quechuas, confinados a las tierras y los pastos marginales de la altura, apenas apropiados para la papa y las ovejas, se encontraban en materia de gobierno en situación de completa dependencia. Se les consideró un cuarto estrato, por debajo del "indígena", al que se designaba como el de los "chutos" o "gente de la altura". Su condición puede ser descrita como la de una "reserva servil". A cambio del usufructo de los

37 "Casta" debe entenderse en este caso en el sentido de "linaje puro", sin ninguna referencia a un modo particular de organización.

pastos y sus parcelas de cultivo debieron cumplir obligaciones colectivas como mano de obra no remunerada para el pastoreo, trabajos edilicios e inclusive la labranza de las tierras y el servicio de las casas del pueblo de Moya.

La segregación matrimonial de los tres grupos de la población era asegurada por sanciones sociales muy severas.

Los apellidos españoles predominan hasta hoy en el primero de los barrios, el de Allauja, mientras que los nombres quechuas se consideran como propios del tercero, de Qollana. La norma general de distinción debe haber sido, sin embargo, de orden genealógico, porque aunque los apellidos indígenas corresponden invariablemente a los "qollanas", no ocurre lo mismo con los de origen español, para adoptar los cuales parece haber habido en todo tiempo bastante libertad. Determinados apellidos españoles se reputan como propios de "mestizos", y las personas que los llevan pertenecen al ayllu de los "chaupis"[38]. La segregación matrimonial no implicó nunca una segregación biológica paralela. Fue un comportamiento tolerado y aun estimulado entre los "blancos" y "mestizos", la violación y seducción de las "indígenas" como muestra de "machismo". Una corriente genética constante se mantuvo en esa dirección, modificando el fenotipo autóctono.

En su estructura familiar, como en muchas otras áreas de su comportamiento y organización, los moyanos "blancos" y "mestizos" asumieron los modelos de su contraparte "indígena" tendiendo cada grupo familiar a modelarse como un linaje andino colonial[39] y el ayllu, en su conjunto como una red tupida de alianzas por matrimonio y compadrazgo que se integraba en una jerarquía de señoridad, se simbolizaba en una cofradía religiosa y se actualizaba en fiestas y en prestaciones laborales del tipo conocido como "ayni"; hombre por hombre, jornada por jornada. La cuasi-endogamia de los barrios puede entenderse así, en este marco de organización, por lo menos parcialmente como una consecuencia de los mismos factores económico-sociales que la originaron en otras comunidades puramente indígenas. Para el caso, estos factores no fueron, sin embargo, más que coadyuvantes y la función segregatoria parece haber sido la fundamental. En la medida en que el tabú de incesto, prolongado más allá del sexto grado, provocó dificultades en la elección local de cónyuge, el inferior de los estratos fue inducido a emparentarse con la despreciada población de los anexos. En cuanto a los dos grupos dominantes, éstos prefirieron

---

38 "Chaupi" significa literalmente "el que está en medio".

39 Véase sobre esto a Mario Vásquez, "The Castas, Unilineal Kin Groups in Vicos, Perú" (*Ethnology*, Nº 3, July 1966) y también Fernando Fuenzalida V., *La matriz colonial… op. cit.*

enlazarse con los miembros de grupos análogos de los pueblos vecinos —y adquirir de paso tierras fuera del distrito— y no aceptar ninguna concesión en sus prejuicios.

Homologados en su organización, los tres segmentos participaron en común en un sistema de cargos civil y religioso. Alternaron en el ejercicio de la alcaldía de vara y compartieron las funciones subordinadas de regidores y alguaciles según estricto orden de edad. Ocuparon también mayordomías y alferazgos en las fiestas de los patrones respectivos y de pueblo, participando en un complejo ciclo de reciprocidad festiva. La señoridad funcionó por largo tiempo, idealmente, como un principio complementario de estratificación, calificando el estatus adscrito al nacimiento pero también, y sobre todo, proporcionando a los tres grupos un marco común de referencia para su integración.

Respaldados por un potencial económico mayor, "blancos" y "mestizos" participaron con ventaja en el sistema de alcaldías y alferazgos, en el que sus posibilidades de alcanzar la jerarquía de "notables", luego de pasar todos los cargos, fueron superiores. Para los miembros del primero de estos grupos, el *cursus honorum* no tuvo, sin embargo, más que una importancia secundaria. El verdadero ejercicio del poder estuvo siempre reservado para los oficios distritales dependientes del sistema nacional, a los que se accedía únicamente por decisión de las autoridades provinciales: la Gobernación, la Alcaldía del Concejo y sus regimientos, y el Juzgado de Paz; intermediarios obligados de la comunidad ante la burocracia urbana, los "niños" monopolizaron estos puestos hasta bien entrado el siglo XX y, desde ellos, convirtieron a los miembros "indígenas" y "mistis" del sistema comunal de cargos, en ejecutores sin voz ni decisión.

Asimilados los tres "Ayllus", en sus comportamientos básicos, a una comunidad de usos y costumbres impuestos por su aislamiento y su retraso técnico, los símbolos diferenciadores de su estatus tendieron a configurarse en términos de niveles de consumo, pero también, y sobre todo, en los de su mayor o menor capacidad para imitar visiblemente los hábitos urbanos y para mantener una relación favorecida con las autoridades y "caciques" provinciales. La conservación del tipo racial europeo y de los apellidos españoles, contribuyó, sin duda, a subrayar distancias, pero no fue lo principal. Más importancia tuvo la extensión y calidad de las tierras controladas y la disposición de un excedente agropecuario. Las diferencias en la economía favorecieron el consumo conspicuo de los "blancos" en la alimentación, en la bebida y en el derroche de metal precioso —plata— utilizado para alhajas, aperos de montar y, a veces, hasta artículos domésticos. El mejor dominio de la lengua española y un mayor —no universal— acceso al aprendizaje de la lectura y escritu-

ra, facilitaron además su vinculación en las ciudades y la extensión del compadrazgo con los hacendados y políticos de mayor prestigio en el departamento. La disponibilidad de un cierto respaldo monetario les otorgó, finalmente, el privilegio de poder usar en su vestuario telas y calzados manufacturados. La diferencia en el atuendo llegó a ser de importancia suficiente como para imponer una tácita legislación suntuaria en el distrito, privilegiando a los estratos superiores. El atrevimiento de calzar zapatos o lucir prendas impropias de su condición fue, hace todavía cuarenta años, una falta severamente castigada en los "indígenas".

Hasta la época de su desintegración, entrada la década del cuarenta, el equilibrio del sistema fue precario y su funcionamiento cargado de violencia, sin que bastaran para canalizarla de manera constructiva ni los contrapuntos de mayordomía y de "república"[40], ni las batallas rituales que se celebraban una vez por año entre los ayllus.

Las tensiones corrían a lo largo de dos líneas principales. La de los privilegios mantenidos por el conjunto de la población de Moya por sobre los anexos; y la del dominio que ejercía el "ayllu niño" sobre sus contrapartes "indígena" y "mestiza". Encontrándose en poder de los moyanos la práctica totalidad de las tierras de cultivo, la única ocupación de los llamados "chutos" era el pastoreo de llamas y de ovejas, el cultivo de algunas variedades de tubérculos de altura, y el servicio en las chacras de los moyanos a cambio del libre uso de los pastos y una exigua retribución en frutas, panes y cereales. Los límites entre la propiedad de los moyanos y la de los "chutos" eran imprecisos. Existía, por ejemplo, la costumbre de "darse una cabalgada" hasta las estancias de estos últimos, tomar uno o dos carneros de un corral cualquiera y dejar a cambio un par de panes o unas cuantas frutas. Aún hoy, recuerdan los moyanos el tiempo en que bastaba decirle a un "hombre de la altura" que bajara a trabajar en tal o cual parcela, para que éste bajara sin protesta; y en que grupos de danzantes "chutos" eran arreados a la fuerza hasta la cabeza del distrito para solemnizar las fiestas de la comunidad. Las tensiones surgidas de esta situación no parecen, sin embargo, haber dado lugar a ninguna crisis importante. Los archivos de la Municipalidad dan muestras de una sorda resistencia y de conflictos muy frecuentes a nivel verbal que, con escasas excepciones, se resolvieron siempre en favor de los moyanos. La reacción del oprimido puede caracterizarse aquí como de "desobediencia civil": incumplimiento colectivo en las citaciones a trabajos y envíos de danzantes, morosidad en la en-

40 Trabajo colectivo de los ayllus —cada uno formando una brigada— en obras de beneficio comunal: caminos, acequias, etc.

trega de las contribuciones en ovejas, rechazo al nombramiento de autoridades locales por la Gobernación y la Alcaldía, trabajo a desgano, sabotaje *y* robo.

Mayores consecuencias tuvieron las tensiones entre los ayllus en el pueblo mismo, que tuvieron ocasión de crisis casi cada día. El alineamiento de los bandos —Chaupi, apoyado por Qollana, contra Allauja— se justifica en la tradición local, por el hecho de que la soberbia de los "niños" exigía que los otros "les bajaran la cabeza" y también porque siendo los primeros excesivamente poderosos, se requería la unión de los demás para obtener una situación más equitativa. Las fiestas terminaban frecuentemente a palos y, a veces, ni siquiera era necesario el estímulo del alcohol para iniciar una pelea callejera. Regresando de los campos los muchachos se apedreaban con las hondas y los padres intervenían prontamente. "La gente de los barrios —dice un informante— se agarraba a golpes así nomás, sin pretexto, porque eran guapos..."

Las causas subyacentes no necesitan ser buscadas demasiado lejos. En el sistema dual de autoridad, los cuerpos administrativos de dependencia nacional, monopolizados por los "niños", se oponían de modo natural a la jerarquía de los alcaldes de vara. En ésta, las diferencias económicas implicaban necesariamente el liderazgo de los "mistis", más capacitados que los "indios" para alcanzar la categoría de "notables". Una sorda competencia por el dominio del distrito se mantuvo entre notables "blancos" y "mestizos", los primeros afianzados en la extensión de su propiedad territorial y la fuerza de sus vínculos con la burocracia provincial; los segundos, acaparando tierras por diversos medios y valiéndose de las disputas faccionales de los grandes señores huancavelicanos para la creación de vínculos alternativos en el exterior. A comienzos de este siglo, las familias de Allauja por un lado y las de Chaupi y Qollana por el otro, alineaban siempre en partidos políticos rivales. Los estallidos de violencia llevaron finalmente a la comunidad hasta el borde mismo de la desintegración, cuando un cura, párroco de Moya, miembro del ayllu de los Chaupis, emprendió la tarea de crear una hacienda para su familia en las tierras de los "blancos". La empresa terminó en su asesinato a manos de los "notables" de ese ayllu, quienes, no contentos, organizaron una masacre de "mestizos". Estos, como represalia y aprovechando sus propios vínculos con la burocracia provincial, denunciaron al ayllu de Allauja, acusándolo de haberse sublevado contra el clero, asesinando al párroco en el momento de la consagración. El pueblo fue subsecuentemente capturado por un destacamento del Ejército y saqueados los tres barrios. Nunca se volvió a recuperar.

La estructura peculiar que hemos descrito, dependió en buena parte del aislamiento de la comunidad, así como del mantenimiento

de los desniveles económicos entre los ayllus, y de un mínimo equilibrio institucional que permitiera asegurar el cumplimiento de ciertas operaciones colectivas vinculadas con la ecología: rotaciones de cultivos, limpieza de acequias, etc. Dañado ya este equilibrio, en decadencia la autoridad y prestigio de los cargos, y originada una situación de anomía; minifundizados los dominios por causa del crecimiento demográfico, se produjeron, hacia la década del treinta, cambios importantes en el centro del país, que dieron fin al tradicional aislamiento.

El resurgimiento, en gran escala, de la explotación minera en la región de Cerro de Pasco, impuso la apertura de comunicaciones hacia el valle del Mantaro, su reserva natural de mano de obra y de abastecimiento agropecuario y maderero[41]. Vigorosamente estimulado, el valle del Mantaro se transformó en un centro comercial y artesanal rápidamente floreciente. Se construyó un ferrocarril hasta Huancavelica y la comunidad de Moya, inesperadamente, se encontró a menos de tres horas de distancia de una de las ciudades más modernas de la sierra del Perú. La política nacional sufría cambios simultáneos. Los partidos se apartaban del modelo faccional y se institucionalizaban incipientemente. Se aprobaba una legislación proteccionista para el "indio". Se propugnaba un mayor acceso de la población rural al alfabetismo y a la educación. A escala regional, el caciquismo huancavelicano se debilitaba y asumía nuevas formas, y la comunidad de Moya pasaba a depender, aunque indirectamente, de la burocracia mantarina, modernizante y favorable a las reformas.

El efecto de la nueva situación se dejó sentir prontamente en los anexos. El poder de los moyanos se encontró debilitado y sin apoyos, lo que promovió la independencia de los "chutos". Estos, afianzados ahora en sus terrenos y sus pastos, se negaron a proporcionar su mano de obra, rechazando inclusive los ofrecimientos de salario. Algunos gestionaron su separación y se convirtieron ellos mismos en distritos. El mercado mantarino, en crecimiento, destacó sus propios intermediarios comerciales que, rompiendo el monopolio del pueblo de Moya, tomaron contacto directo con los pastores de la altura y pagaron buenos precios por su producción. La carne desapareció gradualmente de la dieta del moyano. El comercio de artículos manufacturados decayó al comprar los "chutos" la sal, la coca, el aguardiente y los demás artículos de uso cotidiano directamente en las ciudades y abrir sus propias tiendas. Los "chutos", ahora capitalizados, comenzaron a comprar las tierras de los moyanos más empobrecidos.

---

41 Una buena descripción de este proceso regional puede hallarse en José María Arguedas, "Evolución de las comunidades indígenas. El Valle del Mantaro y la ciudad de Huancayo" (*Re- vista del Museo Nacional*, Nº 26, pp. 78-151, 1967).

En Moya misma, el abandono de las rotaciones y el descuido de las andenerías empobreció las tierras. El crecimiento demográfico las minifundizó y el sistema de la herencia provocó su dispersión. La escasez de mano de obra agudizó la crisis. La producción local no pudo ser ya complementada con la de la altura y los excedentes para el intercambio comenzaron a faltar. Los artesanos, faltos de trabajo, abandonaron sus oficios. El ahorro se hizo imposible y el autoabastecimiento insuficiente. Se produjo un empobrecimiento pronunciado de "blancos" y "mestizos", que los niveló en una medida hasta entonces nunca vista.

También para Moya, la apertura hacia Huancayo modificó el sentido de las relaciones con el exterior. Los artículos que ya no podían producirse o intercambiarse dentro de la zona podían obtenerse en el comercio, los que antes se traían de la costa por los largos y difíciles caminos de herradura, se traían ahora con más facilidad por medio del ferrocarril. Podía ganarse dinero en las minas de Cerro de Pasco. La migración temporal a los grandes centros de trabajo, antes accidental, se intensificó y tendió a hacerse permanente. Los más ricos se mudaron definitivamente a la ciudad y sus tierras, no teniendo los moyanos poder adquisitivo, se vendieron a los "hombres de la altura" o fueron puestas en aparcería, con lo que el rendimiento bajó más. La necesidad de efectivo condujo a casi todos a dedicar sus tierras a cultivos de tipo comercial, en detrimento del autoabastecimiento. Los jóvenes de las familias todavía acomodadas, deslumbrados por la posibilidad de ascenso ofrecida por la educación, migraron a los centros universitarios. En las familias pobres se hicieron sacrificios para imitar a los más ricos y buscar la misma vía de salida. Para 1965, casi una tercera parte de la población de Moya se encontraba residiendo en las ciudades.

La gradual emigración de los "niños", entregó el mando a los "mestizos", quienes se dispusieron a medrar, para emigrar llegado el turno. La vieja estructura de los ayllus había entrado ya en desintegración final. Los dos grupos superiores comenzaron a mezclarse libremente. La familia extensa se debilitó y con ella los sistemas de reciprocidad, la jerarquía de los cargos, la mayordomía y las instituciones de trabajo comunal. La desaparición de los límites del ayllu, el acceso de los "mestizos" al poder y la nivelación de las economías, acabó con las rivalidades e hizo menos necesarios los instrumentos estructurales destinados a su canalización. En la década del cincuenta, los cuatro estratos tradicionales se habían reducido a dos: "mestizos" e "indígenas", compuestos respectivamente por los residuos de los dos grupos superiores y de los dos grupos inferiores. En el primero se mantenían aún algunas diferencias de prestigio de base genealógica,

pero la fusión se producía aceleradamente. En el segundo, la distinción se mantenía en base a la localización residencial, atribuyéndose un mayor eestatus a los indígenas establecidos en el pueblo y luego, escalonadamente, los anexos en función de su altura y su distancia. Una lenta integración de los indígenas al estrato "misti" se iniciaba, acompañada por el cambio de apellidos. Poder y privilegios se habían hecho independientes de la calificación tradicional y se ordenaban decididamente, en base a los ingresos.

Siendo la vía educacional la que permite, en el Perú, la mayor tasa de ascenso, el nivel de educación tiende, en el momento actual, a tomar el primer plano entre los símbolos de estatus. La profesionalización, primero limitada a los más ricos, por depender de las universidades de la capital, más tarde extendida a los "mestizos", al abrirse universidades y colegios secundarios en Huancayo, ha terminado por estar abierta a todos, fundándose un colegio en la misma población. La universidad se ha hecho gratuita. El principal símbolo de estatus ha llegado a ser monopolio de los jóvenes, y se comparte, entre éstos, sin distinción de origen.

Volcados a ocupar posiciones de influencia en por lo menos el dominio provincial; líderes políticos de cierta importancia en el mundo estudiantil; en muchos casos potencialmente capaces de ingresos económicos que más que duplican los que obtienen sus padres actualmente; de movimiento cómodo en el medio urbano, que aún aterra a sus mayores; abiertos a conocimientos insospechados por la generación anterior los jóvenes "sabios", como se les llama localmente, dominan ahora la atmósfera del pueblo durante sus retornos vacacionales. Constituyen un grupo solidario, con ideas y experiencias comunes. Se les cede las decisiones, se les enamora, se les organiza ostentosas recepciones comunales al lograr sus títulos, se les presiona para que "no olviden a su pueblo". En Moya, la "juventud estudiantil" adquiere temporalmente por lo menos, los rasgos de una nueva elite dominante.

Culminada la desintegración de la estratificación tradicional, es interesante observar cómo se produce la reintegración de sus residuos. Están, primero, los migrantes, en sus dos categorías: educacional y laboral. Proceden indistintamente de los cuatro grupos y la diferencia entre ellos es más bien de orden generacional. Por sobre los 35 años de edad, los migrantes pertenecen al grupo laboral. Por debajo, predominan los estudiantes secundarios o universitarios. Los lugares preferidos son la ciudad minera de La Oroya y el centro comercial y universitario de Huancayo. Las ocupaciones, las de obrero de fábrica, artesano o pequeño comerciante. En algunos casos se trata de profesionales. El grupo estudiantil se concentra en las áreas del Derecho, Medicina, Farmacia, Ingeniería y Sacerdocio. La mayorita-

ria preferencia es, sin embargo, la Pedagogía, que es la más corta y más barata de todas las carreras. El grupo laboral y el de los estudiantes han comenzado recientemente a confluir, desde que la mayoría de los hijos del primero, aspiran también a la calificación profesional. La gama de nuevas situaciones es considerablemente amplia, y abarca prácticamente todos los niveles, hasta la clase media superior capitalina. El obrero de las minas es inicialmente identificado como "cholo", pero tiende a convertirse en un "'mestizo" en la medida de su especialización. El artesano y pequeño comerciante de Huancayo es calificado de "mestizo", pero esto significa poco en una ciudad nueva, de considerable fluidez, en la que los criterios tradicionales de estratificación han sido ya sustituidos por el nivel de ingresos económicos: se trata, mucho más precisamente, de posiciones intermedias entre las clases media y baja. El estudiante se encuentra todavía en una situación transicional, en parte dependiente de la que ocupa su familia, en parte dependiente de sus expectaciones. La carrera que hayan elegido condiciona su incorporación. Los normalistas, en su mayoría, así como muchos de los maestros secundarios, regresarán a las pequeñas capitales distritales y serán reasimilados como "mistis" en la estratificación local. Los demás profesionales, seguirán el camino de los abogados y los médicos de la anterior generación, se integrarán a las clases medias y superiores huancaínas y, de modo excepcional, alcanzarán la clase media superior limeña. Los miembros ya establecidos de esas clases, los identificarán inicialmente como "'cholos" pero la incorporación será completa en el término de una generación. En este proceso, el fenotipo europeo les será de ayuda a quienes proceden del viejo grupo de los "castas".

El pueblo mismo de Moya, se encuentra todavía sometido a un proceso de cribado. Los individuos más capaces y más emprendedores lo abandonan y dejan sus lugares a los más tradicionales y menos agresivos. La intensificación de los contactos favorece la castellanización universal, así como la introducción de valores, comportamientos y hábitos urbanos por vía imitativa, pero la desaparición de las barreras entre "indígenas" y "mistis" contribuye a una vigorosa difusión de rasgos tradicionales antes exclusivos de la población de los anexos. El resultado es una nueva forma de mestizaje cultural, de tonos muy cargados y barrocos, en que se funden elementos tan dispares como la música *a go-go* y el culto de los antepasados. El marco de identificación proporcionado por la "comunidad de indígenas", a la que todos pertenecen, contribuye a reforzar esta homogeneidad. El forastero ocasional se verá en dificultades tratando de clasificar a los moyanos, si es que desconoce sus antecedentes. El término de "indígena" no puede aplicarse fácilmente, en atención a los contrastes que

subsisten con la población de los anexos más distantes. Pero tampoco el de los "mestizos", si se atiende a referencias como la del "mestizo" huancaíno o la del "misti" del sistema tradicional. Moya se encuentra todavía en busca de su nueva identidad, ni "india" ni "mestiza" sino simplemente "campesina".

No obstante algunas peculiaridades como la neta segregación y triplicación de los segmentos y la extrema asimilación del estrato de los "blancos" en el sistema "indígena" de cargos, hemos tratado el caso de Moya extensamente. La presencia de grupos intrusivos europeos al nivel de las capitales de distrito, ha sido común en toda el área de la "mancha india", aunque no siempre sus resultados han sido tan exageradamente conflictivos. Tal vez, ello debido a la frecuente ausencia de grupos intermedios en condiciones de competir por el poder. Un caso relativamente típico en la región que se extiende desde Puno hasta Ayacucho, es el de poblaciones con un solo estrato no indígena, en las que una demorada modernización ha perpetuado, sin necesidad de aislamiento, las formas de dominio coloniales. Para su ilustración hemos elegido un distrito cuzqueño a fines de la década de 1950.

EL CASO DE PISAJ

La población de Pisaj se encuentra en el llamado "Valle Sagrado de los Incas", a dos horas de distancia de la ciudad de Cuzco por carretera, que recorren regularmente autobuses y camiones. Es centro importante de atracción turística por causa de las cercanas ruinas, de algunas prácticas especialmente pintorescas como la llamada "misa de los alcaldes", y de la existencia de una feria semanal de artesanías. Es capital de distrito en dependencia de la provincia de Calca y reúne, dentro de su jurisdicción, a un total de quince "comunidades de indígenas" y diez haciendas y pequeños fundos. La población del área es de unas diez mil personas, de las cuales un 20% reside en Pisaj mismo. A pesar de la oportunidad ofrecida por el constante movimiento turístico, no se han desarrollado, localmente, actividades económicas orientadas a su aprovechamiento. Los artículos que se ofrecen en la feria artesanal son manufacturados en el Cuzco y vendidos en la feria por traficantes forasteros. La zona sigue siendo sobre todo agropecuaria[42].

---

42 La mayor parte de la bibliografía referente a Pisaj es inédita. Para esta descripción hemos hecho uso amplio de nuestras propias notas de campo. Parte importante de la información de base procede, sin embargo, de Oscar Núñez del Prado, *Kuyo Chico, un caso de teoría y aplicación antropológica* (Cuzco, 1968); y también de Angel Garmendia, *La comunidad Diseña*; Daniel Raguz, *Pisaj*; Tomás Cevallos, *La Hacienda Chawaytiri* y Juvenal Casaverde, *La Comunidad de Cuyo Grande*; éstos últimos informes redactados en 1965 para el Estudio de Cambios en Pueblos Peruanos, a cargo del IEP

En el distrito de Pisaj, el patrón dominante de establecimiento es la hacienda. Esta representa simultáneamente una fuerte concentración de propiedad y una considerable minifundización de los cultivos, a causa del predominio del llamado "colonaje". Solo una de las haciendas, Chawaytiri, supera las 14.000 hectáreas de extensión. Hay otra que llega a las 3.000. Las demás — producto de la fragmentación de herencia, en familias numerosas— oscilan alrededor de las 200. De ellas, la más alejada es Chawaytiri, que se encuentra a unos quince kilómetros de la población. Las otras se hallan a distancias inferiores a los dos kilómetros. Los propietarios de las más pequeñas residen normalmente en Pisaj. Los de las mayores, pueden calificarse de ausentistas, residen en el Cuzco y visitan los fines de semana, alternativamente, la hacienda piseña y sus otras propiedades en áreas más lejanas del departamento. Aunque todos los miembros de este grupo son percibidos localmente como "mistis" o "mestizos", existe entre ellos poca homogeneidad, y ello se debe a la escala en que se mueven. Algunos, son grandes señores a escala departamental con intereses secundarios en la localidad, ocupan posiciones de importancia en la política o en la magistratura y dominan la cultura urbana, identificándose con la clase media alta de la capital. Otros, sin igualar el nivel económico de los primeros, son profesionales de prestigio o catedráticos en la Universidad del Cuzco. Los más, son apenas propietarios de pequeños fundos, haciendas que, fragmentadas ya, deberán fragmentarse todavía más entre sus hijos.

Aun en los casos en que el propietario reside en el área distrital, la extensión de las tierras que explota por su cuenta es muy pequeña y las técnicas que emplea son las más tradicionales: azada y arado de tracción animal, estiércol y semilla corriente. "Comunidades de Indígenas" de tipo tradicional, no reconocidas por carecer de tierras propias, ocupan las haciendas a veces desde tiempo inmemorial. Desde el punto de vista estructural, estas "comunidades" son del todo análogas a las "comunidades" libres. La diferencia es que una tácita extraterritorialidad de las haciendas, frente a las leyes nacionales, reproduce condiciones pre- republicanas de dominio y las somete a una situación de servidumbre. En una "comunidad cautiva", o reducida al "colonato", cada uno de los jefes de familia explota, hereditariamente, tierras que pertenecen a la hacienda y hace uso libre de los pastos. A cambio de estos beneficios se encuentra sometido a obligaciones prácticamente ilimitadas y jamás retribuidas con dinero en efectivo. Sin previo aviso, puede ser reclamado por tiempo indefinido para trabajar las tierras del "patrón", en ésta o en alguna de sus haciendas alejadas, o movilizado como peón, para otra clase de trabajo, en la ciudad del Cuzco. Por turnos deben realizar, él el servicio de "pongaje" y su mujer

el de "mitani", cumpliendo tareas de criados en la casa hacienda, en Pisaj, en el Cuzco o en donde sean requeridos. Proporción considerable de sus escasos excedentes son entregados como diezmos y el resto vendido obligatoriamente a precios artificialmente reducidos.

El "colono" es percibido, por las clases superiores, como "indígena", pero él mismo, así como los miembros de las "comunidades libres" y los estratos inferiores de la población piseña, lo distinguen como "hacienda runa". El término define su condición servil, por la que se le hace objeto de desprecio. También su situación de extremo aislamiento. Reducido a una economía de subsistencia estricta, carece de relaciones comerciales con la población; sometido a la autoridad omnímoda del administrador o el propietario, de los que depende directamente su jerarquía cívico-religiosa, le es familiar sólo al aspecto punitivo de las leyes nacionales, a las que se invoca a su respecto sólo en ocasiones de delito grave. Es normalmente analfabeto e ignora el castellano.

Las "comunidades de indígenas" del distrito de Pisaj carecen, salvo raras excepciones, de reconocimiento oficial por parte del Estado. Se cuentan entre las más pobres del país, y son minifundistas con promedios de media hectárea y menos por familia. Esto las obliga, con frecuencia, a vincularse con las haciendas más cercanas, sea tomando tierras directamente en "colonato", sea convirtiéndose en "arrendires" de un "colono" y asumiendo con éste, a cambio de una minúscula parcela, la obligación de compartir cosecha y trabajar para él. La autonomía de estas comunidades se encuentra, pues, seriamente limitada, no sólo por la interferencia de la hacienda sino también por el control directo que ejercitan las autoridades distritales. Así, aunque todas conservan la jerarquía tradicional de cargos cívico-religiosos, éstas se encuentran sometidas al arbitrio de la Gobernación de Pisaj, de la que reciben, anualmente, investidura. No todas alcanzan la categoría de anexo. Aquellas que la tienen, cuentan con funcionarios intermedios —tenientes gobernadores— designados entre las personas más afectas al gobernador. En las demás, se nombra "cabecillas" encargados de trasmitir y ejecutar las órdenes de las autoridades de la jerarquía nacional. Su población —como también, en las haciendas, los "colonos", además de sus obligaciones con el propietario— cumple servicios de "faena" o "mita" para obras públicas y servicio privado, debiendo trabajar gratuitamente en Pisaj cada vez que las autoridades lo demanden. Aunque casi todas las "comunidades" cuentan con centros de enseñanza elemental, dependientes del Estado, la mayor parte de sus habitantes son analfabetos y monolingües quechuas. Su escaso volumen de excedentes, limita los contactos a trueques y ventas en pequeña escala, y el dinero que se obtiene es invertido sólo en lo más

indispensable: sal, fósforos, coca y aguardiente. Así, aunque el comunero se distingue con orgullo del "colono" y se dice "llajtaruna" —un poco con el significado de "hombre libre"— su condición de dependencia y marginalidad lo asemeja mucho a éste. La población piseña lo identifica como "indígena".

La capital del distrito, Pisaj, contiene dos segmentos sociales: "indígenas"[43] y "mistis" o "mestizos" que, aunque no están localizados, tienden a agruparse, respectivamente, en la periferia y en torno a la plaza principal. Existe entre los dos fuerte tendencia a la segregación matrimonial, pero ésta se debe más, al parecer, al deseo de evitar enlaces con familia de condición más baja que la propia, que al reconocimiento de límites precisos entre los dos segmentos. Hay una "comunidad de indígenas de Pisaj" reconocida oficialmente y a la que pertenece la mayoría de los miembros de estos grupos. Se trata, sin embargo, de un organismo en decadencia, y aunque elige personero ante las oficinas laborales del Estado, carece de toda autoridad. Distingue a los comuneros su condición minifundista, con promedios algo inferiores a las dos hectáreas por familia y parcelas complementarias en las "comunidades" dependientes, que suelen entregar en aparcería. Se cuenta también entre los "indios" a personas procedentes de otras partes del distrito que han venido a establecerse en la población y que, en su mayoría, son sirvientes en casas de "mestizos". Ocupación complementaria en este grupo es, frecuentemente, la de rescatista-alcanzador, que consiste, de modo alternativo, en recorrer "comunidades" o en "alcanzar" a la vera del camino a los comuneros que vienen a la feria, para comprarles, a bajo precio, sus productos y mercarlos en el mismo Pisaj o en la ciudad del Cuzco. El "indígena" piseño es, mayoritariamente, monolingüe quechua y analfabeto, pero existe un sector considerable especialmente en la generación más joven que no solamente es ya bilingüe, sino que tiene, además, nociones de lectura y escritura.

El de los "mistis" es un grupo minoritario, pero largamente establecido en la población. Su núcleo está constituido por propietarios medios con extensiones de 30 a 45 hectáreas que entregan, por lo general, en "colonato" o en aparcería. Muchos de ellos tienen parcelas en las zonas "comunales", adquiridas por despojo. La mayoría tiene, además, alguna actividad complementaria: el pequeño o mediano co-

43 Oscar Núñez del Prado designa a este estrato como "cholo". Nosotros no hemos encontrado huellas del uso de ese término como referencia a ningún grupo definido. Aquí, como en el resto de esta descripción, hemos seguido el criterio señalado por nuestras propias notas, aunque haciendo uso de la información contenida en otras fuentes.

mercio de abarrotes, pensiones y cantinas o talleres de artesanía. Los más activos se dedican al comercio intermediario, comprando granos y ganado, localmente, y vendiéndolos en el Cuzco. Una fuente de ingresos explotada por algunos es el "enganche" de mano de obra "indígena" para las haciendas de los valles cálidos cerca de la selva y la comisión en la contrata de criados para la ciudad del Cuzco. Se adhieren a este grupo los administradores de las haciendas, algunos comerciantes foráneos establecidos en el pueblo y, también, los maestros de la escuela. Todos son bilingües con predominio de la lengua castellana, pero se mantiene un alto porcentaje analfabeto. La elite de los "mistis" y su escalón local más elevado son los pequeños hacendados residentes.

Un rasgo ausente de la sociedad piseña es la violencia exacerbada que caracterizó a la de Moya a lo largo de más de un centenar de años. En Pisaj, se conserva el dominio indiscutido de los hacendados y, entre éstos, el de aquellos que se encuentran integrados a la sociedad cuzqueña. El vínculo que integra a este conjunto tan heterogéneo es el del todopoderoso compadrazgo, cuyas posibilidades se hacen casi ilimitadas, por la cantidad de situaciones que requieren de un padrino. Elegir un compadre significa, según la posición en que se mire, acogerse a un patronazgo o aceptar un miembro más para la propia clientela. El parentesco espiritual no constituye, sin embargo, más que la confirmación y proclamación ritual de tácitos contratos verticales establecidos, cada vez, por la costumbre. A pesar de la apariencia, que puede engañar al forastero, existe escaso margen para la arbitrariedad. El hacendado que explota a sus colonos, carece de libertad para arrojarlos de sus tierras y se obliga a interceder por ellos ante cualesquiera poderes exteriores; la rescatista que compra a una fracción del precio del mercado, ha contraído obligación de volver a comprar en el futuro. Aunque los beneficios y cargas del sistema se distribuyan de manera desigual, éste es percibido, a todos los niveles, como "justo", y su estabilidad reposa en la confianza de que derechos y deberes se verán correspondidos. Solo la "deslealtad" es castigada, según sean los casos, con la rebeldía del débil o con la ira del más fuerte.

Las relaciones, tensas y competitivas en sentido horizontal, se organizan y logran equilibrios transitorios mediante el arbitraje y protección que se logran de este modo. Una cadena de influencias que ablanda autoridades, facilita mercados y contratos, proporciona prebendas o simplemente da seguridad, se prolonga desde el hacendado hasta el indígena, movilizando, en la vía del retorno, toda clase de servicios personales. Desde arriba, el poder se comparte, se distribuye y dosifica a los demás, según la posición que cada cual ocupa en la cadena y, en esa forma, la sociedad local se ramifica internamente en pequeños

dominios semiautónomos en los que se tiene libertad para imponer las propias leyes a condición de respetar las obligaciones contraídas. En los estratos superiores, el hacendado garantiza así la extraterritorialidad de su dominio; los mestizos, su monopolio del gobierno distrital, su acceso a mano de obra no remunerada, y la continuidad de sus canales comerciales. En los estratos inferiores el indígena piseño obtiene tierras en aparcería, asegura sus parcelas enclavadas en las comunidades y protege sus actividades como rescatista o como alcanzador. En el fondo del sistema están el comunero de las comunidades dependientes y el colono, a cuya explotación todo se ordena. Pero ellos también obtienen algunos beneficios, aunque sólo sean la escasa autonomía del primero y la estabilidad en sus parcelas del segundo.

A pesar de la persistente tradicionalidad de su estructura, Pisaj ha visto algunos cambios de importancia en el último decenio. La mayoría han tenido su origen en la ciudad del Cuzco, que se moderniza con lentitud pero constantemente, y en la cual el retórico radicalismo de la generación "indigenista" se reemplaza gradualmente con orientaciones más propensas a la acción. A partir de 1959, la presencia del Programa de Antropología Aplicada de Cuyo Chico ha debilitado el poder de los mestizos sobre las comunidades dependientes y alterado, al menos de manera transitoria, los patrones de mita para Pisaj. Una huelga producida en la Hacienda Chawaytiri por causa de un incremento desusado en las demandas de trabajo, contó en 1962 con la organización y apoyo de sindicalistas profesionales, y logró la reducción de prestaciones a una semana fija cada mes, retribuida en efectivo a razón de un centavo y medio de dólar por jornada; así como la apertura de una escuela. Porciones considerables de una de las haciendas más pequeñas, perteneciente a una orden religiosa, fueron parceladas y puestas a la venta en beneficio de los indígenas del pueblo de Pisaj. Otras dos de las haciendas iniciaron, tímidamente, su tecnificación, introduciendo el uso de tractores, fertilizantes y semilla mejorada. Se produjo promovido por el Programa de Antropología el reconocimiento oficial de algunas de las comunidades dependientes. Se promulgó, finalmente —en momentos de redactarse estas páginas— una Ley Nacional de Reforma Agraria que coloca en las manos de comuneros y colonos las tierras de las más grandes propiedades. Los efectos de todos estos cambios sobre la estructura local de relaciones son incipientes todavía, pero se manifiestan ya en términos de inquietud, expectativa e inseguridad.

Más apreciables son, en cambio, los resultados de la presión acumulada, durante los últimos treinta años, por la extensión del sistema nacional de educación, la mayor frecuencia de los medios de transporte y la difusión de la radio a transistores. En todos los estratos,

la generación más joven se distingue netamente de la generación de sus mayores. Como en otras partes del Perú, esta diferencia es tan flagrante, que al joven se lo reconoce como miembro de un grupo que goza de propia identidad. Entre los mestizos es la juventud piseña: estudiantes secundarios o universitarios, fuertemente influidos por el Cuzco y organizados en una Asociación Social y Deportiva. La nueva generación misti es modernista y favorable al cambio técnico, interesada en la política y de tendencia izquierdizante. Su interés por la renta de la tierra es secundario, y eso flexibiliza un tanto su actitud frente al sector indígena. Se encuentra en franco proceso de movilización ocupacional y geográfica que, en muchos casos, representará un ascenso o un descenso en la escala social. Sus padres, con excepción de los más acomodados, ocupan niveles paralelos a los de las clases media y media baja de la ciudad del Cuzco. Los jóvenes piseños en su mayoría, se reintegrarán, como maestros, a los grupos de mistis de las capitales de distrito. Algunos descenderán o se mantendrán en la clase media baja, como pequeños comerciantes, choferes o mecánicos. Un grupo significativo, sin embargo, está destinado a hacer carrera en las profesiones prestigiadas y a lograr acceso a las clases altas.

Entre los indígenas, el grupo correspondiente es el de los "majta" o "mozos"[44], tan visiblemente diferenciados de sus padres que, en casi todas las recientes descripciones de la zona, se los consigna como un estrato aparte. La ruptura con la generación de los mayores no es, sin embargo, tan completa aquí como en el caso de los mistis. Existe una incipiente movilidad espacial, en algunos casos forzada como por la conscripción militar, y en otros voluntaria. Una pequeña, pero constante, corriente migratoria se mantiene entre las haciendas y comunidades y el pueblo de Pisaj. Otra, entre Pisaj y la ciudad de Cuzco o las haciendas de la ceja de selva. Pero el indígena que sale del distrito retorna todavía a establecerse, y la causa es que, fuera de su mundo, las oportunidades ocupacionales son escasas para él. El tránsito por la escuela elemental y la mayor exposición a la influencia de la sociedad urbana otorga a esta juventud algunos rasgos especiales. El bilingüismo es más frecuente y una proporción considerable de varones sabe leer y escribir. Una cierta vergüenza de su origen social opera compulsivamente para proscribir el quechua como instrumento de comunicación y asumir el castellano. Esto se produce también en otras áreas de comportamiento. El "mozo" es imitativo y prefiere vestir un harapiento traje occidental de paño manufacturado que un traje indígena en buenas condiciones. Ocupacionalmente, los "majta" siguen vinculados a la actividad agropecuaria, pero incursionan

44 "Majta" significa precisamente "joven" o "muchacho".

agresivamente en ciertos terrenos hasta ahora reservados a los mistis: el pequeño comercio de abarrotes, el rescatismo en escala media, la compra y venta de ganado y las artesanías. Se trata de un grupo con tendencia general ascensional, pero su misma ambigüedad de origen dificulta una buena demarcación. A él pertenecen, según la percepción local, individuos de muy diversa ocupación, bastando para ello que se hayan apartado del estereotipo popular del indio. "Majta" resulta, en consecuencia, tanto el criado que viste camisa y pantalones, como el "mandón" o capataz de hacienda que sigue usando poncho, y el comunero que regresó con uniforme después de haber cumplido su servicio militar.

Hemos visto, hasta ahora, algunos casos de estratificación rural al nivel de las capitales de distrito y sus anexos y al hacerla hemos debido referirnos, insistentemente, a la clase administrativa que domina las ciudades. El panorama que pretendemos mostrar en estas páginas no estaría completo si no nos refiriéramos con un poco más de detalle a ese grupo. Nuestro último caso es el de una capital departamental. Nuestra descripción se limitará a resumir el contenido de un estudio de François Bourricaud, *Cambios en Puno*, que ya ha recibido abundante difusión. Por ello, y porque la información objetiva que presenta es limitada y deja poco lugar al reanálisis, nos concretaremos a resumir los rasgos generales del sistema.

LA CIUDAD DE PUNO

Puno es la capital del departamento homónimo. Esta situada a orillas del Lago Titicaca y es un puerto de importancia en el que confluyen las comunicaciones entre Perú y Bolivia. Cuenta con 24.459 habitantes, que representan el 3,56% de la población total de su departamento. Es un centro de atracción turística internacional y se encuentra comunicado con el resto del país por ferrocarriles, vías carreteras y servicio de aviación. El departamento en que se halla, se cuenta entre los más "indígenas" de la "mancha india", con un 61% de su población que es monolingüe quechua o aymara, un 34% de bilingües y un escaso 10% de alfabetismo funcional. En su condición de capital departamental es un importante centro de servicios estatales como la Prefectura de Gobierno, el Consejo Departamental y la Corte Superior de Justicia. Cuenta, además, con una universidad y es sede arzobispal[45].

Puno es descrita por François Bourricaud como habitada por una masa indígena compacta, en relación simbiótica con una elite blanca o mestiza. No existe una estricta segregación o exclusión recíproca, a

45 François Bourricaud, *Cambios en Puno* (Instituto Indigenista Interamericano, México, 1967). *Censo Nacional de Población* (Lima, 1961).

pesar de una cierta localización residencial que congrega al "blanco" y al "mestizo" en la proximidad de la plaza principal y desplaza al "indígena" hacia la periferia. Se trata más bien, al parecer, de un acercamiento y fusión parciales.

El primer grupo poblacional de Puno es el de los "indígenas" o "naturales". Se los describe como todavía apegados a la labor agrícola, a pesar de su asentamiento ciudadano. Radicados en la periferia urbana, cultivan en su mayoría minúsculas parcelas y mantienen pequeños corrales con algunas cabezas de ganado ovino. El indígena puneño es, a pesar de esto, un hombre de ciudad. Complementariamente, o de modo principal, extiende sus actividades hasta áreas ocupacionales escasa o nulamente relacionadas con el agro; son comerciantes en pequeña escala, pequeños artesanos, mozos de cuerda o peones. Predominan tanto en el mercado como en todas las ocupaciones y oficios serviles. Los distingue su traje, además de su ocupación; llevan sandalias de cuero de oveja o de goma de llanta o, simplemente, andan descalzos; visten con telas de telar casero. Son habitualmente monolingües, quechuas o aymaras, y analfabetos.

Para Bourricaud, el grupo misti propiamente dicho, es el que se encuentra en la cima de la jerarquía y domina social y culturalmente la ciudad. Se compone casi exclusivamente de personas dedicadas a ocupaciones del sector terciario.

Sus miembros son los de las profesiones liberales, los altos empleados de la administración pública, algunos comerciantes acomodados y también algunos hacendados que, aun viviendo en Lima o Arequipa la mayor parte del año, conservan casas en la ciudad de Puno y condescienden a visitarlas con cierta regularidad.

Entre el misti y el indígena, Bourricaud ubica dos estratos de definición borrosa. Al uno lo designa como el de los "mestizos tradicionales". Al otro como el de los "cholos". El mestizo tradicional del que no se nos proporciona más información, es un artesano de formación hereditaria, que ejerce un arte o un oficio y adquiere su estatus de esta circunstancia. Pero también aparece en otros contextos. Su núcleo principal se encuentra en el mercado, en donde es un comerciante relativamente acomodado, un carnicero o un traficante en carnes y ganado. El cholo se distingue por una acentuada movilidad ocupacional y geográfica. Trabaja en lo que se ofrezca, pero la ocupación que más le atrae es la de mecánico y chofer. Viaja mucho. Está castellanizado y ha cursado la instrucción elemental. Se encuentra intensamente expuesto a influencias de la gran ciudad a través de la radio y las tiras cómicas. Es individualista y desordenado, inquieto y ambicioso.

Las relaciones entre estos estratos aparecen, en la obra de Bourricaud, como básicamente similares a las que hemos descrito al hablar

de la sociedad de Pisaj: fundamentadas en el compadrazgo y en el tácito acuerdo para un intercambio de servicios. Se trata de relaciones escasamente conflictivas. En Puno, el conflicto es más horizontal que vertical. La tensión más fuerte no se da entre el grupo indígena y los mistis, sino en el interior de cada grupo.

Bourricaud califica a Puno como una ciudad de débil movilidad social. Ello no significa que la movilidad sea inexistente. Se deduce, de algunas de sus páginas, que la generación más joven en el grupo misti estudia profesiones y que esto la conduce a emigrar a ciudades más propias para su ejercicio, como Lima o Arequipa. Al hablar de los indígenas dice también, como de paso, que en casos numerosos mientras los padres pueden ser considerados como indios, los hijos son cholos o mestizos. Por otra parte, el grupo cholo es caracterizado como generacionalmente juvenil. Nuestra impresión es que, al operar un corte de la sociedad puneña según criterios propios y seguir empleando, a pesar de eso, la terminología regional, Bourricaud introduce confusión donde originalmente no la había. Hay, por una parte, un entero sector poblacional que parece habernos sido escamoteado. El grupo misti aparece limitado a una élite ínfima compuesta sólo por los miembros de la más alta sociedad. En el otro extremo, los indígenas resultan confinados al nivel más bajo de la escala ocupacional. En el medio, unos cuantos comerciantes y carniceros del mercado —los mestizos tradicionales— y el mal definido conjunto de los cholos. Nos preguntamos solamente dónde ha ido a parar el resto de la población de Puno; todo ese sector numéricamente importante de medianos comerciantes, propietarios de pequeños fundos, intermediarios, empleados, pequeños burócratas, agentes de turismo, maestros de escuela, etc., que constituye la clase media de las capitales peruanas de departamento y que se designa habitualmente con el nombre de misti, el mismo título que las élites. No queremos aquí adelantar ninguna conclusión. Pero sí, por lo menos, dos suposiciones: la primera, que existe en Puno como en otras ciudades peruanas del mismo nivel, un estrato misti no incluido en la élite más elevada, pero diferenciado de la masa indígena, y que ese estrato, en su sector más joven, se encuentra sometido a los mismos procesos de movilidad que la presencia de los colegios secundarios, de la universidad y de los medios de comunicación de masas originan en todo el resto del país. La segunda, que el llamado grupo cholo no constituye en Puno un estrato en sí, sino que se trata simplemente de la generación indígena más joven que, afectada por análogos factores, se encuentra en proceso de movilización hacia niveles superiores de la sociedad peruana, *en los que está siendo progresivamente asimilada*. Pero sobre esto habremos de extendernos en las siguientes páginas.

REPRESENTACIONES ÉTNICAS Y VARIABILIDAD REFERENCIAL

Dos cosas resultan evidentes de los casos que hemos presentado. La primera es que independientemente de la región particular y de la época, se reconoce en la sociedad rural peruana la representación de por lo menos dos categorías jerarquizadas a las que se acuerda en atribuir importantes distinciones culturales, sociales y económicas, y a las que se designa haciendo uso de términos raciales. Este modo de clasificar la sociedad es solidario de condiciones pre-industriales y recibe tanto menos énfasis cuanto mayor sea el ritmo de modernización y urbanización de una región. La segunda es que, consideradas a escala nacional, estas dos categorías dejan ver una considerable heterogeneidad, variabilidad interna e imprecisión definitoria.

Esta heterogeneidad se manifiesta prácticamente a todos los niveles en los que, hasta ahora, se ha pretendido fundar definiciones. Los índices aislados, como el fenotipo, la ocupación, el establecimiento, los modos organizacionales, el lenguaje, el nivel de educación, el vestido, el nivel técnico, se vinculan sólo en términos de una relativa probabilidad con la categoría que se atribuye a un individuo. Según las circunstancias de tiempo, de lugar y aun de historia personal, un mestizo, por ejemplo, puede tener un tipo más claro o más oscuro; ser un hacendado, un minifundista o un artesano; vivir en una ciudad o en una comunidad de indígenas; pertenecer a un club o a una cofradía; tener como lengua materna el quechua, el castellano o ambas lenguas; ser alfabeto o analfabeto, arar con azada o con tractor; vestir paño de telar casero o ropas manufacturadas.

En cualquier parte del Perú, hace cien años, la población tendía a ser indiscriminadamente analfabeta. Hoy en día a pesar de su origen "más europeo", el mestizo de Pisaj lo es frecuentemente[46], mientras que el de Huayopampa, a pesar de su puro fenotipo indígena, tiene cursados estudios secundarios. El mestizo moyano de 1969 viste una mezcla de manufactura casera y manufacturada, mientras que el de Huayopampa compra su ropa en los almacenes de la capital. El indio de la hacienda es monolingüe, mientras que el de Pisaj o la ciudad de Puno puede comprender el castellano. La variabilidad se reproduce en una escala vertical: las categorías no son simples y se advierten notables diferencias entre el hacendado o el miembro de la élite puneña y el pequeño comerciante de la misma ciudad; entre el indio que vive en una estancia y el que tiene su puesto en un mercado. La comparación interregional de las escalas verticales muestra también heterogeneidad: la élite puneña no es equivalente a la élite moyana, ni ésta a la

46 Un 24% de los "mestizos" de Pisaj son analfabetos según A. Garmendía, *La Comunidad*...

de Huayopampa. No existe una *cultura del mestizo y una cultura del indio que puedan aislarse y definirse independientemente de sus contextos más locales. Lo que se ofrece es, en realidad, una amplia gama de situaciones socioculturales que va desde la extrema urbanización de las élites hasta niveles de arcaísmo extremo y mera subsistencia.*

Es cierto que las situaciones más extremas definen a un individuo de manera casi unívoca y que, en esos casos, los rasgos tienden a asociarse. En el indígena que se dedica al pastoreo en una estancia coinciden habitualmente el fenotipo no-europeo, el monolingüismo, el analfabetismo, el arcaísmo técnico, etc. Podemos hablar de configuraciones típicas. Sólo que entonces los criterios absolutos deben dejar paso a correlaciones estadísticas o a construcciones polares de tipo ideal[47]. Y en esa forma los pretendidos segmentos étnicos resultarán integrándose en un continuo y no podremos referirnos sino a aproximaciones mayores o menores a cualquiera de ambos polos. Un grupo o una persona, en un contexto regional e interregional, se definiría así, no como mestizo o indígena sino como "más mestizo" o "menos mestizo" que otros grupos con los que se le compara. Una consecuencia adicional de este procedimiento sería la desaparición de todo límite preciso entre las dos categorías. Los mismos individuos resultarían indios o mestizos según con quien se les compare y según el punto de vista que se adopte para su definición. La situación de los grupos intermedios será en esto la más afectada, pues, ahí donde los rasgos resultan balancearse, la referencia polar que se prefiera resultará indiferente. Es digno de nota, sin embargo, el que sea precisamente esto lo que ocurre en la práctica cotidiana de la sociedad rural peruana. Es justamente el fenómeno que observan Míshkin en el Cuzco[48] y Mangin en el Callejón de Huaylas[49]. *Quien ubica un individuo en una de las dos categorías, procede por comparación dentro de un ámbito, social y/o geográfico, en función de una perspectiva ascendente o descendente* y *en referencia a tipos ideales: según el ámbito se amplíe o se restrinja* y *la perspectiva se desplace hacia arriba o hacia abajo, el mismo individuo deberá ser ubicado en un distinto casillero.*

---

47 La construcción de tales tipos requeriría, en todo caso, de instrumentos bastantes más sofisticados que las simples descripciones impresionistas que se han empleado hasta el momento. Características tan gruesas como bilingüe-monolingüe, no son, según se ha visto, sino de escasa ayuda. Como un ejemplo de lo que podría hacerse a este respecto, un lingüista, Augusto Escribens, proponía, no hace mucho, reemplazarla por tablas de proporciones de formas llenas y formas vacías procedentes del castellano y de la lengua indígena, en los habitantes de ambos idiomas.

48 Mishkin, *The Contemporary...*, véase Nota 18.

49 Mangin, *Estratificación*, véase Nota 19.

LA SOCIEDAD PERUANA: UNA SUCESIÓN DE MARGINALIDADES

Es también la perspectiva la que determina la terminología y en cierto modo los esquemas a los que se conforma el conjunto societario para un grupo dado. No existe una sola representación de los estratos sino dos representaciones incorporadas. Para el que está arriba lo que se da es el propio grupo, la "gente decente", por debajo del cual hay una masa, en diversos grados marcada por lo "indígena". Para el que está abajo, el ego "llajtaruna" o "haciendaruna", se ve contrastado con un grupo superior, de modernidad y urbanidad variables. El grupo intermedio logra su entidad tan sólo por efecto de una composición de doble perspectiva. Se integra por aquellos individuos que son rechazados de ambos egos. Para quienes se encuentran en el extremo superior, la cualidad que prima en los estratos inferiores es la presencia de lo indígena, la existencia de mayor o menor mezcla: el que se ubica por debajo es un indígena y si éste se niega a aceptar ser definido como tal entonces es mestizo. Para quienes se encuentran en el extremo inferior, los rasgos que resaltan son, en cambio, los de la mayor modernidad y grado de urbanización; de ahí que se confunda, a todos los que los comparten, con el nombre de "mistis". Los verdaderos mistis o mestizos —lo hemos indicado ya— son reluctantes a identificarse como tales: asumen para percibirse la perspectiva del indígena y prefieren verse como no diferenciables del grupo "más decente". Este, por su parte, los rechaza y se esfuerza por asimilarlos al estrato bajo a veces empleando despectivamente las palabras indio y cholo; a veces, ante la resistencia del grupo intermedio, hablando simplemente de mestizos. Es, tal vez, uno de los defectos más notorios de las estratificaciones de la sociedad rural peruana que se mantienen en vigencia, el reconocimiento insuficiente de esta realidad. Una razón adicional de confusión surge de ahí: se emplea, poco menos que arbitrariamente, y como si correspondiesen a una visión unificada de la realidad, un conjunto de palabras que proceden de diversas perspectivas; con ellas, se insiste en construir escalas absolutas en las que se pasa por encima la indeterminación y fluidez de la situación empírica que se pretende describir.

Hemos dicho que el misti o mestizo es, en resumidas cuentas, aquel que es rechazado de ambos egos extremos. ¿Quiere esto decir que sea un marginal? La marginalidad es, para el caso, también un concepto relativo y la modalidad de este rechazo se encuentra, otra vez, en dependencia de la perspectiva. No hay grupo decente o de élite en la sociedad rural que no sea enfrentable a otro grupo "más decente". El "niño" moyano es más "decente" que el "misti" local, pero menos que la burocracia huancaína; el pequeño propietario de Pisaj lo es más que el artesano, pero menos que el hacendado y éste, a su vez, no es tan "decente" como un terrateniente costeño; el miembro

del exclusivo club puneño es más "decente" que el maestro de escuela, pero no tanto como un profesional limeño. El rechazo se reproduce en cada uno de los niveles; si el miembro de la élite de la ciudad de Puno rechaza como indios, cholos o mestizos —según el matiz que quiera subrayar— a todos los grupos que se encuentran por debajo de él, no se libra, en modo alguno, de ser calificado en esa misma forma por el profesional limeño y, para esto, el trato puede reproducirse en su desmedro, al contacto con las clases superiores de la capital. Desde las clases superiores hacia las inferiores el rechazo es neto y sin ambigüedades, obedece a una voluntad activa de diferenciarse. Desde las inferiores hacia las superiores, es apenas un reconocimiento de la propia situación de dependencia. Pero esta dependencia se pretende superar por todo medio, incluyendo la imitación y el disimulo de la brecha. *Si aceptamos este concepto de "marginalidad" como apropiado debemos asumir,* en *consecuencia, al conjunto de la sociedad peruana como una sucesión de marginalidades relativas impuestas desde arriba* y *confirmadas, por dependencia, desde abajo.* El misti o mestizo es marginal, pero desde que los extremos absolutos que marginan escapan de nuestra percepción y retroceden como el horizonte, conforme avanzamos hacia ellos, no queda otro remedio que reconocer que, en el Perú, no existe quien no pueda, desde algún punto de vista o alguna perspectiva, ser clasificado de este modo.

EL "MISTI" MEDIADOR Y LA ESTRUCTURA ARBORESCENTE

Más útil que el concepto de la marginalidad se revela, sin embargo, el de la "mediación". *Cualquiera que haya sido la acepción original de estas palabras, el misti o el mestizo no es primariamente el que mezcla dos razas o culturas y no es reconocido como parte plena de ninguno de dos grupos más o menos puros* y *bien delimitados. Es más adecuado a la realidad el definirlo como "aquel que está* en *el medio". Es, más que un marginal, un intermediario, un mediador en una escala de poder* e *información.* Para entenderlo plenamente, podemos —apartándonos por un momento a una distancia más abarcadora— concebir la sociedad peruana en los aspectos preindustriales de su estructura, como una sucesión de mediadores que, escalonándose y jerarquizándose, controlan ámbitos cada vez más restringidos de poder y se constituyen en filtros obligados en el sistema informativo. Una imagen apropiada es la de un sistema arborescente en el que las unidades de cada nivel subordinado se conectan entre sí únicamente por mediación de una instancia superior. Se trata de un modo de articulación altamente centralizado, en el que las diferentes instancias de poder asumen gradualmente mayor capacidad de decisión, controlan mayor número de bienes y hacen confluir más información conforme se acercan a la

cima. En la estructura resultante, los niveles inferiores se atomizan, mientras que los focos superiores se insertan en una escala mundial de mediaciones. El desarrollo predominante de las comunicaciones verticales y la atrofia, empobrecimiento o ausencia de las horizontales y transversales, la mediación excluyente sin alternativas, es lo que caracteriza a esta sociedad: es una sociedad dominada o dependiente[50].

Complemento de la dominación o dependencia, en este modelo preindustrial extremo, es el estatismo relativo. Un estatismo que se hace tanto más notorio cuanto más nos alejamos de la cima y que es función del control de informaciones que se ejerce de modo creciente en todos los niveles. Las limitaciones a la acción y al cambio aumentan, de modo consecuente, según nos acercamos a la base y aumenta la rigidez estructural. En la red de mediaciones, cada intermediario actúa como un filtro informativo. Los filtros no están sincronizados. Cada uno, compatibilizando sus propios intereses con los de los niveles superiores, organiza el ámbito a su alcance imponiendo sus peculiaridades. Centralización no significa, necesariamente, un control absoluto ejercido por la cumbre sobre la totalidad del sistema. Implica, más bien, en este caso, la generación de un kafkiano "imperio chino" en el que los correos imperiales tardan con frecuencia una eternidad en llegar a su destino. En semejantes condiciones, el margen de autonomía de cada mediador se encuentra estrictamente limitado por las decisiones de su superior inmediato en jerarquía y por los compromisos que lo ligan a sus subordinados más cercanos; pero la perspectiva abierta hacia las cumbres y las profundidades del sistema se matizan gradualmente hasta perderse. La difusión de la información es, de resultas, necesariamente lenta. La información emitida por la cima se movilizará con lentitud, sufrirá importantes distorsiones y acabará por detenerse. Sólo en casos muy excepcionales, el interés atribuido por los escalones superiores a la difusión de informaciones específicas dotará al impulso de fuerza suficiente para vencer la resistencia de los intermediarios o saltados. Informaciones emitidas por los escalones inferiores, deberán hacer todo el recorrido de ascenso y de descenso antes de afectar a otras unidades del mismo nivel, pero su difusión quedará paralizada prontamente por la interferencia de los "dominadores" inmediatos.

---

50 Esta perspectiva, íntimamente asociada con tesis anteriormente desarrolladas por J. Matos Mar, "Idea y diagnóstico del Perú", y Julio Cotler, "La mecánica de la dominación interna y del cambio social en la sociedad rural", en J. Matos Mar *et. al.*, en *Perú Problema*, Moncloa, Lima, 1968; ha sido desarrollada más extensamente por Giorgio Alberti y Fernando Fuenzalida, "Pluralismo, dominación y personalidad" (en J. Matos, M. Wi- lliam, F. Whyte *et. al.*, *Dominación y Cambios en el Perú Rural*, IEP, Lima 1969). La palabra "información" se emplea aquí como un signo formal de todo objeto material o ideal comunicable entre unidades del sistema.

Si la medida de la modernidad es la asimilación de valores, estereotipos, actitudes y modos de comportamiento generados en los estratos superiores; si decir ritmo de cambio equivale a decir ritmo de modernización en tal sentido; entonces, en un sistema como el que venimos describiendo, el estatismo será una característica asociada, no exclusivamente con los grupos campesinos, sino un rasgo compartido que se asocia de modo creciente a posiciones cada vez más bajas en la escala de las mediaciones. Estatismo y tradicionalidad o arcaísmo no son otra cosa que situaciones relativas originadas por y asociadas con un contexto estructural en el que la intensidad del ejercicio del poder se incrementa en niveles sucesivos. No existen unidades meramente estáticas o tradicionales. Solo existen unidades más o menos afectadas por la difusión de informaciones y en distintas condiciones para su aprovechamiento y asimilación. Los mismos conceptos de "arcaísmo" y "tradicionalidad" pierden aquí sus cualidades positivas y pasan a ser una mera negación de la presencia de determinados rasgos definidos como modernidad, en un momento dado de la historia.

Un grupo tradicional —el indígena para el caso que nos ocupa— no es un fragmento fosilizado de una civilización pre-europea. Es una unidad o un conjunto de unidades que, ocupando una posición relativamente subordinada en el sistema de comunicaciones sociales, encuentra, también relativamente, hecha más lenta, su participación en los procesos modernizadores que afectan al sistema como un todo. Esta subordinación y retraso relativos, se apoyan en la estructura del sistema y se generan a partir de ella. En la estructura dominada de la sociedad peruana, el mantenimiento de las gradientes de participación y de consumo es condición del dominio de los mediadores y éste, por el sólo hecho de ejercerse, contribuye a la conservación y acentuación de la gradiente a causa de la asimetricidad de las tasas de intercambio.

En este contexto estructural, categorías como "indígena" "mestizo" o "decente" —y otras asociadas— no representan otra cosa que alusiones a posiciones idealmente extremas o intermedias en la cadena arborescente. Individuos, grupos sociales y establecimientos, se escalonan a lo largo del sistema. Sus características están determinadas por la situación relativa en que se ubican; es decir, por su mayor o menor acceso a la información que circula desde arriba. El misti o el mestizo, en la cadena, es aquel que se interpone entre un nivel determinado y el resto del mundo, y que está en la facultad de comunicar o de aislar a aquellos que dependen de él, indígenas, sea transformando su trabajo en bienes que de otra manera les son inaccesibles —tierra, agua, educación, artículos manufacturados— sea solucionando los conflictos de éstos por la aplicación de leyes que se imponen desde niveles

todavía superiores. Cualquiera que sea el ámbito sociocultural al que pertenezca, el misti se beneficia y encuentra su razón de ser en esta mediación. Por ello, aunque maniobra por ascender hasta los eslabones superiores, concentra normalmente su interés en perpetuar la cadena en cuanto tal. Es ahí donde interviene su condición de filtro selectivo en el sistema de comunicaciones nacionales. En cuanto todo compromiso es de naturaleza estrictamente personal, las decisiones del intermediario limitan sus exigencias de compatibilización a los niveles inmediatos superiores e inferiores. Caracteriza a la estructura, en consecuencia, una identificación insuficiente entre los intereses, las acciones y las metas de los individuos que ocupan posiciones alejadas en la jerarquía. Por la relativa autonomía de cada mediador, la ley "se acata pero no se cumple". O más bien, se aplica selectivamente según los intereses de quien se halla encargado de su representación. Un ejemplo notable de las situaciones que se originan y mantienen de ese modo lo proporciona el distrito de Pisai, en donde todavía en 1959 más de cuarenta años después de su absoluta prohibición por el Congreso Nacional, seguía practicándose el empleo de mano de obra no remunerada, en beneficio de haciendas y funcionarios del gobierno, y se mantenía el sistema de "alcaldes indígenas". La diversificación regional, sub-regional y micro-regional de la estructura no es una de las menos importantes consecuencias del fenómeno que venimos describiendo. En el ámbito de cada mediador, los procesos unitarios iniciados en la cumbre se descomponen en el espectro de sus rasgos componentes y reciben pase libre tan solo en la medida de sus conveniencias. Allí donde los intereses de la cumbre son suficientemente vigorosos, terminan imponiéndose y se producen saltos adelante como el del Valle del Mantaro, pero estas son las excepciones. La sociedad peruana manifiesta una creciente heterogeneidad de sub-culturas y de ritmos conforme nos acercamos a los extremos inferiores de la cadena arborescente. Es esto lo que nos explica el carácter fragmentario del nivel indígena. Es también la causa de las dificultades que tropieza para dar, de éste o del misti, una definición estrictamente cultural que sea válida para toda la región andina.

ESTATUS, SUB-CULTURA Y POSICIÓN ESTRUCTURAL

Hablar de diferencias culturales entre los estratos es, por una parte, hablar de diferencias regionales; por la otra, de grados diferentes de modernidad. Buscando definición para el indígena, Bourricaud ha señalado ya su condición de de- pendencia y su retraso o arcaísmo en relación con los hábitos del misti[51]. Hay que tener, sin embargo, mu-

51 Bourricaud, *Cambios en...*

cho cuidado en el empleo de esos términos. El arcaísmo del indígena no se extrema hasta lograr identificar a su cultura con la del Perú prehispánico[52]: es un arcaísmo de lo europeo en buena parte. Pero el misti no es menos arcaico y atrasado si se lo mide con el rasero de la capital; y el criollo capitalino es también arcaico en el confrontamiento con el ciudadano neoyorquino. Es lo mismo en cuanto a la situación de dependencia. El intermediario no es el amo absoluto de su ámbito. También, como hemos visto, existen para él la subordinación y los "patrones". Atraso y dependencia son, únicamente, una cuestión de grado. En la cadena nacional de mediaciones crece la dependencia, se limita al acceso a la información procedente de la cima y se hacen más lentos los procesos de modernización a medida que nos acercamos a la base. De ahí que ir hacia el extremo indígena de la cadena significa pasar del tractor a la azada; de una economía de mercado a una de subsistencia; de ocupaciones del sector terciario y secundario a serviles; de residencia en establecimientos de alta jerarquía administrativa a estancias de pastores; del control latifundista a la dependencia agraria; de unidades ampliamente conectadas a unidades semi-aisladas; de la plena participación política a la marginación; de la educación universitaria al analfabetismo; del multilingüismo en base a una o más lenguas europeas al monolingüismo quechua o aymara; de la riqueza a la miseria; de la moda cosmopolita a la fijación en patrones coloniales de conducta; del traje hecho a medida en estilo inglés o americano a la bayeta de telar casero. Conforme nos alejamos de la cima y la heterogeneidad regional, sub-regional y micro-regional se van acrecentando, las configuraciones se diversifican, pero la tendencia se mantiene. Hay un gradiente fenotípico, social y cultural que corresponde a una escala de estatus. *No procede, sin embargo, el estatus del mestizo o el indígena de una determinada configuración de rasgos a los que se superpone, como una consecuencia, el rol de dominio o de subordinación. La realidad se encuentra en la figura inversa: es la posición extrema o mediadora en la cadena nacional de subordinaciones, la que determina el estatus y la sub-cultura de un grupo o individuo, de tal modo que todas las demás características e índices son simples complementos.* De ahí que, inclusive a escala regional —y salvo en casos extremos como la Moya del siglo XIX— resulte poco menos que imposible precisar el punto en que termina lo "indio" y comienza lo "mestizo". De ahí también que hablar de dos culturas étnicas de orientación más o menos autónoma —la indígena y la misti— se presta a confusión, desde que la una tiene origen en la

52 Véase por ejemplo George Kubler, "The Quechua in the Colonial World", en J. Steward (ed.) *Handbook of South American...*, Vol. II, pp. 331-410.

simple carencia de los medios necesarios para satisfacer las condiciones de participación en la segunda.

Ya hemos dicho, páginas atrás, que este modo de categorizar la sociedad en términos raciales es solidario de condiciones preindustriales y recibe tanto menor énfasis cuanto mayor sea el ritmo de modernización y urbanización de una región. En efecto, sólo cuando la mediación es exclusiva es que determina la plena dependencia del subordinado y origina diferencias culturales tan conspicuas como para constituir símbolos centrales del estatus. En la estructura de la sociedad peruana, la distribución del poder no es homogénea. Si bien son los niveles superiores los que lo concentran en desmedro de las bases, se encuentra más compartido en los primeros. En las áreas de mayor modernidad como Huancayo o la misma Lima, la mediación no es exclusiva. La red pierde su forma arborescente para hacerse más tupida y aparecen conexiones horizontales y transversales con mediación alternativa. No sólo favorece esta situación mejores condiciones para la negociación del intercambio, sino que también, y sobre todo, la fluidez del medio informativo y con ella la homogenización de la cultura. La ocupación, la riqueza y el consumo pasan a ocupar el lugar más destacado como índices de estatus y determinan el vocabulario. En las ciudades más modernas del Perú, carece de sentido referirse a un individuo como blanco, indio o mestizo, salvo que esto se haga en contextos especiales. Se tenderá a decir, más bien, que pertenece a una clase "alta", "media" o "baja"; que es un profesional, un comerciante o un obrero; que es rico o pobre. Algo semejante ocurre en los extremos inferiores de la cadena, donde el aislamiento llega a su grado máximo y la cultura se homogeniza, una vez más, en lo puramente residual sobre una base de mera subsistencia. Aquí, las comunidades de indígenas y los grupos de colonos en las haciendas, cada uno con independencia de los otros, se organizan en base al parentesco en jerarquías de señoridad, confirmadas ritualmente en el sistema de cargos cívico-religiosos. La unidad del vértice y la fragmentación de la base determinan el ámbito de valor de unas y otras posiciones. Quien pertenece a la clase alta de la capital sigue gozando de ese estatus en cualquier lugar de la nación; quien ha llegado a la posición de "notable" en una comunidad de indígenas no podrá conservarla ni siquiera en el pueblo más cercano.

ESTRATIFICACIÓN LOCAL Y ESTRATIFICACIÓN REFERENCIAL

Una vez más, aquí la sociedad peruana aparece como crecientemente heterogénea desde la cima hacia la base. Sistemas localistas de clasificación social, sistemas que varían según el grado de modernidad y urbanización del área o la ciudad. El observador superficial podría

llegar a concluir la inexistencia de una estratificación en algún modo unificada y limitarse a certificar la discontinuidad de los sistemas. Ello sería no menos ilusorio. Las clasificaciones localistas son de importancia secundaria y opera siempre al lado suyo la referencia a un ámbito más amplio. En los niveles inferiores, los del indio, esta referencia es de orden regional y se orienta al grupo misti: las jerarquías de señoridad se insertan en la escala de las autoridades distritales y los individuos determinan su prestigio en base a la mayor o menor proximidad cultural, topográfica o administrativa, entre el establecimiento en que residen, su rango en el gobierno nacional y sus modos de comportamiento por un lado; y el establecimiento, rango y hábitos del grupo misti más cercano. Esta duplicidad de orientación en la escala del estatus reaparece en ese grupo. Al lado de la estratificación puramente regional de los mestizos, se impone una estratificación de referencia, en el contexto nacional, que opera por semejanzas y proximidades a la costa y a la ciudad de Lima. La categoría administrativa del individuo o del establecimiento en que reside, su capacidad para imitar las modas, los modales y costumbres de la capital son determinantes fundamentales del prestigio. La alienación y la devaluación de la autoimagen devienen en una previa condición indispensable para el asentamiento del estatus. La aspiración máxima del indio es dejar de ser percibido como indígena e identificarse con el misti. La de éste, es llegar a ser criollo. Existe en ambos grupos una tendencia vigorosa a la promoción individual. En el primero, el "bien limitado", la falta de oportunidades del medio en que se da, la convierte en peligrosa para la colectividad. Así, el sistema local y el referencial de estratificación se contradicen y rechazan mutuamente, introduciendo en el universo del indígena un factor adicional de alienación: devaluada y despreciada por quienes la practican, la "costumbre" se convierte, sin embargo, en ley tiránica que toda la estructura se orienta a mantener, aun cuando gratifica y privilegia a quienes logren escaparse de ella. En el sector intermediario, el impulso no encuentra serios obstáculos sociales para su desarrollo: el predominio de una organización de carácter faccional —que prolonga sus eslabones inferiores hasta las "comunidades" y opera como instrumento integrador con ellas— da lugar a una sorda competencia por el prestigio y el poder que sustituye al forzado "conformismo" del indígena y abre el camino individual a las esferas superiores. Es por ello que el estereotipo del mestizo lo muestra como fanfarrón, oportunista e inescrupuloso y lo resume en la figura del "abogado tinterillo".

La heterogeneidad de los sistemas de clasificación social no implica, pues, discontinuidades esenciales entre los modelos culturales y representaciones de la situación de estatus elevado que fun-

cionan para los distintos niveles de la sociedad peruana. Tampoco implica la compartimentalización de esta sociedad en niveles, grupos o segmentos estancos entre sí y la ausencia de circulación que caracterizan a una sociedad de castas. La fuente de la diversidad radica en la posibilidad diferencial que se ofrece a cada grupo para la realización de estos modelos: la aspiración básica es la misma, un avance continuado hacia las posiciones ocupadas por las clases superiores de la capital y la adopción de los patrones de la subcultura urbana. La movilidad vertical —realización eventual de tal avance— está lejos de ser nula en el Perú. Una gradual —y a veces acelerada— circulación de estrato a estrato, se ha venido produciendo desde los tiempos coloniales, tanto en el sentido del ascenso como en el del descenso. El tránsito es un fenómeno que afecta comunidades enteras o a individuos y que, a veces, puede ser imperceptible por lo lento, pero no por ello menos real. Generación tras generación, frecuentemente en el curso de una sola vida, un individuo o una familia indígena muda de residencia, encuentra nuevas fuentes de ingreso, se castellaniza y deviene, finalmente, en misti. Una familia o individuo de origen misti, y hasta directamente europeo, puede ser absorbido por el ambiente indígena hasta confundirse por completo. Lo mismo puede suceder con una comunidad entera. Si originariamente indígena —como la de Huayopampa— emplea sus recursos para "mistificarse" colectivamente a través de la técnica y de la educación. Si europea —como en el caso conocido de los morochucos de la Pampa de Cangalla— deslizarse hasta la condición de indígenas por causa del aislamiento. Es el proceso ascensional, sin embargo, el que parece haber dominado en toda la historia del Perú el intercambio entre mestizos e indios. No somos nosotros quienes hacemos esta observación. Estudiando los datos censales de los siglos que van del XVI al XX, George Kubler concluyó, hace ya casi veinte años, que la constante declinación del porcentaje "indígena" no podía explicarse de otro modo que por el continuo trasiego hacia el casillero del "mestizo". Llegó, todavía, a una conclusión adicional: que el paso de la Colonia a la República había incrementado la rigidez de los contextos y artificialmente hecho más lento este proceso[53]. Los casos extremos de segregación y rigidez, que ilustra Moya, parecen haber cristalizado en el primer medio siglo posterior a la Independencia y, aunque por un momento representaron una tendencia dominante en las zonas más aisladas del país, nunca llegaron a constituir un patrón a escala nacional.

53 Kubler, *The Indian Caste*..., p. 65.

LAS "JUVENTUDES" QUE EMERGEN: MOVILIDAD Y "CHOLIFICACIÓN"

La existencia de procesos como el del valle del Mantaro nos revela que, hoy en día, la circulación vuelve a acelerarse. Las razones a que esto puede atribuirse no son simples. El mismo caso del valle del Mantaro y el de la comunidad de Moya tipifican algunos de los factores que han intervenido hasta el momento: el interés empresarial —en este caso, como en muchos, de capitales extranjeros— por recursos hasta el momento no explotados, la necesidad de industrias complementarias y de un acceso más adecuado a mano de obra, la apertura de comunicaciones. El desarrollo de los medios de difusión de informaciones: la radio a transistores. El interés de los partidos en extender su base, la ampliación del sistema nacional de educación, el empobrecimiento de las comunidades campesinas por causa del crecimiento demográfico y de la crisis de la economía tradicional al aparecer nuevas exigencias de consumo. En la cadena arborescente las posiciones intermediarias pierden, poco a poco, su condición monopolística y se abren canales alternativos y vías más directas. El aislamiento ya no puede ser usufructuado como antes. Los grupos tradicionalmente dominados presionan hacia arriba y exigen cambios de importancia. La sociedad tradicional y sus representaciones clásicas han entrado en descomposición, aunque ésta no se produzca al mismo ritmo en todas las regiones.

Símbolo de esa desintegración es el surgimiento, en primer plano, de dos grupos transicionales de difícil clasificación: "la juventud", entre los mistis; y la "mozada", entre los indígenas. No es, ciertamente, que "jóvenes" y "mozos" constituyan una novedad en la sociedad rural peruana. La lenta modernización de los estratos, a través de la historia del Perú, ha sido siempre más una cuestión generacional que de individuos. Lo que le otorga sus caracteres especiales a la nueva situación son los aspectos de masividad, de ruptura con los valores hasta ahora establecidos y de intensa movilización espacial con los que se acompaña. No es, tampoco, que el fenómeno se limite a un sólo grupo. Ni tampoco que ello se produzca únicamente en dirección ascensional. En todos los niveles de la sociedad rural los grupos tradicionales se descomponen y se reintegran al sistema en nuevas posiciones, por intermedio de sus juventudes. Las élites emigran a la capital y se convierten en clases medias altas y medianas; los mistis se profesionalizan y ocupan el lugar de las élites o emigran también hacia la capital, integrándose en las mismas capas medias; los indígenas se castellanizan y reciben instrucción primaria, incursionan en el comercio y los oficios, se hacen obreros y empleados y en este proceso ocupan los vacíos dejados por mistis en los pueblos o se asimilan al proletariado costeño y urbano. Todos confluyen hacia los estableci-

mientos de mayor estatus en la medida en que éstos ejercen su atracción acrecentada por la nueva facilidad de los transportes.

Se ha querido advertir de este proceso sólo la formación, crecimiento y consolidación de un pretendido estrato "cholo" entre el indígena y el misti, y se ha hablado, en consecuencia, de la existencia de un proceso de "cholificación" de la sociedad peruana. Los primeros que hicieron uso de estos términos fueron Escobar y Schaedel en 1959, seguidos más tarde por Fried, Quijano, Bourricaud y Pitt-Rivers[54]. El "cholo", según estos autores, no es otro que el indígena desarraigado de su sociedad por el trabajo migratorio estacional, la servidumbre en las ciudades o el servicio militar obligatorio. Se afinca en las ciudades o retorna a su pueblo con un estatus aumentado. Pero dondequiera que se encuentre, se diferencia del indígena por su rol ocupacional: es un minero, obrero de fábrica, chofer, pequeño comerciante, artesano, albañil, mozo, sirviente o peón agrícola. También por el tipo de cultura en la que participa: es bilingüe con predominio del quechua, viste traje semioccidental, ha estudiado primaria elemental y hace empleo incipiente de artefactos modernos. Su movilidad geográfica es intensa. Es agresivo frente al mestizo y el criollo, individualista e inestable. En cuanto al proceso de cholificación, éste es descrito como aquel por el cual determinadas capas de la población indígena campesina van abandonando algunos de los elementos de la cultura indígena, adoptando algunos de los que tipifican la criolla y elaborando con ellos una cultura nueva que se diferencia al mismo tiempo de las culturas del misti y del indígena, sin perder por eso su vinculación original con ellas. El cholo, que es el protagonista del proceso, constituye un estrato social intermedio entre ellos dos, que ha entrado en una fase de grupalización y comienza a adquirir conciencia de su condición aparte[55].

Usados de este modo, "cholificación" y "grupualización del cholo" implican el supuesto de la existencia de límites discernibles entre los estratos y culturas del indio y del mestizo. Hemos visto que esto no se da. En la medida que la condición del indio se define antes que nada por su posición extrema en una cadena de poder y en que su cultura es propiamente una subcultura de carencia, todo incremento de poder, de capacidad adquisitiva o de habilidades culturales en individuos pro-

---

54 Gabriel Escobar, "La Cultura: sistema de valores" (*Plan Nacional para el Desarrollo del* Sur *del Perú*, Vol. 22, 1959). Richard Schaedel, "La organización social en el departamento de Puno" (*Plan Nacionali,* Vol. 22, Lima, 1959). Jacob Fried, "Mestizaje in Peru" (*Human Organizationi*, Vol. 20, Nº 1, pp. 22-27). Anibal Quijano, *La emergencia del grupo cholo* y *sus implicaciones en* la *sociedad peruana* (Tesis doctoral, Facultad de Letras, UNMSM, Lima, 1965). Francois Bourricaud, *Cambios en...*; Julián Pitt-Rivers, *Race, Color and...*

55 Quijano, *La emergencia…*

cedentes de este grupo tiende a crear ambigüedades si es que se produce apenas en pequeña escala. El indígena alfabeto o vestido con los restos de un uniforme del Ejército es, efectivamente, difícil de ubicar en términos de los estereotipos y la terminología *folk*, pero esta ambigüedad, que es más de un orden semántico que real, no lo convierte en integrante o base de un estrato aparte. Aquí la categorización es contextual y se da, en cada momento y para cada caso individual, en el plano de la interacción, de modo que "el mismo individuo puede ser considerado indio desde un punto de vista y mestizo desde otro"[56], hasta que se reabsorbe en su grupo originario o se integra definitivamente en el estrato superior. Ello no se produce, ciertamente, en los migrantes que se establecen en ciudades modernas, en centros industriales o en plantaciones de la costa. En estos casos, si se pretende definirlos en términos de la dualidad indio-mestizo, la ambigüedad parece reforzarse en configuraciones compartidas grupalmente. Pero sólo hasta el momento en que advertimos que el cambio de contexto los ubica en un ámbito distinto de representaciones: el de las clases, en donde sus procesos de concienciación se orientan hacia el modelo proletario. Algo semejante ocurre con el "mozo" o "majta" de quien ya hemos dicho que es meramente el "indio joven" que, moviéndose en un medio de comunicación incrementada y más expuesto que sus padres a estímulos procedentes de la subcultura urbana, imita el comportamiento del mestizo y, con frecuencia, lo suplanta si es que existe la ocasión. Por su condición generacional, los majta tienden a comportarse como grupo en cada pueblo, sin que esto —como es natural— les otorgue la estabilidad y permanencia de un estrato aparte. En algunos casos —el de Huayopampa, por ejemplo— se integran, al avanzar su edad, individual o colectivamente al grupo misti. En otros, si son escasos en número o en fuerza, terminan por ser reabsorbidos. En otros, finalmente, se convierten en miembros del proletariado urbano o costeño, al emigrar. Los barrios marginales de la capital, los centros mineros de la sierra y las plantaciones modernas de la costa, reclutan su población principalmente entre majtas migrados de este modo.

Los rasgos que caracterizan al majta de esta descripción, son su condición de portador de formas culturales mas cercanas al patrón urbano que las de la generación de sus mayores, su movilidad geográfica y su invasión de ámbitos ocupacionales y sociales tradicionalmente reservados a un estrato superior o simplemente nuevos en los niveles más bajos de la sociedad urbana.

Salvo la baja posición social, todos estos rasgos pueden ser, sin más, atribuidos a las juventudes emergentes de todos los estratos de

56 Bernard Mishkin, véase Nota 18.

la sociedad rural peruana, de las que hablábamos páginas atrás. En el uso normal de la palabra, todos ellos pueden ser calificados como cholos, independientemente de su origen indígena o mestizo. "Cholo" significa simplemente advenedizo, persona de baja extracción que se incorpora a una clase superior y se toma atribuciones que no le corresponden por origen, persona de nivel social inferior al nuestro de la que queremos distinguirnos. En el contexto de la capital, se añade un matiz que define origen provinciano en general. El término se emplea, por lo general, en sentido peyorativo cuando se pretende establecer la diferencia en el origen o subrayar la procedencia provinciana. El cholo es, por definición, un emergente, un inmigrante provinciano o procedente de un establecimiento de inferior categoría. Es también por definición una personalidad invasora e insolente, que se niega a ocupar su lugar propio y que exige un tratamiento más deferente que el que se le debe. No se trata únicamente del indio que se educa. Su origen y presencia pueden ser atribuidos a todos los estratos de la sociedad. Cholo es el peón serrano para el peón costeño y el costeño para el de la capital; el estudiante provinciano para el limeño; el médico procedente de Huancayo para el de la ciudad de Lima; el hacendado cuzqueño para el de la costa. En la sierra, cholo es para el misti el indio instruido y cholo es el hacendado nuevo — aunque sea misti— para el que tiene vieja tradición. Es sólo en la perspectiva de las clases invadidas por los grupos emergentes que el Perú se "cholifica". En la sierra los "indios" se instruyen; y eso, para el "misti", es un escándalo porque quiere seguirlos manteniendo analfabetos y explotados. En la costa, las ciudades se llenan de migrantes —mistis e indígenas— que urbanizan su cultura provinciana y modifican con ella la cultura de las clases medias y bajas; y eso es otro escándalo para el habitante urbano de fraguada o verdadera antigüedad que siente amenazada la simbología étnico-racial con que racionaliza su dominio. Sólo que la situación es de mera transición: el cholo deja de ser cholo en la medida de su asimilación al grupo superior con el que se contrasta. Su existencia misma se origina en un esfuerzo por llevar a término esa asimilación. El percibir al cholo como un "estrato en sí" cualitativamente diferente es, pues, una vez más, una cuestión de efecto óptico. Proviene, en el sociólogo, de colocarse en la perspectiva del misti o del criollo y asumir su voluntad distanciadora. Si el Perú se está cholificando, en resumidas cuentas, ello significa simplemente que las tasas de movilidad vertical y horizontal se han incrementado, mientras la representación tradicional trisegmentaria se desintegra junto con las formas de dominación preindustriales, y se trasvasa gradualmente en una autoimagen de clases económicas y ocupacionales. La movilización incrementada en todos los niveles de

la sociedad rural y la rápida modernización de los antiguos grupos dominados es muy real como fenómeno. Los casos que hemos presentado lo atestiguan. Pero así, si es a eso a lo que pretende referirse con la intensa carga discriminatoria de que viene acompañado, el término "cholificación" es poco feliz, como lo han sido también hasta el momento todos los intentos de describir a la sociedad peruana en términos de segmentos étnicos estancos.

SUMARIO

Hemos iniciado la discusión de este problema con la descripción de un mito en el que la sociedad peruana aparece con los rasgos de una sociedad de castas en el sentido weberiano. El Perú, en este mito, sería una sociedad compartimentalizada, dividida en tres segmentos étnicos jerarquizados, endógamos, ocupacionalmente especializados y dotados de culturas propias y distintas. Escasa o nula sería la movilidad entre estos tres segmentos, así como las posibilidades de promoción colectiva de cualquiera de ellos.

La realidad nos ha mostrado que, a escala nacional, ninguna de estas características funciona. Los grupos a los que se atribuye pertenencia a uno u otro estrato son localmente de límites confusos e imprecisos y, en comparación horizontal, resulta prácticamente imposible establecer correspondencias. Las pretendidas culturas paralelas no son, de modo alguno, estancas: rasgos de origen prehispánico y de origen europeo —predominantes estosúltimos— se distribuyen en toda la escala, mientras que las referencias de todos los grupos que participan del sistema se orientan en una sola dirección. Las "culturas" de los estratosinferiores constituyen apenas subculturas de carencia y lasconfiguraciones por las que se intenta definirlas derivanfácilmente hacia modelos más europeos y modernos tanpronto como desaparecen las barreras para su actualización.

La movilidad vertical depende tan solo de la remoción de esas barreras y, cuando ésta se produce, el estatus de individuos, grupos y enteras comunidades se modifica prontamente. A escala local y regional, la rigidez de las relaciones entre los tres niveles se encuentra sólo en dependencia del grado de aislamiento de la comunidad. En un espacio tan heterogéneo como el del Perú, esto significa una extensa gama de situaciones que se despliega desde la extrema segregación de casos similares al moyano, hasta la extrema fluidez del valle del Mantaro: el predominio corresponde, sin embargo, a las situaciones intermedias ilustradas por Pisaj, Huayopampa y la ciudad de Puno.

Para describir tal variedad, parece más apropiado que el modelo de la casta weberiana, el modelo de la unitaria cadena arborescente en la que los sucesivos eslabones representan instancias mediadoras

en el flujo informativo, el control de los recursos económicos y el ejercicio del poder. La situación que da origen a la representación trisegmentaria corresponde a un estado ideal de este modelo en el que toda vinculación horizontal y transversal está abolida o atrofiada y predominan las relaciones verticales, originando un monopolio de la mediación. Tal situación estructural —pre-industrial— implica simultáneamente en dirección de la cima hacia la base: a) un incremento de la heterogeneidad; b) un incremento del aislamiento; c) un incremento del estatismo y de la rigidez; y d) la aparición y fijación de sucesivos patrones de carencia. Categorías como "indio", "mestizo" y "blanco" o "criollo" se limitan a describir, de modo general, posiciones extremas superiores, intermedias o extremas inferiores en la cadena total o en uno de sus ramales regionales, así como los signos más visibles que les resultan asociados.

La realidad en el Perú contemporáneo no corresponde, sin embargo, a este estado ideal del modelo de cadena arborescente. Más propiamente se trata de una estructura de orden transicional. En ella, las conexiones horizontales y transversales se multiplican conforme nos acercamos a la cima, mientras que el monopolio mediador se intensifica en los niveles cercanos a la base. Intensos procesos de urbanización y modernización impulsados desde los estratos superiores que buscan un reajuste de su posición en términos de una sociedad más amplia, de escala internacional, promueven el desarrollo de las comunicaciones y establecen nuevas conexiones entre las bases y la cima, pasando por alto los intermediarios. Las contradicciones y las pugnas de la sociedad urbana se reflejan en los estratos inferiores y dan origen a presiones de diverso signo que se ejercen con fuerza creciente sobre el sistema establecido y lo fuerzan a modificarse. El aislamiento está en vías de desaparición y el control de los estratos intermedios y de cima sobre la tierra productiva amenaza con desaparecer de un momento a otro con la Reforma Agraria. La movilidad vertical y horizontal se intensifican. La tradicional representación trisegmentaria y la estructura preindustrial a que se asocia han entrado en descomposición y la nueva sociedad peruana comienza lentamente a recrear su autoimagen en términos de clases económicas y ocupacionales.

BIBLIOGRAFÍA

Adams, Richard N. 1959 *A Community in the Andes: Problems and Progress in Muquiyauyo*, en *American Ethnological Society* (Seattle: University of Washington Press).

——————— 1953 "A Change from Caste to Class in a Peruvian Sierra", en *Town Social Forces*, Vol. 31, Nº 3, pp. 238-244.

Alegría, Ciro s/d *El Mundo es Ancho y Ajeno* (Lima: Ediciones Populares Juan Mejía Baca & P. L. Villanueva).

American Behavioural Scientist (ABS) 1965 *The Vicos Case: Peasant Society in transition*, articles by Allan Holmberg, M. Vásquez, Paul Doughty, J. Oscar Allers, Henry Dobbyns and H. Laswell, Vol. VIII, Nº 7, March 1965.), Lima, Perú.

Beals, Ralph 1953 "Social Stratification in Latin America", en *American Journal of Sociology*, Vol. 58, pp. 327-339.

———— 1954 "Indian-Mestizo-White Relations in Spanish American", en *Race Relations in World Perspective.* A. Lind (ed.) (Honolulu: University of Hawaii Press).

Bequiraj, Mehmet 1967 "The Peasantry in Revolution", en *Center for International Studies*, Paper Nº V (Ithaca: Cornell University).

Blau, Peter M. 1964 *Exchange and Power* (New York: Wiley & Co.).

——————— 1967 *Poder y Sociedad en el Perú Contemporáneo* (Buenos Aires: Editorial Sur).

Bourrlcaud, François 1963 "Castas y clases en Puno", en *Revista del Museo Nacional*, Vol. 22, Lima, Perú.

Cancian, Frank 1965 *Economics and Prestige in a Maya Community: The Religious Cargos System in Zinecantan* (Stanford: Stanford University Press).

Craig, Wesley 1967a "The Peasant Movement in La Convencion; Cuzco", paper presented at a conference on Peasant Movements (Ithaca: Cornell University).

Craig, Wessley 1967b "From Hacienda to Community: An analysis of Solidarity and Social Change in Peru", en *Latin American Studies Program Díssertatíon*, Series Nº 6 (Ithaca: Cornell University).

Dobbyns, Henry F. 1964 "The Social Matrix of Peruvian Indigenous Communities", en *Cornell Peru Project Monograph* (Ithaca: Cornell University).

Dobbyns H. y Vázquez M. (eds.) 1963 "Migración Interna en el Perú", en *Monografías Andinas*, Nº 2 (Lima: Editorial Estudios Andinos).

Frled, Jacob 1961 "Mestizaje in Peru", en *Human Organization*, Vol. 20, Nº 1, pp. 23-27.

Garn, Stanley 1965 *Human Races* (Springfield: Chas C. Thomas).

Ghersi, Humberto 1959/1960/1961 "El Indígena y el Mestizo de la Comunidad de Marcará", en *Revista del Museo Nacional*, Vols. 28, 29 y 30 (Lima, Perú).

Goffman, Erving 1959 *The Presentation of self in Everyday Life* (Carden City: Doubleday/Anchor Books).

Goins, John Francis 1954 "Huayculi: The Quichua of Bolivia", Ph. D. dissertation (microfilm) (Berkeley: University of California).

Greaves, Thomas 1967 "Descent to the Coast: The Labor Supply of Peruvian Coastal Haciendas", paper read at the *Annual Meeting of the American Anthropological Association*, Washington.

Kubler, George 1946 "The Quechua in the Colonial World", en Julian Steward (ed.) *Handbook of South American Indians*, Vol. II, pp. 331-410. Bureau of American Ethnology-Bulletin 143, Washington.

La Farge, Oliver 1940 "Maya Ethnology: The sequence of cultures", en *The Maya and their neighbors*, pp. 281-291 (New York: D. Appelton/Century & Co.).

Mangin, William 1964 "Estratificación en el Callejón de Huaylas", en *Estudios sobre la Cultura Actual del Perú* (Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos).

———————— 1965 "The Role of Regional Associations of Rural Migrants to Cities in Perú" en *Contemporary Cultures and Societies in Latin America* (New York: Random House).

Martínez, Héctor 1963 "Vicos: Las Fiestas en la integración y desintegración Cultural. Ministerio de Trabajo y Asuntos Indígenas", en *Plan Nacional de Integración de la Población Aborigen*, Serie Monográfica, Nº 15, Lima, Perú.

Mayer, Enrique J. 1967a "Litigation Systems in HigWands Perú" (Manuscript).

———————— 1967b "The Hacienda as a Social System" (Xerox).

Mishkin, Bernard 1946 "The Contemporary Quechua" en *Handbook of South American Indians*, Vol. II, Bureau of American Ethnology, Bulletin 143, Washington.

Nelra, Hugo 1964 *Cuzco: Tierra y Muerte. Reportaje al Sur* (Lima: Problemas de Hoy).

Newcomb, Theodore 1953 "An Approach to the Study of Communicative Acts", en *Psychological Review*, Vol. 60.

Nuñez del Prado, Oscar 1965 "Aspects of Andean Native Lile" en *Contemporary Cultures and Societies of Latin America* (New York: Random House).

Patch, Richard 1967 "La Parada, Lima's Market", Part 1: A Villager who met Disaster, en *American Universities Field Staff Report* (RWP-1-67), Vol. XIV, Nº 1, West Coast of South America Series.

Pitt-Rivers, Julian 1965 "Who are the Indians?" en *Encounter*, Vol. XXV, Nº 3, Sept. 1965.

Pyke, Frederick 1967 *The Modern History of Peru* (New York: Praeger).

Quljano, Aníbal 1965 "El Movimiento Campesino en el Perú y sus Líderes", en *América Latina*, Año III, Nº 4 (43-66), Oct.-Dec.

Radclliffe Brown, A. R. 1953 *Structure and Function in Primitive Society* (New York: Free Press).

Sadler, Carolyn D. 1967 *Compadrazgo* (Mimeograph), Cornell University.

Simmons, Ozzie C. 1965 "The Criollo outlook and the Mestizo Culture in Coastal Peru" en *Contemporary Cultures and Societies of Latin America* (New York: Random House).

Snyder , Joan 1960 "Group Relations and Social Change in an Andean Village". Disertación de PHd. (Ithaca: Comen University) mimeo.

Stein, William 1961 *Hualcan: Life in the Andes of Peru*(Ithaca: Cornell University Press).

Tschopik, Harry Jr. 1949 "On the identification of the Indian in Peru", en *Selected Papers of the 29th. International Congress of Americanists* (Chicago: University of Chicago Press).

Vázquez, Mario 1955 (N. B. In the text. Vazquez is mistakenly spelt Vazquez) A *Study of Technological Change in Vicos, Peru.* Tesis de maestría (Ithaca: Comen University) mimeo.

——————— 1961 "Hacienda, Peonaje y Servidumbre en los Andes Peruanos" en *Monografías Andinas*, Nº 1 (Lima: Editorial Estudios Andinos).

Wacley, Charles 1965 "On the Concept of Social Race in the Americas" en *Contemporary Cultures* & *Societies of Latín America*, pp. 531-544 (New York: Random House).

Warner, Lloyd W. 1936 "American Caste and Class" en American Journal of *Sociology*, Vol. 42, Nº 2, pp. 234-237.

Wolf, Eric 1957 "Closed Corporate Commuuities in Meso-America and Java", en *Southwestern Journal of Anthropology*, Vol. 13, Nº 1.

———— 1965 "Aspects of Croup Relations in a Complex Society: Mexico" en *Contemporary Cultures* & *Societies of Latin America* (New York: Random House).

———— 1966 *Peasants* (Englewood Cliffs: Prentice Hall).

———— 1967 "Types of Latin American Peasantry: A Preliminary Discussion" en *American Anthropologist*, Vol. 57, Nº 3. Reimpreso en Dalton, G. (ed.) *Tribal and Peasant Economies* American Museum Sourcebook in Anthropology (Carden City: Natural History Press).

Augusto Salazar Bondy

LA CULTURA DE LA DOMINACIÓN

EN LAS SIGUIENTES PÁGINAS propongo algunos temas para la discusión y sugiero una interpretación de la cultura y la vida nacionales que puede llamarse *filosófica* en la medida en que, más que describir hechos, busca iluminar el conjunto de la existencia peruana y tiene como objetivo último, por encima de las constataciones y explicaciones empíricas, la crítica racional de una manera de ser y de actuar. No pretendo, pues, formular una teoría científica *stricto sensu* de la sociedad peruana, ni una interpretación exclusiva y absoluta. Tampoco reclamo originalidad en las ideas que expongo: son fruto de observaciones, lecturas y meditaciones personales que se enlazan con enfoques y conceptos surgidos en conversaciones y debates con varios estudiosos de la realidad nacional, de los que he aprendido enormemente. Lo cual no impide advertir que aquí vuelven a aparecer, ampliados y rectificados, planteos análogos a los que he expuesto en diversos trabajos relacionados con el Perú. Ello da fe de la permanen-

* Salazar Bony, Augusto 1968 "La cultura de la dominación" en: José Matos Mar et. al., Perú problema: cinco ensayos. (Lima: Instituto de Estudios Peruanos).

cia básica de ciertas convicciones que una vez se me impusieron como verdaderas[1].

I. EXORDIO TERMINOLÓGICO

Conviene definir de antemano algunos términos principales empleados en nuestro trabajo, los cuales no siempre tienen un uso uniforme en el lenguaje filosófico, científico o cotidiano.

1. Entiendo la palabra "cultura" en el sentido neutral de la antropología, como el nombre de un sistema de valores, símbolos y actitudes con que un grupo humano responde a las solicitaciones y conflictos que provienen del mundo y la existencia. Correlativamente, aplico el término "culto" al individuo que ha asimilado, en mayor o menor medida, dicho sistema y actúa conforme a él. Puesta así en relación con el sujeto individual, la cultura señala a la vez el grado de adaptación de éste a la comunidad y el grado de aceptación y estimación de él por la comunidad.

El hecho de que la palabra "culto" y frecuentemente también la palabra "cultura" comuniquen una valoración pone un límite a la neutralidad del uso antropológico de ambos términos. Otra limitación es la siguiente: el que se pueda hablar de cultura con respecto a cualquier grupo humano y, por ende, de sujetos cultos de todo tipo, no impide diferenciar las condiciones que ofrece la cultura en cada caso y juzgar el modo y la eficiencia de su función práctica. El elemento de crítica y evaluación que se introduce así es cosa no siempre compatible con la neutralidad pura, aunque no afecte la validez científica de los asertos que se formulen. Que sea aceptable este elemento estimativo sin mengua del vasto uso de los términos permitidos por la

1 Los trabajos a los que me refiero son, principalmente, *La educación peruana en el mundo contemporáneo* (1959) y otros estudios sobre temas educacionales recogidos en el libro *En torno a la educación* (1965); los artículos "La quiebra del capitalismo" (1961) e "Imagen del Perú de hoy" (1962), que enjuician el sistema económico y social del Perú; y "Las tendencias filosóficas en el Perú" (1962) e "Historia de las ideas en el Perú contemporáneo. El proceso del pensamiento filosófico" (1965), que proponen una interpretación de la filosofía peruana Una primera versión de la tesis principal defendida en el presente ensayo fue comunicada a la mesa redonda de intelectuales peruanos, convocada en Tacna, en 1966, por el Centro de Estudiantes Universitarios Tacneños de Arequipa. Más tarde fue discutida como ponencia en el Instituto de Estudios Peruanos y publicada por éste con el título de "La cultura de la dependencia" (1966), Los fecundos intercambios y precisiones de ideas logrados en esas oportunidades, así como en el coloquio sobre los mitos en el Perú, convocado el mismo año por el Instituto de Promoción Humana, y en conferencias pronunciadas luego en la Facultad de Educación de San Marcos y en el Centro de Altos Estudios Militares, me han permitido perfeccionar grandemente, en la forma y en el fondo, la concepción inicial.

antropología es cosa que nos interesa particularmente, porque, como dijimos, nuestro propósito es criticar e interpretar, no meramente describir, la cultura peruana de hoy.

2. Entiendo por "mistificación" esa peculiar situación que se da cuando se aceptan y oficializan como valiosos o reales hechos, personas e instituciones, por razones extrañas a su entidad. En este caso lo valioso o lo verdadero pierde su substancia y es estimado como algo distinto a lo que es.

Íntimamente ligado con el concepto anterior está el de *inautenticidad*. Una manera de ser humana o una conducta individual o colectiva es inauténtica cuando la acción no corresponde al principio reconocido y validado por el sujeto. Hay en la inautenticidad la conciencia de que ciertos valores o realidades están mistificados o de que lo real o lo valioso no se ha cumplido y, al mismo tiempo, la aceptación de aquello cuya vaciedad o negatividad se reconoce. Una forma muy común de la inautenticidad es la imitación.

3. Puede definirse la palabra "relación", aplicada a naciones o países, en términos de intercomunicación entre sus pobladores. Diremos que dos países se hallan en *relación mutua* o que están *relacionados* cuando hay comunicación regular, de algún tipo, entre sus nacionales; en caso contrario, se dirá que no poseen relaciones o que no están relacionados.

Los dos siguientes términos poseen especial importancia para nuestro estudio, en lo que toca a las relaciones entre naciones: "dependencia" y "dominación".

La relación de *dependencia* entre naciones puede definirse en términos de la *necesidad* que una tiene de la otra para subsistir o desenvolverse en algún aspecto importante. Un país B es, según esto, *dependiente* de otro país A si necesita de él para subsistir o desenvolverse, como queda indicado. Y dos países A y B están entre sí en relación de dependencia mutua cuando A depende de B, en un aspecto y B de A, en otro. Una nación será *independiente*, en mayor o menor grado, según necesite más o menos de otras. En lo anterior está implícito el que puede haber grados o tipos diferentes de dependencia, en función de la mayor o menor necesidad que una nación tiene de otra y de los diversos aspectos en que tal necesidad se da (*vg.*, económica, política, militar, etc.).

Defino la relación de *dominación* entre naciones en términos del *poder de decisión* sobre la existencia y el desenvolvimiento nacionales. Dos países A y B se hallan en esta relación mutua cuando el uno posee poder de decisión respecto a los asuntos del otro. Si dicho poder está en B, se dirá que A es *dominado* por B y, correlativamente, que

B es *dominante* o *dominador*. El término de "libertad" (y sus afines como "libre", "liberación", etc.) se usarán con sentido contrario a "dominado". Si el poder de decisión de los asuntos de A no estuviera en otra nación, se dirá que es *libre*. En el mismo sentido usaremos el término "soberano".

De acuerdo con lo anterior, el grado en que una nación posee poder de decisión respecto a los asuntos de otra da la medida de la dominación que ejerce sobre ella; en consecuencia, hay también grados de dominación. Por otra parte, ya que puede hablarse de un poder de decisión en varios aspectos de la vida de una nación (*vg.*, económicos, políticos, militares, etc.), cabe hablar de diversos tipos de dominación. Pero si existe un factor o elemento fundamental de poder, entonces éste determinará la dominación sobre el resto de la vida.

4. Defino "alienación" en cuanto categoría filosófico- antropológica, como la condición de un individuo o grupo humano que ha perdido su ser propio o lo ha degradado por vivir según modos y formas de existencia inferiores o ajenas a su plena realización. Al estar alienado, el ser humano se convierte en otro y, en tanto que tal, en un ser defectivo, extraño a su esencia. No debe confundirse esta categoría con la médica, aunque ella es la fuente y la condición de posibilidad de la alteración patológica del psiquismo humano[2].

Términos opuestos a los de "alienación", "alienado" o "enajenado" son los de "cumplimiento", "realización" y "ser cumplido o realizado". Como se colige fácilmente, su definición implica las notas contrarias a las comprendidas en los conceptos mencionados en primer lugar.

5. Defino "desarrollo", aplicado a una nación, en términos de la capacidad: a) de usar sus recursos en provecho propio; y b) de autoimpulsarse y alcanzar mediante efectivos procesos de cambio los más altos estatutos humanos, según los criterios sociales del momento. De acuerdo con esto, se dirá que una nación es *desarrollada* si posee a) y b), y en la medida en que posea ambas capacidades. Por oposición, llamaremos *subdesarrollada* a la nación que no posee o tiene grave defecto de a) y de b). Al lado de estos dos conceptos, conviene definir un tercero, el de nación *no-desarrollada*, aplicable a aquellos países que poseen a) pero no b), como es el caso de ciertos pueblos o naciones de diversas épocas de la historia, desconectadas del resto del mundo coetáneo.

---

2 Es evidente que convendría definir también "ser propio", "esencia", "ser defectivo" y otros términos filosóficos. Puesto que no cabe entrar aquí en este análisis, asumimos como dado un uso filosófico-antropológico suficientemente general.

En fin, cabe hablar de grados del desarrollo de un país. Estos alcances se medirán de acuerdo a las mencionadas capacidades, teniendo en cuenta, además, el modo en que afectan a los varios sectores de la vida colectiva.

II. ALGUNOS RASGOS CARACTERÍSTICOS

1. Señalaremos, en primer lugar, con respecto a la población que habita dentro de nuestras actuales fronteras políticas, a la cual nos referiremos todo el tiempo cuando mencionemos al Perú o los peruanos, que difícilmente puede hablarse de la sociedad peruana y la cultura peruana en singular. Existe más bien una multiplicidad de culturas separadas y dispares, con marcadas diferencias de nivel y de amplitud de difusión, que corresponden a los diversos grupos humanos que conviven en el territorio nacional. Piénsese al respecto, por ejemplo, en las comunidades hispanohablantes, en las comunidades quechuahablantes y en las comunidades de otras lenguas, opuestas por la tradición del lenguaje, el modo de pensar y sentir; en la occidentalidad costeña la indianidad serrana y el regionalismo selvático; en el indio, el blanco, el cholo, el negro, el asiático y el europeo, como grupos contrastados y en mucho recíprocamente excluyentes; en el hombre del campo y el hombre urbano; el primitivo de la selva o el rústico de las más apartadas zonas del país y el refinado intelectual de Lima, a los cuales se vienen a agregar, como otros tantos sectores diferenciados, el artesano, el proletario, el pequeño burgués, el profesional y el rentista de clase media, el campesino, el latifundista provinciano y el industrial moderno, para no hablar de las diferencias religiosas y políticas que, entrecruzándose con las anteriores, contribuyen a la polarización de la colectividad nacional. Este *pluralismo* cultural, que en un esfuerzo de simplificación algunos buscan reducir a una dualidad es, pues, un rasgo característico de nuestra vida actual.

2. Los grupos diversos, sin articular sus esfuerzos y sus creaciones en un proyecto común de existencia, actúan no obstante unos sobre otros. De resultas de esta interacción, la cultura de unos es afectada por la de otros, pero siempre parcial y episódicamente o de modo inorgánico, es decir, sin un marco de referencia común y sin que, por tanto, se constituya una unidad cultural nacional bien integrada. No es sólo pintoresco sino muy significativo el que las mujeres elegantes de Lima y otras ciudades usen hoy poncho y *bailen huayno*, mientras las de los villorrios perdidos, instruidas por las radios transistorizadas, adopten las últimas modas cosmopolitas y bailen *twist*, pues tanto unas como otras no se reconocen en un ideal colectivo común. El camionero, poseedor de una cultura híbrida y dislocada, aporta

a los pueblos retazos de ideas, valores y formas de acción cuya significación cardinal desconoce, así como en el cuartel el conscripto, al mismo tiempo que reconoce la bandera, aprende precariamente a leer y escribir un español que luego en pocos meses pierde, mientras, a su turno, el oficial pasa por la provincia remota sin entender a sus gentes, despreciándolas o guardando sus distancias, aunque él y su familia asimilen algunos usos locales, giros del lenguaje o técnicas terapéuticas y culinarias. En el conjunto, la sociedad y la cultura carecen, pues, de una norma fundamental, de un principio integrador gracias al cual los particularismos se resuelvan potenciándose hacia la unidad. *Hibridismo* y *desintegración* son, así, otros dos rasgos de nuestra personalidad cultural.

3. Quiero llamar la atención ahora sobre un grupo de caracteres, a mi juicio, notorios y muy importantes. Si asumimos la pluralidad y la desintegración de nuestra cultura no es difícil reconocerlos, aunque resulte penoso aceptarlos. Pienso en la *mistificación de los valores, la inautenticidad y el sentido imitativo de las actitudes, la superficialidad de las ideas y la improvisación de los propósitos*. Como vimos, hay mistificación cuando se aceptan y oficializan como verdaderas o valiosas instancias que no corresponden en la realidad a los modelos postulados o que han perdido su eficacia o su sentido. Un caso ejemplar de mistificación en el Perú es el de las creencias católicas, especialmente en las comunidades campesinas de la sierra. Es bien sabido que los llamados indígenas piensan y actúan de modo muy distinto al prescrito por el credo oficial y que, incluso como practicantes religiosos, tienen motivaciones y metas diferentes a los católicos que podemos llamar regulares. Entre los pobladores de otras regiones, aun de ciudades evolucionadas como Lima, no son tampoco raros los fenómenos aberrantes, como ocurre con ocasión de festividades en honor de determinadas imágenes o santos patronos. De allí que pueda decirse sin exagerar que en la inmensa mayoría de los peruanos los valores católicos están alterados o han perdido su sustancia original.

Otro caso digno de mención es el del capitalismo: en cuanto sistema impuesto funciona en el Perú en forma anómala, produciendo efectos contrarios a los que se observan en aquellos países en los cuales se originó y que hoy día son potencias industriales[3]3. Sin embargo, aquí es oficialmente sancionado como el régimen natural, único posible e indiscutiblemente beneficioso para nuestro país. Los

3 Como reconocen los propios teóricos marxistas, hay una justificación histórica del capitalismo en los países occidentales, que es cosa distinta de su postulación como sistema universal.

valores y las realidades del capitalismo en el Perú son por consiguiente valores y realidades mistificados.

Lo mismo ocurre con principios como los de la democracia, los de la ciencia e, inclusive, los de la naturaleza, como cualquier observador de la política, la universidad y la geografía peruanas puede fácilmente verificar.

Orientadas por conceptos y valores mistificados, las actitudes sucumben en la inautenticidad. Reconocer un imperativo de acción y propiciar o ejecutar otra conducta; buscar un objeto y pretender realizar otro, son formas típicas de la acción inauténtica generalizadas en nuestras instituciones públicas y privadas, en los hábitos y usos regionales y locales, así como en el comportamiento de las clases medias, altas y proletarias. Dentro de este esquema caen otras formas de acción que no es difícil encontrar a nuestro alrededor: por ejemplo, se encomian los productos fabricados en el país pero se prefieren los extranjeros en el momento de decidir una compra; se defienden las escuelas y planteles oficiales, pero se opta por los privados; se declara la majestad de la ley, pero se dan leyes sólo para satisfacer intereses personales y de grupo o se las viola sin escrúpulos. No puede dejarse de mencionar aquí la frecuencia, la casi normalidad de la mentira y de la promesa en falso, pues ilustra perfectamente la vigencia de la apariencia que es típica de la conducta que describimos. Estos son algunos de tantos casos de inautenticidad en nuestra vida nacional.

Con ella se ligan también los múltiples fenómenos imitativos que marcan con el sello del artificio la existencia pública y privada de todas las capas sociales. Entre éstos, por su amplitud, su complejidad y su directa vinculación con modos de actuar que todos reconocen como peruanos, la *huachafería* es quizá el más representativo de la inautenticidad y del carácter imitativo de nuestra conducta. En efecto, puede hacerse un estudio de la penetración de lo que cabe llamar el *espíritu huachafo* en las instituciones del Estado y los partidos políticos, en el periodismo, en el deporte, en la literatura y el arte, en las ciudades avanzadas y en las comunidades incipientes, en la legislación y en la moral, en el lenguaje y en la imaginación colectiva, en el modo de vivir y en el modo de tratar a los muertos y a la muerte, estudio que daría una cifra muy significativa de nuestra personalidad cultural.

La superficialidad de las ideas y la improvisación de los propósitos completan la figura que estamos dibujando. Ellas son norma en el Perú por falta de arraigo en una larga y sólida tradición nacional, por defecto de vertebración, por el entrecruzamiento de influencias fugaces y dispares, por la urgencia o el azar de vivir a la vez en varios círculos o planos de existencia. En el Perú el alfabeto lo es apenas, el científico, el militar o el abogado no resisten la crítica, el artesano

ignora su oficio tanto como el escritor el suyo, mientras que el político improvisa soluciones por defecto y no por método o por necesidad de la realidad con que trabaja, y del mismo modo, defectuoso e incipiente, actúan el médico, el profesor o el sacerdote.

De todo lo anterior resulta que el grado de confiabilidad es mínimo en las relaciones humanas y la duda y el recelo se imponen entre nosotros como actitud generalizada, lo cual es otro poderoso factor de dislocamiento social y cultural que debe ser tenido en cuenta al juzgar a los peruanos.

4. Los factores enumerados explican la aceptación tan extendida de representaciones ilusorias de nuestro propio ser, de mitos enmascaradores, para emplear la expresión de Jorge Bravo Bresani, que ocultan la realidad al tiempo que tranquilizan la conciencia nacional. Hay, por ejemplo, un mito de la naturaleza peruana, según el cual ésta es inmensamente rica y abundante, cuando en verdad nuestra geografía es una de las más ásperas y difíciles del globo. Hay un mito de la grandeza pasada, que mistifica la idea del Perú y aparta al poblador de las empresas inmediatas, modestas y prosaicas, pero indispensables para el progreso y la liberación del país. Hay un mito de la república, del orden democrático y constitucional, que adormece las rebeldías y quiere ignorar la existencia efectiva de varios regímenes legales, de varios órdenes de derechos y obligaciones, fundados en intereses dispares de individuos y grupos particulares, y hay un mito de la hispanidad, otro de la indianidad, otro de la occidentalidad o latinidad del Perú, así como hay un mito de nuestra catolicidad (opuesta a temidas desviaciones doctrinarias o a la incredulidad perniciosa de otras naciones) y de nuestra "espiritualidad" (contraria al supuesto "materialismo" de pueblos cuya cultura casi siempre ignoramos y cuya fortaleza envidiamos y recelamos). Por la vigencia de tales mitos, que mistifican la realidad del país, los peruanos, en cuanto tienen una conciencia positiva de sí, viven de espaldas a su mundo efectivo, adormecidos por la ilusión de un ser normal o valioso y por la satisfacción de apetitos efímeros y excluyentes.

5. Quien juzgue extremas mis afirmaciones medite sobre la coincidencia en la intención y en el sentido de frases con que escritores muy diversos han descrito la situación peruana. Llamo también la atención sobre nuestra afición por ciertos *eslogans* encubridores y sobre un hecho especialmente significativo, la frustración del especialista, al que me referiré luego. Por ejemplo, para Manuel Lorenzo Vidaurre, en el Perú no se puede usar la palabra "imposible"; Mariano H. Cornejo decía que entre nosotros lo único permanente es lo provisional; Julio

Chiriboga daba este consejo irónico: "Si tiene un enemigo, aplíquele la ley", y Víctor Li Carrillo observaba alguna vez que lo único vigente en el Perú es lo clandestino. De otro lado está la aceptación común y la difusión oficial de alegorías como la del mendigo sentado en un banco de oro, y de exclamaciones como "¡Vale un Perú'!', que divorcian de la realidad al habitante peruano al darle una imagen ilusoria del país. Y la frustración a que aludí es ésta: difícilmente puede nadie dedicarse plenamente en el Perú a un quehacer o a una actividad de alto nivel como la de artista, médico, obrero especializado o científico, no sólo porque el sistema de la vida en torno lo obliga a desempeñar varias funciones en perjuicio de la autenticidad de cada una sino, además, porque corre el riesgo de enajenarse del resto de la comunidad. Un artista, un científico, un técnico o un obrero de primera clase termina resultando extraño, excesivo, como sobrante en el país y tiene que emigrar tarde o temprano, si no renuncia a su vocación. Divorciarse de los miembros del grupo, extrañarse de la sociedad parece ser entonces la condición indispensable de la elevación del nivel de la actividad intelectual y del logro de la autenticidad en el pensamiento y la acción lo cual quiere decir que, dentro de nuestra sociedad y según los patrones de nuestra cultura, no pueden alcanzarse tales realizaciones.

III. LA ALIENACIÓN PERUANA

1. Vemos que existe un grupo de peruanos que no pueden o sienten que no pueden vivir plenamente sino fuera de su nación. Es el fenómeno bien conocido de la distancia que separa —física y espiritualmente— del país a los intelectuales, a los profesionales distinguidos, a los hombres que disponen de considerables recursos económicos, fenómeno que tiene un hondo significado antropológico, el de la *alienación* de un sector de la comunidad nacional. Pero este sector no es, desgraciadamente, el único alienado. En formas diversas, las clases medias, los grupos que forman la mayoría de la población urbana, los pequeños burgueses y los obreros calificados sufren de alienación por la mistificación y la inautenticidad. Ellos son, en efecto, los grandes consumidores de mitos, los grandes engañados con las ilusiones sobre el país y sobre su propia existencia; los denodados defensores de lo "genuinamente peruano", de la "tradición", del "criollismo", es decir, de todas las formas de una vida vacía de sustancia. Ignoran lo que son y no tienen conciencia de lo que pueden ser, sufren la alienación de su verdadera posibilidad de ser como un pueblo creador, vigoroso, libre. En tercer lugar está la masa del bajo proletariado urbano, del campesinado siervo, de todos los grupos discriminados y deprimidos, que sufren la alienación más radical y penosa, la exclusión de los niveles básicos de la humanidad y la

privación de la libre determinación de sus propias individualidades o de la conciencia de su valor como personas.

2. Unos porque lo rechazan, otros porque lo ignoran y otros porque no tienen la más mínima posibilidad de alcanzarlo, todos estos sectores y grupos se hallan alienados con respecto al ser nacional, que es su propia entidad. Semejante suma de alienaciones no puede dar sino un ser enajenado total: he allí la fuente de la alienación peruana.

Así, sin postular ninguna entidad abstracta, supra empírica, podemos hablar de la *alienación peruana* para significar esta condición propia de la comunidad humana que vive dentro de nuestras fronteras. Es una comunidad separada de su realidad y de sus propias posibilidades de cumplimiento y plenitud. No vive afirmando, inventando y perfeccionando una cultura propia, en la cual se enraícen formas cada vez más altas de humanidad, sino ignorando y enmascarando su verdad, menospreciando inevitablemente esas realizaciones precarias de sí misma que se descubren como tales o, en fin, soportando el despojo y la exclusión de los bienes más elementales de la vida.

Decir que el peruano es un ser alienado equivale a decir que piensa, siente, actúa de acuerdo a normas, patrones y valores que le son ajenos o que carecen de la sustancia histórica de la cual dependen su plenitud y su prosperidad como pueblo, cuando no se halla casi en el nivel de un pensar, un sentir y un actuar completamente controlado por otros, es decir, cuando no está prácticamente *cosificado*, convertido en algo que se utiliza y se maneja sin tener en cuenta sus fines intrínsecos, como ocurre con el hombre esclavizado.

IV. OBJECIONES A NUESTRO PLANTEAMIENTO

1. Se podría replicar a esto que en el arte popular, en el criollismo, en las viejas instituciones campesinas, hay fenómenos de cultura que no se pueden clasificar de acuerdo a los criterios expuestos. No soy ajeno a la simpatía y a la estimación por estos fenómenos, pero creo que el recurrir a ellos, en lugar de refutar la validez de mis afirmaciones, más bien la prueba. Además, nos revela otros aspectos negativos de la ausencia de creatividad y del sentido imitativo que prevalecen en la cultura peruana.

El recurso al arte popular, a las producciones del criollismo, a las instituciones locales —cuando no se trate de juzgar potencialidades con vistas al futuro, que no es aquí el asunto en discusión—, significa en verdad relegar la originalidad y la fuerza creadora del país a sectores limitados y poco resonantes de la cultura, juzgada en términos modernos. Significa conceder, expresa o tácitamente, que la invención en la ciencia, el arte, la literatura, la técnica, la industria, la política, la

economía y la religión nos están vedados o no pertenecen a nuestras preocupaciones espirituales. Lo cual coincide significativamente con nuestra condición de hombres que viven rodeados de productos ideológicos y materiales, valores e instrumentos que no han producido pero que no pueden menos de emplear, pues la existencia moderna se les impone como exigencia ineludible a riesgo de perecer. Al reto del siglo XX respondemos, pues, imitativamente, sin originalidad, sin vigor, sin nervio, como menores de edad del mundo contemporáneo, una minoría de edad que refrendan, no sé si a sabiendas, quienes nos ponen delante de los ojos las bellezas y variedades del folklore, las peculiaridades del genio criollo, el legado de una tradición india o española, o quienes nos recuerdan, como un hecho decisivo, la supuesta juventud del país, olvidando los muchos síntomas de cansancio y de esclerosis que él presenta.

2. Con todo lo anterior se hacen patentes los defectos de una cultura nacional que no es un conjunto orgánico, capaz de producir, en el nivel de la alta cultura de nuestro tiempo, la ciencia, la técnica, el arte, las ideas y las creencias susceptibles de darle al país una significación mundial. En algunos casos, sin embargo, se objeta este propósito y se acaricia la idea de una cultura distinta, con valores y principios ajenos al mundo de hoy, impregnado de ciencia y de técnica. Intervienen en esto vagas influencias orientales, mezcladas con inflamadas especulaciones sobre el alma americana. Su resultado final es un pensamiento ciego o retrógrado que llevaría a nuestro país más rápido y fácilmente a una pérdida total de sustancia. En nuestro tiempo, ningún camino aceptable para una cultura puede alejar de las realizaciones y del espíritu de la civilización cuya base es la racionalidad aportada por el Occidente, pues ella garantiza la comprensión rigurosa del mundo y el control de las fuerzas reales.

La ausencia de la cultura capaz de darnos unidad y poder es sentida vivamente en nuestro país. Por eso es que una y otra vez se han propuesto modelos, ideales o representaciones del ser nacional, que son otros tantos ensayos de ofrecerle al alma colectiva el contenido unitario, la integración y la potencia que le faltan. El indigenismo, el hispanismo, el criollismo, el cholismo, el nacionalismo geográfico, el occidentalismo y otras corrientes y doctrinas similares, son propuestas para llenar espiritualmente una realidad que se sabe vacía y para unificar a una comunidad que se siente dividida. Ahora bien, en lo esencial son todos, a mi juicio, intentos fallidos de constitución de la nacionalidad y de la cultura, fallidas en la medida en que ignoran justamente las causas de la situación en que hoy día no pueden menos que perennizar la división o el estancamiento de nuestra comunidad.

V. EL DIAGNÓSTICO DE NUESTRO MAL

1. ¿Cuál es, pues, la verdadera causa de nuestro mal? ¿Cómo se ha producido esta situación nacional? ¿Qué es lo que tiene hasta hoy despotenciada y dividida a nuestra cultura? Sin olvidar el problema implícito en el hablar de *nosotros* o *nuestra* cultura (que, obviamente, no debe entenderse en el sentido de una unidad espiritual o de una comunidad integrada), teniéndolo presente todo el tiempo, cabe señalar el subdesarrollo como causa fundamental y descartar la acción determinante de la raza, la tradición, la lengua o la religión. Hemos visto ya que "subdesarrollo" puede entenderse como el estado de un país que no logra autoimpulsarse y alcanzar los más altos niveles de vida y que es incapaz de usar en su provecho los recursos existentes en su territorio. Socioeconómicamente esto significa: bajos niveles de salubridad, habitación, vestido y educación; grandes masas pauperizadas con alto índice de natalidad y de mortalidad; insuficiente producto nacional y baja tasa de crecimiento económico, predominio de las actividades extractivas y parasitarias sobre las industriales, vasta desocupación disfrazada y bajos niveles técnicos y administrativos.

El subdesarrollo peruano es un hecho evidente, que no puede ser ocultado ni paliado con meras frases, como se pretende hacer cuando se usan expresiones como "país en vías de desarrollo", que se ha propuesto últimamente para calificar a naciones como la nuestra. Ahora bien, la situación que hemos descrito suele presentarse en conjunción con el tipo de cultura semejante al de la peruana. De hecho hay una cierta cultura del subdesarrollo que se da la mano con la alienación del ser nacional, cultura que, como tipo, es común a los países del Tercer Mundo. La personalidad histórica del Perú coincide así con la de estas naciones, con los países llamados de segunda zona o países proletarios, que viven una existencia marginal al lado de las grandes potencias industriales.

Acabo de aludir a una circunstancia que no debe ser olvidada. Hay una relación entre países incluida en el concepto de subdesarrollo; si se analiza esta relación, se hace patente que no es la falta de desarrollo como tal la última causa del fenómeno, sino que el subdesarrollo es efecto de una situación más honda y decisiva, a saber, la dependencia entre naciones y las relaciones de dominación.

Pues bien, el caso de países como el nuestro no es el de los países que pueden ser llamados no desarrollados, por no poseer un nivel de vida comparable al de las naciones más avanzadas, si bien están separados de todo el resto, pues éstos tienen en sus manos la disposición de los recursos de su territorio. Nuestro caso es el de un país que depende de otros, y que necesita de ellos para vivir y desenvolverse en considerable medida. Pero no sólo eso. Su dependencia no es simple

sino que está acompañada de dominación. He aquí lo típico del subdesarrollo: la dominación del país por otra nación, lo cual significa, de acuerdo a las definiciones que hemos propuesto al comenzar, que en última instancia el poder de decisión sobre los asuntos concernientes al país, por ejemplo el uso de sus recursos estratégicos, no se encuentra en él sino en otro país, en el dominante. La estrechez de la actividad espiritual, los bajos niveles de vida y los magros resultados del proceso económico no son indiferentes a este control extraño en la medida en que se ejerce sobre el conjunto del país.

Es mi firme convicción que nuestra crisis es resultado de la implantación de sistemas de poder, de relaciones internacionales de dependencia que conllevan la sujeción de la vida nacional a otros países o grupos nacionales. La comunidad, los grupos de pobladores que habitan dentro de nuestras fronteras, ellos mismos enfrentados y subordinados unos a otros, están en conjunto controlados por fuerzas extrañas, como les ocurre a otras naciones y, en buena cuenta, a todas las del Tercer Mundo, que por efecto de esta sujeción han sido desterradas de la unidad y la fecundidad de la cultura. No se trata, sin embargo, primariamente, de una sujeción cultural y tampoco originariamente militar, política o social. La dominación en estos sectores resulta, a mi juicio, derivada; la primaria y fundamental es la económica, o sea, la dominación de los recursos y los medios de producción.

El reverso económico y social de esta condición de dominado en que se encuentra el Perú es, pues, el subdesarrollo, la falta de desenvolvimiento y aprovechamiento de nuestros recursos, capaz de fundar el estatuto humano de toda la población. Es efecto y no causa. Los lazos de dependencia y de dominación desempeñan el papel fundamental porque condicionan la imposibilidad de disponer de nuestra naturaleza para superar las limitaciones de la educación, la sanidad, la libertad social en el país, de donde se deriva la imposibilidad de alcanzar los planos más altos de la actividad creadora, científica, artística, industrial, etc. Y esto es cierto no sólo para un sector reducido y por ende alienado, sino, como hemos visto, para la población en conjunto, con cada uno de sus diversos sectores. Lo que aquí existe en lugar de una sociedad integrada es un sistema de obstáculos y factores inerciales, en gran parte remanentes de las estructuras tradicionales desarticuladas, que conspiran contra el desenvolvimiento del país, pero facilitan la labor de penetración y sujeción de los poderes extranjeros.

Cuando decíamos que los ideales de acción nacional del tipo del indigenismo, el hispanismo, el cholismo o el occidentalismo eran incapaces de producir su efecto, partíamos de la convicción de que no por definirnos como indios, españoles, cholos u occidentales, y por obrar según patrones indígenas, españoles, cholos u occidentales, al-

canzaremos la realización de nuestro ser y la libertad de nuestro actuar, porque el origen y el fundamento de nuestra condición negativa, la dependencia con dominación, quedarían en ese caso intocados y se agravarían más bien los factores de división y estancamiento. Hemos sido un grupo humano o una conjunción de grupos dominados económicamente, primero por el poder español, luego por Inglaterra, ahora por los Estados Unidos. Esto tiene efectos decisivos en nuestra condición. Por eso el único diagnóstico certero de esta condición es el que resalta dichos lazos de dominación y remite a ellos el subdesarrollo y la alienación.

3. Nuestra personalidad como país, nuestra sociedad y nuestra historia están marcadas por la dominación y pueden definirse por ella. Así como se habla de una cultura de la pobreza o una cultura de la prosperidad, así es preciso tipificar el conjunto de valores, actitudes y estructuras de comportamiento de los países como el nuestro mediante el concepto de *cultura de la dominación*. Lo propio y característico del caso peruano no son determinadas realizaciones originales, que precisamente están neutralizadas hasta hoy por la condición que padecemos, sino el grado, alcance y peculiaridades de nuestra sujeción a los países que controlan el proceso mundial. Tenemos la personalidad que nos imprime el mal que padecemos, una personalidad hecha de imitaciones y carencias, y no tendremos otra, la nuestra propia, como manifestación de un ser cumplido y libre, hasta que no cancelemos nuestra situación. Nuestra cultura es, pues, una *cultura de la dominación*.

Tal como lo usamos aquí, el concepto de cultura debe ser puesto en estrecha relación con el de orden institucional y sistema de organización y empleo del poder, lo que es, en esencia, el Estado. No puede haber una cultura tipificada por la dominación sin que toda la estructura de la sociedad resulte comprometida. El Estado y los sistemas económicos y sociales de poder están en este caso conformados de tal modo que coadyuvan a la dominación y la aseguran. En verdad son a la vez efecto y causa de ella. Rastreando sus orígenes y sus medios de defensa, no es difícil encontrar como motivación y como idea directriz de su constitución y su mantenimiento, intereses ligados directa e indirectamente con aquellas instancias favorecidas por el estatus de la dominación. Así como hay una enajenación por las ideas y por los valores vigentes en los países dominados, así también la alienación pasa por el Estado. El hombre del país está alienado del Estado, porque el Estado se ha hecho extraño a él y se ha convertido en instrumento de su sujeción. Hablar, por tanto, de la cultura de la dominación es hablar no sólo de las ideas, las actitudes y los valores que orientan la

vida de los pueblos, sino también de los sistemas que encuadran su vida y no la dejan expandirse y dar frutos cabales.

Este punto de vista se precisa y se afirma cuando se descubre la existencia de aspectos y factores claves de la dominación, de los cuales se siguen efectos de control que cubren de modo más o menos acelerado y uniforme el conjunto de la vida nacional. Ahora bien, la dependencia de los sectores económicos básicos es fundamental; una vez producida, asegura el control de toda la sociedad y termina afectando por entero los modos y manifestaciones de la cultura y la vida. Y nadie ignora que esta dependencia económica básica existe en nuestro caso, por donde se explica la situación general de nuestra comunidad.

VI. EL RETO DE LA HISTORIA CONTEMPORÁNEA

1. Si queremos ser veraces con nosotros mismos nos es preciso reconocernos como dependientes y dominados, poner al descubierto el sistema de nuestra dependencia y de nuestra dominación y proceder sobre la base de esta premisa real.

Ahora bien, hay quienes tienen conciencia de todo esto y creen sin embargo en la posibilidad de una prosperidad nacional dentro del cuadro actual. Son apóstoles del progreso en términos del capitalismo y del régimen republicano tradicional, en lo interno, y del panamericanismo y los pactos continentales indiscriminados en lo internacional. Aducen cada cifra favorable de crecimiento, cada estadística parcial de producción, cada nuevo elemento de civilización y de técnica introducido en nuestro país, como prueba de que la nación va hacia delante. No se detienen, por cierto, a determinar el peso relativo de las grandes masas pauperizadas, a contemplar el país en total, en contraste con las demás naciones del globo. Si lo hicieran, cambiaría completamente el sentido de los números en que apoyan su optimismo, porque la situación, no sólo aquí y ahora, sino en todas partes y desde hace tiempo, se agrava cada vez más para los países del Tercer Mundo.

El subdesarrollo es un concepto correlativo del de dominación, de tal manera que puede decirse que los países dominadores segregan subdesarrollo, ya que ponen inevitablemente en esta condición a las naciones que tienen dominadas. Pero no es éste un concepto estático, sino dinámico; implica aumentos y disminuciones. En la realidad, dentro de un sistema constante, ocurre de hecho un empeoramiento gradual y permanente de la situación de los países dominados con respecto a los dominantes y un aumento acelerado de la sujeción y la dominación. No sólo sociólogos, economistas y teóricos de la política, sino también psicólogos y biólogos, han apuntado con alarma el hecho de que el crecimiento incesante de la distancia entre los países

desarrollados y los subdesarrollados está produciendo una separación marcada de dos grupos humanos, la cual implica la aparición a corto plazo de una verdadera diferenciación antropológica. Esta brecha que se abre entre los pueblos y las culturas de ambos grupos de países causa un grave perjuicio a las naciones del Tercer Mundo. En efecto, a cada nivel de progreso y en cada estación de desarrollo, los países industriales hacen avances y acumulan energías que les permiten alcanzar nuevas metas colectivas en una cantidad y en un grado muy superiores a los que pueden lograr los países subdesarrollados. Unos crecen en una proporción que podemos comparar a la geométrica, mientras los otros o no avanzan o lo hacen sólo en proporción aritmética. Lo cual quiere decir que las riquezas, los conocimientos, los vehículos de cambio y los vehículos de poder acumulados son enormemente superiores en los primeros y que, además, determinan un aumento cada vez mayor de bienes y realizaciones en beneficio de sus pueblos. Si sólo pensamos en la ciencia y la técnica se hará patente que en las grandes potencias actuales se concentra cada vez más la novedad del conocimiento humano —de esto son sólo casos notorios, pero no únicos, los secretos atómicos y astronáuticos— con exclusión de los demás países, y que tales medios de conocimiento se reproducen aceleradamente y se convierten en factores de ampliación de riqueza y poder. En este banquete de la prosperidad y del poderío están ausentes los países del Tercer Mundo y se les mantendrá siempre ausentes, pese a las declaraciones líricas en contrario. Sólo quien no entienda así estas declaraciones pensará que el progreso se expande oportuna y adecuadamente y que la riqueza tiende a repartirse, y aludirá a las campañas de difusión de la ciencia y a los programas de crédito auspiciados por las grandes naciones. Mas como, al mismo tiempo, dichos países, a través de sus medios de control internacional, sustraen de los países pobres un producto igual o mayor al que les transfieren por dichos programas, y como las ciencias y las técnicas más altas no pueden ser utilizadas sin una superestructura muy desarrollada de orden administrativo y tecnológico, de la cual están desprovistas y son incapaces de construir al ritmo requerido de las naciones del Tercer Mundo en su estado actual, permanece el efecto depresivo pese a toda la buena voluntad contraria que pudiera llegar a concederse.

Las naciones pobres, las naciones proletarias están entonces cada vez más lejos, en términos relativos, de los niveles de cultura de los países industriales.

Son cada vez más pobres y débiles en relación con ellos y, por ende, se hallan cada vez más sujetas a su dominación. Si en este punto las cosas no cambian drásticamente, en un plazo no muy largo, como se ha dicho, habrá dos géneros de humanidad, una desenvuel-

ta, en proceso de expansión constante, y otra aherrojada y frustrada por la dependencia.

Se advierte que aquí encontramos un terreno propicio para aplicar los términos de realización y alienación que hemos usado antes, lo cual no debe extrañarnos, porque de realización y alienación se trata en el fondo. La polémica de las naciones de hoy, como siempre en la historia, se conecta en su base con la definición del hombre y con el logro o la frustración de su ser. La historia tiende a repartirse, y aludirá a las campañas de difusión de la ciencia y a los programas de crédito auspiciados por las grandes naciones. Mas como, al mismo tiempo, dichos países, a través de sus medios de control internacional, sustraen de los países pobres un producto igual o mayor al que les transfieren por dichos programas, y como las ciencias y las técnicas más altas no pueden ser utilizadas sin una superestructura muy desarrollada de orden administrativo y tecnológico, de la cual están desprovistas y son incapaces de construir al ritmo requerido las naciones del Tercer Mundo en su estado actual, permanece el efecto depresivo pese a toda la buena voluntad contraria que pudiera llegar a concederse.

Las naciones pobres, las naciones proletarias están entonces cada vez más lejos, en términos relativos, de los niveles de cultura de los países ricos y nuestros días revelan la vigencia de una suerte de ley histórica de acumulación de potencia y de expansión de la humanidad en los países desarrollados, frente a la constante depresión del ser de los países pobres.

Esta ley, como todas las históricas, tiene vigencia mientras las fuerzas naturales y sociales no sean reorientadas por decisiones radicales de la humanidad, por decisiones revolucionarias[4]4. En la segunda mitad del siglo XX, el reto histórico dirigido a los países dominados es la revolución internacional, la subversión del orden vigente de la dependencia y la dominación. La revolución de las naciones del Tercer Mundo, que no debe confundirse con el proceso que lleva a la obtención de la independencia política, muchas veces forma disfrazada de su sujeción a potencias extrañas, es la puesta en marcha de

4 Tocamos aquí un tema cardinal de todo enfoque filosófico de la historia, que no es posible desarrollar en esta ocasión: el tema del determinismo y la libertad históricas. Nuestro planteo supone una concepción del hombre y del proceso histórico tal que en la vida social y en la cultural es posible la emergencia de formas inéditas de conducta y de ser. Es una concepción que, frente al determinismo, postula la apertura de la historia a la novedad y que, sin negar la vigencia de factores inerciales y de estructuras necesarios en la acción humana, admite la presencia de movimientos libres, que trascienden los complejos socionaturales preestablecidos. Esta es la condición de posibilidad de una conducta humana con sentido y, a la vez, el punto de inserción en la realidad de las decisiones que cambian la historia.

un proceso radical de transformación del cuadro mundial del poder, capaz de liquidar, en el exterior y en el interior de los países, según las condiciones especiales de cada uno de ellos, el sistema que mantiene alienadas a sus poblaciones y mistificadas su vida y su cultura.

2. Como hemos dicho, a este cuadro real corresponde la situación del Perú. No otro es también el reto que la historia contemporánea lanza a nuestro pueblo. Esto quiere decir que nos es indispensable reconocernos dependientes, poner al descubierto este sistema que tiene sujeta a nuestra nación, pero, además, que debemos denunciar y combatir este sistema. A la existencia dominada y a la cultura de la depedencia se las puede cancelar y superar sólo por un movimiento de independencia, generador de una cultura integrada, unitaria, original, libre. Ahora bien, si las condiciones de nuestra dependencia son las del régimen social y económico capitalista nacional y su vinculación con los sistemas internacionales de poder, no puede haber una renovación de la vida y de la cultura sin cancelación de tal régimen, es decir, sin un proceso revolucionario que supere el capitalismo en el Perú en cuanto vehículo de nuestra dependencia. Pero siendo la nuestra una dependencia inserta en la red mundial del poder económico y político, el objetivo mayor que perseguimos no podrá cumplirse sin una acción combinada a escala supranacional.

De allí la importancia de la toma de conciencia de las naciones subdesarrolladas o del Tercer Mundo, que comparten con el Perú la situación de dominadas y que, como él, demandan soluciones radicales. De allí, además, la importancia de una toma de conciencia en el Perú de la comunidad de problemas y soluciones que nos une a los países subdesarrollados y, en especial, a los latinoamericanos. Así como los grupos oprimidos de una nación han logrado emanciparse uniendo sus esfuerzos en una acción revolucionaria concertada, así en nuestro tiempo es necesaria una acción del mismo tipo, a escala de las naciones proletarias, que son las del Tercer Mundo.

Vivimos seguramente los años decisivos de la eman- cipación de los países dominados. No es seguro que siempre esté abierta la posibilidad de la libertad, porque hay determinados umbrales de poder que, una vez sobrepasados, harían impracticable cualquier intento de sacudirse la dominación. Piénsese, por ejemplo, en la diferencia de posibilidades de enfrentamiento de los ejércitos de las grandes naciones industriales y los de las naciones pequeñas y pobres hace cien años, hace cincuenta y hoy día, con los tremendos poderes destructivos que poseen las modernas armas nucleares[5]. La distancia de la

5 La guerra de Vietnam parece ser una excepción. Pero, sin negar la importancia de la estrategia revolucionaria en su desenvolvimiento, no puede olvidarse que las

fuerza es aquí cada vez más grande; con ella decrece la posibilidad de la emancipación. Así ocurre en prácticamente todos los casos.

Pero todavía hoy la unión internacional, la conjunción de esfuerzos de los países oprimidos, puede compensar este desbalance. Resulta ser ésta la vía obligada de la superación de nuestra alienación nacional y del problema de cultura que ella condiciona. Lo cual quiere decir que las propias revoluciones nacionales, los movimientos de transformación del sistema social y económico de países como el nuestro, que son una necesidad histórica primaria, no pueden concebirse ya sin el proceso paralelo de la emancipación internacional. De otro modo serán fácilmente sofocadas, se desvirtuarán o colocarán a los países oprimidos en el trance de aceptar condiciones económicas, políticas o militares de otras naciones poderosas, que inevitablemente persiguen sus propios objetivos nacionales. Tendrán que soportar, entonces, con la ilusión de su provisionalidad, nuevos lazos de dependencia igualmente contrarios a la soberanía nacional.

VII. RESUMEN Y CONCLUSIONES

Recapitulando lo expuesto podemos enumerar, como elementos centrales de la tesis que defendemos, los siguientes:

1. La cultura del conjunto de la población que habita dentro de las fronteras del Perú actual es plural, híbrida, carente de integración. No hay, en verdad, una cultura orgánica peruana.
2. Prevalecen en nuestra vida la mistificación de los valores y de las realidades, la inautenticidad en las actitudes, el sentido imitativo, la superficialidad en las ideas y la improvisación de los propósitos.
3. Nuestra conciencia está dominada por mitos enmascaradores que la alejan de la comprensión de su propia realidad y adormecen su inquietud.
4. Los grupos que se definen como peruanos se hallan por una u otra razón, alienados de su ser propio y no pueden menos de generar el ser de una comunidad alienada.
5. Las soluciones y modelos localistas o particularistas como el indigenismo, el hispanismo, el latinismo o el cholismo, son insatisfactorios en cuanto olvidan la causa del mal nacional

---

fuerzas del norte reciben un enorme respaldo bélico de las grandes potencias comunistas, lo que les permite soportar el peso de la maquinaria militar norteamericana.

y peligrosos en cuanto pueden contribuir a acentuar nuestro desquiciamiento.

6. El diagnóstico correcto del Perú supone el reconocimiento de su condición de país subdesarrollado, con los caracteres sociales, económicos y culturales propios de esta condición.
7. Pero el concepto de subdesarrollo debe ser debidamente analizado a fin de que no encubra sino que haga patente la estructura de relaciones internacionales que implica.Estas relaciones son las de dependencia y dominación que ponen a los países subdesarrollados bajo el control de países dominadores, que son los desarrollados.
8. La situación de los países subdesarrollados no puede mejorar dentro del esquema de la dominación. Tiende más bien a empeorar, pues se ahonda cada vez más la distancia entre el poder y la prosperidad de las naciones desarrolladas y la pobreza y sujeción de las naciones subdesarrolladas.
9. Es condición *sine qua non* de la liberación y de la realización de los pueblos sojuzgados de hoy, que forman el Tercer Mundo, romper los lazos de dependencia que los atan a los países dominadores y cancelar los sistemas de dominación mundial. Semejante cambio de orden internacional es el reto revolucionario de nuestro tiempo.
10. Esta transformación implica un cambio paralelo de la situación interna y externa de las naciones, que hace posible la instauración de nuevos sistemas sociales nacionales y un nuevo orden internacional. Sin tal transformación internacional, los esfuerzos de liberación locales, que por cierto están sujetos a particulares condiciones geográficas e históricas, corren el riesgo de frustrarse o de ser desvirtuados.
11. La cultura peruana puede ser tipificada como una *cultura de dominación*. Sin perjuicio de reconocer rasgos peculiares, resultado de su singular caso histórico, es posible interpretar adecuadamente sus principales notas a base de este concepto.
12. El Perú comparte con los demás países del Tercer Mundo la condición de dominado, con su secuela de alienación y de pérdida creciente de la libertad. A él está dirigido, también, el reto de la revolución de las naciones subdesarrolladas, reto cuyo tiempo propicio ha llegado, aunque quizá sea el último, pues las condiciones que pueden permitir a los países del Tercer

Mundo cambiar el curso de la historia tienden a ser cada vez más improbables.

13. Los peruanos sienten la necesidad de ser auténticos y, a la vez, una necesidad de bienestar y una necesidad de cultura integrada y vigorosa, no de una espiritualidad simplemente original en cuanto ejemplar folklórico, sino de una espiritualidad capaz de contribuir a las grandes empresas del hombre de hoy, tienen ante sí el imperativo de liberar a su país de toda dependencia que conlleve sujeción a poderes extranjeros y, por tanto, alienación de su ser.
14. Esta liberación significa, en nuestro caso, cancelación del sistema económico social capitalista que es el vehículo a través del cual, hasta hoy, se ha ejercido la dominación extranjera y que contribuye a afirmarla sin haber podido sacar a nuestro pueblo de la miseria y la depresión.
15. Nuestro planteo quiere estar más allá de la crítica moral y del prurito pesimista, así como ostensiblemente se sitúa lejos de todas las ilusiones sobre el ser nacional. No me parecen aceptables las objeciones que claman contra el derrotismo que puede producir la crítica veraz, porque la veracidad debe ser el punto de partida de todo diagnóstico válido y de todo pronóstico eficaz de la vida social. Pero, además, porque creo que, privados como estamos de una base positiva y plena de ser, podemos apoyarnos en la negatividad, en la alienación y en la carencia, como realidades efectivas de la humanidad peruana. Lo único auténtico que tenemos todos los peruanos hoy es seguramente sólo la conciencia de nuestra condición defectiva.
16. Podemos ser, por lo pronto, una unidad por la negación, puesto que las afirmaciones nos separan, y alcanzar con la negación la profundidad de la vida, puesto que las afirmaciones nos retienen en la ilusión y en la inautenticidad. Y podemos ser, además, a partir de esta conciencia, un esfuerzo de liberación compartido, una rebeldía que potencia y aglutina todas las fuerzas sociales. Este es también un poderoso principio de universalidad capaz de unirnos a otros pueblos del mundo en la empresa de construir una humanidad libre.

Heraclio Bonilla y Karen Spalding

LA INDEPENDENCIA EN EL PERÚ

LAS PALABRAS Y LOS HECHOS

DE 1821 A 1971 SON 150 AÑOS desde que el Perú rompió los lazos políticos que lo ligaron a la metrópoli española. Pero esta ruptura política, conseguida por la decidida y eficaz intervención de los ejércitos del Sur (San Martín) y del Norte (Bolívar) no significó en manera alguna la quiebra del ordenamiento económico y social de carácter colonial que continuó vigente hasta el ocaso del siglo XIX. Por el contrario, la persistencia de esta situación colonial facilitó y más tarde consolidó la nueva orientación de la economía peruana, cuando ella ingresó en el espacio dominado por Inglaterra. La Independencia política de España dejó, pues, intactos los fundamentos mismos de la sociedad peruana, que se habían desarrollado y cristalizado a lo largo de 300 años de vida colonial. En el contexto internacional la Independencia de la metrópoli española aceleró un proceso que había comenzado desde la segunda mitad del siglo XVIII: la dominación efectiva de Inglaterra, la nueva potencia del mundo.

Para el historiador, que examina el pasado para comprender y explicar el presente y que observa el presente para interrogar el pasado, la situación descrita líneas arriba invita a más de una reflexión.

* Heraclio Bonilla y Karen Spalding 1972 "La Independencia en el Perú: las palabras y los hechos" en Heraclio Bonilla et.al. *La independencia en el Perú*. (Lima: Instituto de Estudios Peruanos).

La cuestión principal es, precisamente, por qué la independencia no provocó un cambio real y significativo de la situación colonial. Tal vez una respuesta anticipada se pueda encontrar en la independencia misma —como proceso— que, en el caso del Perú, como es bien conocido pero pudorosamente encubierto, fue conseguida por los ejércitos aliados de fuera. Es decir una Independencia concedida más que obtenida. Ni la sólida organización defensiva impuesta por el virrey Abascal, ni las conspiraciones anteriores, ni las prédicas en favor de la emancipación lanzadas por algunos ideólogos criollos pueden desmentir o atenuar esta afirmación. Tanto la acción como la prédica fueron hechos de minorías, de hombres aislados.

En estos 150 años de vida republicana, por otra parte, se ha asistido al nacimiento y expansión de una nutrida bibliografía sobre la Emancipación y la Independencia. Sería un esfuerzo vano intentar buscar en ella una respuesta a la cuestión planteada hace un momento. Toda historia responde a las inquietudes del presente y refleja la ideología de quienes la escriben. Aquella historiografía, que por razones de comodidad la denominaremos en adelante *tradicional*, contribuyó más bien al surgimiento y a la difusión de un prodigioso mito. Este mito, montado sobre bases deleznables, es el que se transmite corrientemente en los manuales escolares y en los textos universitarios. Su función: legitimar el presente a través de la manipulación del pasado; intentar fundar, inapropiadamente, las bases históricas de la nacionalidad peruana e impedir la crítica histórica de los problemas del presente.

Pero si bien es cierto que los trabajos hasta ahora existentes sobre la Emancipación y sobre la Independencia no permiten responder preguntas que son verdaderamente cruciales, tampoco permite hacerla, salvo excepciones notables, la lectura de los documentos impresos[1]. La recopilación y publicación de estos documentos obedecen generalmente a una inspiración similar a la de los autores de los textos.

Por estas razones, el presente trabajo no pretende sino elaborar un esquema tentativo, orientado básicamente a tratar de comprender la naturaleza de la Independencia peruana y a señalar su ubicación en el posterior desarrollo histórico de la sociedad peruana. Algunas cuestiones complementarias, pero directamente relacionadas con la Independencia, quedarán sólo a nivel de su formulación. Es obvio que tanto el esquema como las preguntas requieren, para su verificación y su

1 Cuando este texto estuvo terminado nos informamos que la Comisión Nacional del Sesquicentenario de la Independencia Nacional ha reunido en once volúmenes documentos nuevos sobre la Independencia, como resultado de la primera parte de su trabajo. Lamentablemente no nos ha sido posible consultarlos.

respuesta, intensivas investigaciones en los Archivos de Lima y de provincias, sin las cuales el problema histórico de la Independencia, al igual que muchos otros de la historia peruana, quedarán todavía sin solución.

Un esquema no significa una distorsión de la realidad. En la elaboración de éste se ha utilizado una buena parte de los resultados de la investigación histórica realizada hasta ahora sobre el tema de la Independencia, al igual que las sugerencias de fuentes primarias impresas (diarios de viajes, informes de campañas militares, memorias de virreyes y presidentes, periódicos de la época, testimonios de los participantes directos, informes consulares). Razones de tiempo y nuestras propias tareas académicas nos impidieron ir más lejos. Este pequeño esfuerzo, sin embargo, obedece al deseo de hacer comprensible el desarrollo histórico de la sociedad peruana y a buscar el nexo existente entre el hecho histórico y su mutación en palabras.

LA HISTORIA DE UNA HISTORIA

Desde Riva Agüero hasta los integrantes de la Comisión Nacional del Sesquicentenario de la Independencia Nacional, casi todos los historiadores nacionales han abordado, de una manera u otra, el tema de la Independencia. Las características de esta historiografía son ampliamente conocidas y no necesitan ser recordadas una vez más. Gracias a ella conocemos bastante bien a los "precursores" de la Independencia, a los héroes de Junín y Ayacucho, a las batallas de epopeya que libraron. En cambio, los hombres comunes y corrientes que integraron los ejércitos libertadores, sus formas de reclutamiento, la participación —o la ausencia— de la población peruana en estas luchas, las diferentes formas que revistió esta participación no han sido muy favorecidas por la atención de los historiadores. Se menciona también, aunque en verdad aproximadamente, las causas de la Independencia, los célebres factores "externos" e "internos" de los manuales escolares —si bien no es posible todavía distinguir la dinámica propia de cada una de ellos y, sobre todo, su relación recíproca. Estas causas, en verdad, se limitan a señalar las "influencias" del exterior, los actos de la malévola España y el pundonor y patriotismo precoz del poblador peruano. En suma, esta historiografía ha establecido un divorcio radical, por una parte, entre las palabras de unos pocos hombres y la acción de unas cuantas tropas y, por otra, el conjunto social y económico interno y externo que los encuadra. Una historia de este tipo, evidentemente, tiene un fin y una justificación, que aquí no interesan. Con una excepción.

Entre las varias explicaciones ofrecidas por la historiografía tradicional sobre la Independencia destaca, por su difusión y aceptación, la tesis que la considera como un proceso nacional, como el resultado de una toma de conciencia colectiva, la cual, a su vez, sería la ma-

nifestación más evidente de la mestización de la población peruana. Para sus defensores, la mestización indica un proceso que llevó a la uniformidad e igualdad de los integrantes en la sociedad peruana. El Perú mestizo aparece así como el actor de la Historia y el agente de la Emancipación. Todo un Congreso, es útil recordarlo, fue realizado recientemente para demostrar la realidad y la vocación mestiza del Perú de ayer y de hoy.

No es muy difícil demostrar la debilidad de esta interpretación. Adolece, por lo menos, de dos defectos. No toma en cuenta, en primer lugar, la acción de las fuerzas internacionales, sin las que la independencia de Hispanoamérica, y más aún del Perú, no hubiera sido posible, por lo menos en las fechas en que se produjeron. Internamente, postula, abusiva y erróneamente, una unidad inexistente e imposible. El Perú colonial no estuvo compuesto de "peruanos". La sociedad colonial peruana fue altamente estratificada y diferenciada y sus líneas de separación y de oposición fueron trazadas a partir de criterios económicos, raciales, culturales y legales. Cuando una historiografía puede deslizar errores tan gruesos no se puede sino reconocer su carácter ideológico: la manipulación del pasado en función de las exigencias del presente. El mensaje de esta ideología consiste en ocultar los intereses divergentes de los grupos y de los hombres, los conflictos y las luchas antagónicas que ellos generan para difundir la imagen de una sociedad homogénea y armónica.

El mensaje de esta historia, repetimos, es muy claro. Con mucha nitidez se puede distinguir aquí una solidaridad profunda entre quienes hicieron la Historia —al menos en la forma en que en el Perú se entiende por "hacer" la Historia— y quienes asumieron la tarea de registrarla y escribirla, que correspondió, además, a toda una etapa del desarrollo histórico del Perú, en la cual la imagen de la sociedad peruana y de su historia fue impuesta y difundida por la clase social dominante. Esta ideología ha perdido ahora su función, porque ya no guarda ninguna relación con la realidad presente. Los cambios que desde la década de 1950 vienen afectando a la sociedad peruana han producido una fisura en la estructura del poder tradicional, al mismo tiempo que han provocado el surgimiento en el plano que la Historia de grupos medios hasta hoy desplazados. El sentido incierto de estos cambios, la urgente búsqueda de una nueva identidad y legitimidad históricas, la necesidad de estos nuevos sectores de conocer su propia Historia, una Historia que la historiografía tradicional no fue capaz de proporcionar los conducen a un replanteamiento general de la Historia. Dentro de este contexto, el hecho histórico de la Independencia se encuentra en la encrucijada misma de la interpretación tradicional y de las interrogaciones del presente. En efecto, ¿cuál fue el contenido

concreto de la Independencia de una metrópoli, que lejos de hacer de la sociedad peruana una sociedad realmente libre, no hizo sino desplazarla a las esferas de dominio de las nuevas potencias hegemónicas del universo, en una situación igualmente dependiente? ¿Cuál fue el mecanismo de este desplazamiento?

EL PERÚ DE LA EMANCIPACIÓN Y EL MUNDO INTERNACIONAL

La Independencia de Hispanoamérica y del Perú fueron consecuencias derivadas de cambios profundos que alteraron el equilibrio de fuerzas establecidas entre las potencias europeas y que condujeron a la hegemonía absoluta e indiscutida de Gran Bretaña. Sin la comprensión de la naturaleza de aquella mutación y del impacto que tuvo sobre la economía y la sociedad hispanoamericanas no es posible entender el mecanismo de cambio de estas últimas. Aquí reside el error más grave de interpretación de la historiografía tradicional peruana, que excesivamente preocupada en buscar una causalidad esencialmente interna, acorde con su posición ideológica, rechaza todo nexo orgánico entre el mundo internacional y la situación peruana. Este impacto externo, en el caso de la Independencia, no se reduce de ninguna manera, como piensa la historiografía tradicional, a las "influencias" de la Independencia Americana y de la Revolución Francesa, o a la difusión en América de las ideas del Siglo de las Luces. Estas no tuvieron la importancia que se les asignó, puesto que sólo afectaron a minorías muy reducidas, y porque, en general, la situación hispanoamericana fue impermeable a este tipo de impacto.

Es mucho más importante examinar los cambios que afectaron a la sociedad española desde el establecimiento de la dinastía borbónica, cambios que se intensificaron con el ascenso de Carlos III al poder de la metrópoli, hasta llegar a una crisis general con Fernando VII. Estos cambios que modificaron la misma estructura interna de la metrópoli, así como la relación con sus colonias ultramarinas, fueron resultado de la acción de las fuerzas internas de la sociedad española y del trastorno producido por los múltiples conflictos bélicos en que España se vio envuelta dentro de Europa. Los años de la Emancipación —1810-1824— corresponden cronológicamente a años de crisis y de revoluciones en España. La Independencia de Hispanoamérica y del Perú se gestó pues en ambos lados del Atlántico. Veamos cómo.

El ascenso al poder de Carlos III en 1759 llevó consigo el establecimiento de una serie de reformas tendientes a corregir las relaciones económicas entre España y sus colonias. La medida que es necesario destacar aquí se refiere a la supresión de las barreras impuestas al comercio internacional. En efecto, la Real Cédula del 2 de febrero de 1778 estableció el libre comercio entre Perú, Chile y Buenos Aires

con España. En la práctica esta medida significaba la "apertura de los siguientes puertos españoles al comercio con América: Sevilla, Cádiz, Málaga, Almería, Cartagena, Alicante, Alfaques de Tortosa, Barcelona, Santander, Gijón y La Coruña; y los de Palma y Santa Cruz de Tenerife en las islas de Mallorca y Canarias, respectivamente. En América, los puertos favorecidos con esta medida fueron San Juan de Puerto Rico, Santo Domingo, Santiago de Cuba, Batabanó, La Habana, islas de la Margarita y Trinidad, Golfo de Santo Tomás de Castilla y Omoa en Guatemala, Cartagena, Santa Marta, Río de la Hacha, Portobelo, Montevideo, Buenos Aires, Valparaíso, Concepción, Arica, Callao y Guayaquil. En una palabra, esta medida significaba la liquidación del monopolio comercial de Cádiz en España y de Lima en América.

Estos cambios, cuya trascendencia será analizada más adelante, habían ya sido preparados desde décadas antes. En efecto, las investigaciones del historiador chileno Sergio Villalobos demuestran que el establecimiento del Navío de Registro en 1720, es decir el permiso concedido a algunas naves para comerciar directamente entre los puertos del Atlántico sin sujetarse al movimiento de las flotas y cuando una situación de escasez se producía, no solamente hizo innecesario el sistema de las flotas (suprimidas desde 1739), sino que produjo las primeras brechas en el comercio monopólico (Villalobos, 1968).

Cuatro décadas más tarde, en 1765, Carlos III profundizó esta medida al instaurar el comercio directo entre los puertos españoles de Cádiz, Sevilla, Alicante, Cartagena, Málaga, Barcelona, Santander, La Coruña y Gijón con las islas de Cuba, Santo Domingo, Puerto Rico y La Trinidad. Pero estas medidas reformistas alteraron también el tráfico comercial en el interior del espacio colonial, al suprimirse las barreras impuestas al tráfico intercolonial. Así, hacia 1774, el Perú pudo comerciar libremente con Nueva España, Guatemala y Nueva Granada; en 1776 pudo hacerlo con Buenos Aires y Chile. Dentro de este proceso, la libertad de comercio de 1778 no hizo sino sancionar una situación ya existente en la práctica.

La consecuencias que estas medidas produjeron en Hispanoamérica fueron considerables: incremento del tráfico comercial, desarrollo de las exportaciones de España y de América, con el consiguiente aumento de los ingresos fiscales. Se señala, por ejemplo, que en la década de 1778 a 1788, el valor del comercio con Hispanoamérica se multiplicó por siete. La liquidación del monopolio y la concurrencia que se instauró impulsaron la venta al derrumbarse los precios monopólicos y hacerse más competitivos. Las comunicaciones directas entre los puertos de ambos lados del Atlántico, además, contribuyeron al descenso de los costos de venta, al bajar los fletes de transporte. Pero este desarrollo no fue igualmente homogéneo en el interior de

todo el espacio americano. La guerra que estalló en 1779 entre España e Inglaterra hizo que los más favorecidos con esta libertad de comercio fueran principalmente los comerciantes hispanoamericanos. Tuvieron entonces acceso directo no sólo al mercado metropolitano sino, y esto es lo importante, al conjunto del mercado americano. Se montó así el principal mecanismo de beneficio de la burguesía comercial americana. Más aún, la supresión de estas barreras comerciales acentuó el desarrollo desigual ya existente entre las diversas regiones de América. Favoreció mucho más a regiones como Buenos Aires y Caracas, que tradicionalmente escapaban al control monopólico de la metrópoli, porque los nuevos circuitos comerciales ayudaron a impulsar aún más su producción interna. El desarrollo material de aquellas regiones había alcanzado ya un nivel muy considerable, situación que las distinguía y separaba de las otras regiones hispanoamericanas. Por otra parte, esta misma libertad de comercio, en las áreas donde no existió un gran desarrollo de sus fuerzas productivas, provocó la ruina de la producción interna. Su debilidad las imposibilitó para competir exitosamente con las mercancías extranjeras, no pudiendo así evitar su derrumbe a corto plazo. Esta caída de la producción vulneró la condición material de los grupos ligados a la agricultura, a la minería y al mismo comercio. Este fue el caso del virreinato del Perú. Aquí, los grandes comerciantes agrupados en el Tribunal del Consulado vieron con temor el arribo masivo de las mercancías europeas, que comenzaron a acumularse en las aduanas ante la imposibilidad de su venta. La baja consiguiente de los precios significaba necesariamente la reducción de sus tasas de beneficio. El profesor Villalobos señala que en un solo año, 1786, entraron al Callao 16 navíos con mercancías por valor de 22 millones de pesos, en circunstancias en que el consumo del Perú se calculaba solamente en cinco millones; en el quinquenio siguiente el valor total de las mercancías importadas subió a 46 millones, mientras que la capacidad del mercado peruano seguía declinando. (Villalobos, 1968: 100). La estrechez del mercado peruano no podía soportar la oferta masiva de mercancías. Pero la ruina no fue solamente de los comerciantes.

Diversos testimonios señalan que la economía peruana ingresó en una violenta depresión por lo menos desde el último tercio del siglo XVIII. Estas fueron décadas de catástrofes para la burguesía criolla. Dos manifestaciones de estas crisis están representadas por la creación del virreinato del Río de la Plata, que significó la amputación del mercado interno y la pérdida de las minas de Potosí, y por la rebelión de Túpac Amaru. No se conocen todavía las causas de esta crisis ni el mecanismo de su difusión. Pero afectó tanto a la agricultura como a la minería. Las pequeñas industrias, por otra

parte, sufrieron el duro impacto de la concurrencia de las mercancías europeas, que ingresaban por los puertos ahora abiertos al libre comercio y sobre todo por el nuevo circuito Buenos Aires-Alto Perú. El trasfondo económico de la Independencia es pues el de una crisis total. Pero una crisis que no buscaba para su solución la ruptura del pacto colonial sino su consolidación.

Una laguna lamentable en el conocimiento de la historia económica colonial está constituida por la falta de estudios sobre la composición del capital a fines de la época colonial. Esta carencia nos impide conocer cuál fue el destino del beneficio comercial y si existió o no una articulación recíproca con el capital agrario y el minero. El hecho es, sin embargo, que los comerciantes, solos o con sus aliados los terratenientes o los mineros, por las razones arriba indicadas se encontraron ante la imposibilidad de contener el derrumbe de sus beneficios, producido por la competencia de las mercancías extranjeras y por la crisis de la producción interna. Si en Buenos Aires y en Caracas la aspiración a la Independencia de la burguesía criolla nació del deseo de superar su inferioridad política y alcanzar en este campo la hegemonía plena para hacerla conciliable con su poder económico, ello no ocurrió ni podía ocurrir en el Perú. Toda la fuerza anterior de la clase hegemónica peruana, por el contrario, se nutrió de su vinculación con la metrópoli. Internamente no existieron ni las bases materiales ni los fundamentos ideológicos que impulsaran a la liberación. Tal vez, más bien, la esperanza de un reforzamiento de la situación colonial y lamentos por el esplendor perdido.

Pero para comprender la Independencia de Hispanoamérica y del Perú es necesario considerar, también, la crisis política española. Es indispensable, por consiguiente, esbozar la articulación de ambos acontecimientos.

LA CRISIS DE LA METRÓPOLI Y SUS REPERCUSIONES EN AMÉRICA

Las múltiples guerras en que la metrópoli española se vio envuelta desde mediados del siglo XVIII debilitaron irremediablemente su vinculación con las colonias ultramarinas. Ellas comprometieron, además, todo el esfuerzo realizado por los Borbones, y sobre todo por Carlos III, para perfeccionar la explotación colonial. He aquí, brevemente expuestas, las consecuencias para Hispanoamérica de los conflictos bélicos europeos.

En 1793 la guerra de España contra Francia significó que la primera perdiera una parte de Santo Domingo. Fue el anuncio de un próximo fin. Tres años más tarde, 1796, la alianza que España estableció con la Francia napoleónica la situó inmediatamente en el campo adverso de Gran Bretaña. Las guerras de España contra esta potencia

la alejaron de América por cerca de una década. Trafalgar, en 1805, no sólo consolida la absoluta supremacía marítima de Inglaterra, sino que provoca la destrucción de la Armada española, haciendo mucho más difícil que España regresara a América. Estos hechos, siendo tan graves, no fueron sino un preludio.

La invasión napoleónica de España, la deposición de Fernando VII y la instalación de José Bonaparte provocaron una grave crisis política en la península, llevándola a la destrucción casi total de sus recursos. Estos acontecimientos prepararon prácticamente la Independencia de Hispanoamérica y del Perú. En esos seis años en que la metrópoli misma luchaba por su Independencia se produjeron una serie de acontecimientos de profunda repercusión en este lado del Atlántico. Señalemos los principales.

En respuesta a la invasión napoleónica se constituyeron en España, en 1808, varias Juntas Provinciales que se declararon a sí mismas depositarias del poder español. La Junta de Sevilla se constituyó como jefa suprema de España e Indias. En diciembre del mismo año se estableció en Sevilla una Junta Central, formando con la Junta Provisional de esa ciudad un solo cuerpo institucional.

Dos años más tarde, en 1810, ante el movimiento del ejército francés, la Junta escapó a Cádiz, disolviéndose poco después y nombrando una Regencia de cinco miembros con el encargo de convocar a las Cortes. Estas se reunieron en setiembre de 1810, procediendo a su vez al nombramiento de una Regencia de tres miembros. En 1812, finalmente, se promulgó la Constitución liberal.

Estos acontecimientos, sumariamente descritos, tuvieron hondas repercusiones en Hispanoamérica. A imitación de lo que ocurría en la metrópoli, en Bogotá, Caracas, Cartagena, Santiago de Chile y Buenos Aires se constituyeron entre abril y julio de 1810 sendas Juntas, cuyos miembros, a la par que juraban su adhesión y lealtad a Fernando VII, utilizaron estas instituciones para exponer las reivindicaciones propias de los grupos criollos de esas ciudades. Muy pronto surgió un conflicto con las autoridades de la administración colonial instaladas anteriormente. Bonaparte, al reconocer a estas autoridades, permitió que los grupos criollos de dichas ciudades camuflasen la lucha en favor de sus intereses y la hicieran aparecer en las colonias como una lucha en contra de los colaboradores del invasor. Bajo una apariencia de lealtad, lo que en realidad estas pugnas expresaban eran los anhelos largamente reprimidos por la misma metrópoli a la que se decía defender.

La movilización de los grupos criollos se vio alentada aún más por una abierta invocación formulada por la Junta Central antes de disolverse en el sentido de que los criollos debían tomar en sus manos

sus propios destinos. La Constitución de 1812, al establecer la libertad de prensa y la elección popular de los Cabildos contribuyó a reforzar este proceso. Así, poco a poco, fue creándose en los grupos criollos de estas regiones la conciencia de su solidez y su fuerza, ante el *vacuum* político generado por la crisis de la metrópoli.

En el Perú la situación fue diametralmente opuesta. No sólo las Juntas no se llegaron a formar, sino que desde aquí se enviaron tropas para reprimir los ensayos realizados por los criollos de La Paz y de Quito para constituir tales Juntas.

Durante toda esta primera etapa, los intentos de los criollos de las regiones marginales del Imperio Español en su lucha por la emancipación no llegaron demasiado lejos. La represión de estos movimientos, ante la crisis que atravesaba España, fue llevada a cabo por la fracción española en América, la más adicta a la vinculación colonial. No fue pues una guerra de España contra América, sino de América contra ella misma.

El año 1814 marca la expulsión de los franceses de España y el retorno de Fernando VII. Con él, el restablecimiento del absolutismo y la abolición de la Constitución liberal de 1812. Pero ya era demasiado tarde para intentar la recuperación de América. La propia debilidad de España no lo permitió. En América, además, la intervención de nuevos factores trazó una brecha profunda y definitiva entre España y sus colonias. En 1820, el ejército comandado por Riego, en lugar de reconquistar América, objetivo asignado por la metrópoli, vuelve sus armas contra el absolutismo e instaura la revolución liberal. Esta vez, paradójica aunque comprensiblemente, es la fracción más conservadora de la élite hispanoamericana la que va a plegarse a las filas de los patriotas ante el temor de que la vinculación con la España liberal terminara por imponer un cambio significativo en la situación colonial de esas regiones.

En esta segunda fase de la lucha de Hispanoamérica por su Independencia, la victoria finalmente fue obtenida por el desdoblamiento de una guerra social en una guerra colonial y militar y por la intervención discreta, pero eficiente, de comerciantes, prestamistas e industriales ingleses, quienes actuaron así en abierta contradicción con la política de neutralidad declarada por el gobierno británico.

La victoria final fue el resultado del talento militar de San Martín y de Bolívar y de la propia debilidad del ejército español en América. Entre 1811 y 1819 España envió a América 42.000 soldados, de los cuales quedaron en 1820 solamente 23.000. En dicho año había en América, además de las tropas voluntarias, un ejército realista de 87.000 hombres: 41.000 en Nueva España, 19.000 en las Antillas y 27.000 en Sudamérica. De los 87.000 hombres sólo cerca de un tercio

eran europeos. De los 9.000 realistas que pelearon en Ayacucho no más de 500 fueron españoles oriundos de la metrópoli (Kirkpatrick, 1969: 306-307).

Sin embargo, en la conquista de la Independencia de Hispanoamérica y en el posterior reconocimiento de los nuevos estados fue mucho más importante la actitud de Gran Bretaña. Más que de su gobierno, en un comienzo, debe hablarse de la acción de sus comerciantes e industriales. Posteriormente, el reconocimiento diplomático de Hispanoamérica como naciones independientes respondió al deseo del gobierno británico de mantener el nuevo equilibrio de fuerzas en Europa, equilibrio que aseguraba su propia supremacía, evitando que Hispanoamérica pasase al poder de cualquier otra potencia, Gran Bretaña —desligada ya de la Santa Alianza— consideraba sobre todo el enorme peligro que significaría la hegemonía francesa tanto en España como en América, peligro al cual ya había hecho frente en 1702-1713 y en 1808-1814.

Desde los comienzos del siglo XVIII el interés de Gran Bretaña por Hispanoamérica fue esencialmente comercial. Hispanoamérica representaba, en efecto, un mercado necesario e indispensable para sostener el desarrollo de las industrias textiles británicas, cuya producción había alcanzado volúmenes sorprendentes como consecuencia de la Revolución Industrial.

La presencia de Inglaterra en el mercado hispanoamericano se realizó básicamente a través del contrabando, dado el control casi absoluto que ejerció España hasta mediados del siglo XVIII. Con el Tratado de Utrecht (1713), al obtener Gran Bretaña el navío de permiso anual para introducir mercancías hasta un volumen de quinientas toneladas, además del tráfico de negros, su presencia en estos mercados se fortaleció. Durante los años en que el tráfico entre España y sus colonias estuvo interrumpido debido a los conflictos ya mencionados, el abastecimiento de los mercados ultramarinos fue asegurado por Inglaterra, a partir de las posiciones clave que controlaba esta potencia, fundamentalmente en las Antillas.

El deseo permanente de Gran Bretaña por sustraerle a España el mercado hispanoamericano se atenuó un poco durante los años en que actuó como aliada de España en su lucha contra Napoleón. Pero Inglaterra no abandonó su fundamental ambigüedad. Por un lado, el gobierno británico aseguraba tanto a la Junta Central como a la Regencia sus deseos de buscar la reconciliación entre estos gobiernos y los insurgentes de las colonias, mientras que, por otro lado, los ingleses proporcionaban una ayuda activa a los ejércitos independentistas. Debe recordarse, en efecto, que los ingleses predominaron entre el cuerpo de oficiales europeos que se adhirieron al movimiento

emancipador y que los barcos británicos comerciaron intensamente con los puertos americanos controlados por los rebeldes.

Con la reposición de Fernando VII al trono de la metrópoli española, al concluir la guerra contra Francia, la actitud de Gran Bretaña fue más decidida. Diversos préstamos fueron otorgados en Londres a favor de los insurgentes, mientras que grupos del Ejército Libertador eran entrenados también en la capital británica. Además, y esto es lo decisivo, los años en que Inglaterra actuó como aliada de España, sirvieron para que aquélla percibiera mejor la enorme importancia que tenía el mercado hispanoamericano para las industrias inglesas. Entre 1808 y 1811, en efecto, aproximadamente un tercio del total de las exportaciones británicas se destinó a Hispanoamérica (Chaunu, 1964: 210). Inglaterra, en la encrucijada de optar entre la necesidad de controlar este mercado, ahora mucho más necesario en función de la reconversión de su industria de guerra, y el cumplimiento de sus compromisos internacionales contraídos con sus Aliados, optó decididamente por lo primero. En 1817, por ejemplo, Inglaterra mostró su reticencia, equivalente al rechazo, al pedido formulado por Fernando VII**,** con la adhesión de Rusia, para que los poderes aliados lo apoyasen contra los ejércitos de liberación.

Inglaterra, por todas estas razones, no podía más permitirse abandonar Hispanoamérica. La debilidad de esta región, por una parte, y la enorme superioridad económica de Inglaterra, por otra, determinaron que la conquista de su mercado fuese posible sin la intervención política directa del gobierno británico, sino con la sola superioridad de sus fuerzas económicas. Se inauguraba así una nueva era en la historia de la dominación de este continente.

Resumamos ahora brevemente lo expuesto a través de las páginas anteriores. La Independencia de Hispanoamérica y del Perú aparecen pues no como el resultado de una rebelión deliberada contra España, sino como un intento de reponer o reemplazar a la monarquía derrotada. En un primer momento la monarquía, es decir el sólo vínculo entre España y sus colonias, desapareció; más tarde, España misma parece desaparecer, dejando a las colonias el sentimiento de su total soledad y en la obligación de tener que elegir sus propios gobiernos. Al hacer esto, como bien señala Kirkpatrick (1969: 283), las colonias entraron en conflicto con la administración española y las autoridades coloniales; el resultado de este conflicto fue la separación.

A lo largo de toda esta exposición se ha señalado en diversas ocasiones la situación especial del virreinato peruano, manifestada, entre otras características, por su profunda debilidad económica a fines de la época colonial, y por haber constituido la sede del último y más sólido bastión de defensa del orden colonial. Estos hechos

estuvieron recíprocamente articulados por una lógica profunda. El conservadurismo fue el reverso de su inferioridad.

Pero estas afirmaciones requieren una fundamentación más precisa. Es por esto que procedemos ahora a un análisis mucho más detallado del porqué de la especificidad del caso peruano.

LA SOCIEDAD COLONIAL EN EL MOMENTO DE LA INDEPENDENCIA

LA ECONOMÍA

La estructura de la economía colonial hispanoamericana en el siglo XVIII ha sido bosquejada por Tulio Halperín Donghi en uno de los artículos del presente volumen; en lugar de repetir sus argumentos es necesario más bien subrayar la especial situación del Perú dentro del proceso de desarrollo económico de las colonias hispanoamericanas durante el siglo XVIII. En general, estas colonias participaron de la onda de prosperidad que experimentó la economía mundial en el siglo XVIII. Las causas de esta expansión, en el caso americano, no son aún lo suficientemente conocidas, lográndose sólo identificar algunos factores internos que prepararon y sostuvieron este desarrollo. Veamos algunos de ellos.

La recuperación demográfica de la población indígena, particularmente en las regiones mesoamericana y andina, así como el crecimiento general de la población en las otras regiones, incrementó sensiblemente el volumen potencial de la fuerza de trabajo, cuya escasez fue uno de los factores principales que frenó la expansión económica desde la hecatombe demográfica de fines del siglo XVI. Igualmente debe mencionarse el renacimiento de la actividad minera, ligada a un mayor acceso a esta fuerza de trabajo indígena. Contribuyó además a esta expansión la eliminación del engorroso sistema de las flotas, con sus galeones lentos y pesados, con sus rígidos itinerarios, con sus onerosos costos de transporte para mantener el sistema defensivo de las embarcaciones y su reemplazo por navíos más pequeños o más rápidos. Estos podían salir de los puertos tan pronto como el navío se completara, reduciendo sensiblemente los costos de transporte. Todos estos cambios incrementaron la actividad comercial, la que se desarrolló aún más al amparo de los decretos sucesivos que establecieron la libertad de comercio en el interior del sistema colonial. Estos cambios proporcionaron un formidable estímulo a las áreas tradicionalmente aisladas de las colonias, porque al reducirse los costos de transporte pudieron exportarse desde estas regiones aquellos productos agrícolas cuya venta a precios competitivos no había sido posible anteriormente por el monopolio imperante.

En el virreinato peruano la situación fue distinta. Aquí, la economía, en lugar de participar de la prosperidad económica del siglo XVIII, entró en un largo período de estancamiento. La génesis y el desarrollo de esta crisis general no han sido todavía estudiados. Sobre este fondo tan frágil, la liquidación del sistema monopólico y la instauración del libre comercio agravaron la situación de la economía peruana. Pero esta debilidad no era nueva. Hasta cierto punto es posible sostener que la economía peruana, pese a su expansión inicial, fue estructuralmente frágil, es decir lo fue permanentemente. En efecto, la expansión inicial de la economía peruana estuvo casi exclusivamente basada en dos sectores:

1. Las minas: inicialmente los prodigiosos yacimientos de Potosí, las minas de mercurio de Huancavelica y otros depósitos menos importantes de oro y de plata en el Bajo Perú.
2. El monopolio comercial ejercido desde Lima por el Tribunal del Consulado, único distribuidor en el interior del espacio americano de las mercancías procedentes de Europa.

En Nueva España, desde comienzos del siglo XVIII, el valor de la exportación de los productos agrícolas fue casi similar al de la exportación de metales preciosos, evidenciándose así una expansión mucho más homogénea que en el caso peruano, donde la exportación comprendió básicamente los metales preciosos. Aquí los productos agrícolas no llegaron nunca a exportarse en una escala considerable; es decir que no existió una verdadera diversificación de su economía. Las causas de la falta de diversificación de la economía peruana quedan todavía por investigar. En estas condiciones, la producción agrícola estuvo básicamente destinada a dos tipos de mercado interno: 1) los centros urbanos: Lima y, en menor escala, los otros centros poblados de españoles y criollos; 2) los centros mineros: el abastecimiento del mercado minero significó el establecimiento de un radio comercial mucho más vasto que el de los otros centros urbanos. La historia agraria del Perú es todavía desconocida, razón por la cual no es posible precisar las grandes fases de expansión y de contracción de la producción de la tierra. Pero es posible sostener que, bajo las condiciones de producción y comercialización agrícola en el Perú colonial, el estancamiento de la economía minera peruana en el siglo XVII implicó la contracción del mercado principal para la agricultura. Esta contracción del mercado interno fue con toda probabilidad una de las causas principales del estancamiento de la agricultura virreinal, proceso que se hace mucho más evidente hacia mediados del siglo XVIII.

Por otra parte, en el Perú, a diferencia de Nueva España donde la población nativa empezaba a crecer desde la segunda mitad del siglo XVII, la recuperación demográfica no se hace sensible sino a mediados del siglo XVIII, es decir cuando la crisis económica era ya bastante avanzada. Durante el siglo XVII la contracción del mercado agrícola estuvo acompañada por una lenta pero acentuada disminución de la población indígena.

El comercio fue otro de los pilares sobre los cuales reposó la economía del virreinato peruano. Una rápida mirada sobre el espacio peruano permite constatar, en efecto, que la actividad básica de la población no indígena y no esclava fue el comercio. Esta actividad englobó desde el virrey hasta los oficiales provinciales menores como el corregidor de indios, o el cura de la parroquia o doctrinero, desde los miembros del exclusivo y poderoso Consulado de Lima a los rescatistas que interceptaban a los indios, en su camino hacia los mercados de las ciudades. Desde los comienzos del siglo XVIII, sin embargo, el monopolio ejercido por los mercaderes peruanos sobre el mercado sudamericano comenzó a resquebrajarse por la acción de los contrabandistas, dentro y fuera de la colonia. El sistema de flotas y galeones, que aseguraba el monopolio del Consulado peruano dentro de las colonias, así como el de los mercaderes de Sevilla en su comercio con la metrópoli, comenzó a derrumbarse a fines del siglo XVII, para ser definitivamente cancelado en 1739.

El mercado hispanoamericano fue entonces abastecido en grado progresivamente creciente por el comercio de contrabando realizado tanto por mar como por tierra. Las necesidades de los colonos fueron cubiertas por ingleses y holandeses y, después de 1703, también por franceses de Saint-Malo. La posición de los comerciantes peruanos se vio minada, además, por el desafío lanzado por los comerciantes bonaerenses, cuyo comercio de contrabando por tierra hasta Potosí creció rápidamente en volumen, provocando la fuga del dinero a Buenos Aires y desde allí a Europa. El puerto portugués de Colonia do Sacramento fue un punto clave en el desarrollo de este contrabando. Este drenaje de dinero sirvió para compensar el déficit del intercambio entre la débil producción nativa y la importación de mercancías europeas, principalmente británicas.

El monopolio del comercio sudamericano ejercido por los comerciantes peruanos reposaba enteramente sobre la posición privilegiada que gozaba el Perú. Esta posición, desde los esplendores del siglo XVI, se fue debilitando progresivamente, hasta convertirse en una posición puramente formal desprovista de su significación económica anterior. Los fletes de las mercancías con destino a Potosí, vía Lima, fueron mucho más altos que los fletes hasta este mismo lugar, Potosí,

por la vía de Buenos Aires. Los fletes marítimos fueron también más elevados por la distancia geográfica existente entre el Perú y España y por la necesidad de reembarcar las mercancías a través del istmo de Panamá. Del mismo modo, los fletes terrestres, es decir los implicados en el internamiento de las mercancías desde Lima, fueron más altos porque el terreno accidentado impuso la necesidad de transportarlos a lomo de mula, mientras que la pampa argentina facilitó la utilización de grandes carretas.

Los comerciantes peruanos pudieron conservar el mercado colonial sólo en la medida en que España mantuvo el monopolio. Pero la debilidad creciente de la metrópoli y la pérdida de su control sobre el mar, la fueron incapacitando para sostener la posición monopólica de los comerciantes peruanos. Estos, además, comenzaron a sufrir en grado creciente el impacto del comercio de contrabando. La creación del virreinato del Río de la Plata, en 1776, al separar Potosí del virreinato peruano, representó un golpe mucho más duro para los comerciantes peruanos. En adelante no sólo el comercio entre Buenos Aires y Potosí estuvo legalizado sino que también fue activamente impulsado.

Al abrigo de esta nueva situación, los comerciantes argentinos pudieron apoderarse rápidamente del mercado altoperuano, sustrayendo, por este motivo, el flujo de dinero hacia Lima. Cuando España comenzó a implantar la libertad de comercio dentro del Imperio, los una vez extensos mercados de los comerciantes peruanos se habían reducido solamente al Bajo Perú, región de sólo un poco más de un millón de habitantes, de los que una gran mayoría apenas si participaba de una economía de mercado. Lejos de controlar el continente entero, los comerciantes peruanos se encontraron luchando para evitar que su ya reducido mercado terminase por escapársele enteramente de las manos. Pero los desastres no terminaron ahí. Así, a fines del siglo XVIII, al casi invertirse el tráfico de Lima a Buenos Aires, las mercancías europeas que entonces se introdujeron desde este puerto determinaron la ruina de las industrias textiles del interior.

LA SOCIEDAD

Las mutaciones económicas someramente descritas no afectaron de una misma manera al conjunto de la sociedad virreinal. Por eso toda evaluación del proceso de la Independencia debe tomar en cuenta los diferentes grupos que constituyeron la sociedad peruana, la composición de los mismos, sus condiciones y sus intereses. Desafortunadamente, es todavía difícil obtener un cuadro coherente de la sociedad colonial peruana. Su tradicional división en una serie de grupos jerárquicos —españoles, criollos, mestizos, negros e indios— es insufi-

ciente e incluso errónea. Son imprescindibles nuevas investigaciones que esclarezcan este problema; por ahora sólo es posible mencionar algunas de las dificultades mayores que presenta la clasificación tradicional y sugerir, tentativamente, un nuevo esquema.

Es necesario comenzar por preguntarse cuál fue la composición de la élite criolla que dominó a la sociedad colonial, conjuntamente con los funcionarios españoles. Es necesario, además, establecer una distinción entre la élite criolla de Lima y la de las provincias del interior del virreinato peruano. En efecto, los grupos más ricos y más poderosos de los criollos residían en Lima. Hacia fines del siglo XVIII, la riqueza estaba concentrada en Lima, por el desplazamiento hacia esta ciudad de los propietarios de minas, haciendas agrícolas, obrajes y de otras fuentes mayores de ingresos. Era en Lima donde estos propietarios tenían la posibilidad de obtener favores y posiciones oficiales, mientras dejaban sus propiedades al cuidado de sus administradores. Esta élite criolla limeña incluía no sólo a comerciantes y terratenientes, sino también a los titulares de los cargos administrativos.

Los miembros de las familias criollas estuvieron excluidos solamente de los más altos puestos de la Administración y del gobierno virreinal. Lima fue, después de todo, uno de los centros más importantes del Imperio Español en América donde a los criollos les era posible un mayor acceso a los puestos lucrativos de la burocracia colonial, una de las pocas fuentes que proporcionaba, a la vez, altos ingresos y gran prestigio social. La posibilidad de los criollos de acceder a ciertos puestos, más o menos intermedios, de la administración y del gobierno virreinal, estableció un sólido vínculo entre ellos, o por lo menos de algunos de sus miembros, y la burocracia española. Esta solidaridad de intereses fue reforzada en muchos casos por lazos de clientela, matrimonio, amistad, además del hecho de compartir un cargo y una responsabilidad comunes. Además, la posición privilegiada de Lima y la presencia en ella de la corte virreinal sustentaron un orgullo considerable. Lima estuvo sujeta a España, pero este hecho estuvo atenuado por el control que Lima ejerció sobre Sudamérica hasta la creación del virreinato de Nueva Granada en 1739.

Además de la élite criolla de Lima existió un considerable sector provincial criollo, principalmente concentrado en Cuzco y Arequipa. Grupos menos numerosos de esta élite provincial criolla se encontraban en centros administrativos como Tarma y Trujillo, en algunos centros mineros y ciudades costeñas menores. El comportamiento de los grupos criollos provinciales durante la Emancipación revela algunas diferencias significativas respecto a los criollos de Lima. Estas diferencias parecen indicar la existencia de tempranos resentimientos de las provincias por la dominación de Lima.

Estos y otros factores, que serán discutidos más adelante, sugieren la necesidad de establecer una distinción entre los grupos criollos de Lima y los de provincias para analizar correctamente los acontecimientos del período de la Emancipación. Estas diferencias, por otra parte, pueden traducir también antagonismos económicos y sociales concretos entre estos grupos criollos. La verificación de esta posibilidad requeriría un examen de la distribución regional de la riqueza dentro del virreinato y de los cambios en esta distribución a través del tiempo.

Los registros notariales en Huánuco y en Paucartambo revelan una vida económica muy activa a través de todo el siglo XVI, dinamismo que dio paso a un gradual estancamiento. Es así como las transacciones a gran escala desaparecen de los libros notariales, señalándose solamente los intercambios de pequeña escala. En algunos casos estos grandes personajes de la fortuna provincial tendieron a desplazarse hacia Lima, en el caso de Huánuco, y hacia el Cuzco, en el caso de Paucartambo; el recuento de su posterior actividad económica —todavía en mercancías provinciales— puede ser seguido en los registros notariales de estas grandes ciudades.

En las vísperas de la independencia, Cuzco y Arequipa concentraron cerca del 40% de la población criolla del virreinato, (Fisher, 1970: 7). Estos dos centros provinciales tuvieron una élite criolla propia, cuyo estatus, orgullo y probablemente riqueza, estuvieron muy cerca de los de la élite limeña. Esta élite provincial, además, sintió bastante la dominación burocrática ejercida desde Lima. Estamos aquí frente a un grupo que parece reflejar con bastante nitidez la imagen tradicional de1 criollo, un grupo cuya posición en el poder político no correspondía a su privilegiada posición social y económica. Pero el resentimiento criollo parece estar más bien dirigido contra Lima y no contra España.

Los criollos de provincia —o los peninsulares residentes en ellas, cuyos ingresos provinieron de las mismas fuentes que la de los criollos más poderosos, es decir la agricultura, el comercio y la minería— operaron en una escala mucho más limitada. En algunos casos llegaron a laborar directamente sus minas al no tener acceso a la mita de los indios; dirigieron personalmente sus pequeños comercios en el intercambio entre las provincias; y, por último, vigilaron personalmente los trabajos agrícolas de sus haciendas. A este nivel, en consecuencia, es mucho más difícil establecer una clara distinción entre los miembros de este grupo criollo provincial y los que eran clasificados como mestizos; en muchos casos, en efecto, los criollos de las provincias estuvieron ligados por lazos de parentesco tanto con los mestizos como, también, con la élite indígena. Es de este grupo criollo que parece haber salido la mayor parte de aquellos que integraban las fuerzas

libertadoras, ya sea dentro de los grupos de guerrillas o dentro de las filas de los ejércitos sanmartinianos o bolivarianos.

Entre los grupos más bajos de la escala social, al igual que entre la élite criolla, debe también establecerse una distinción, pero esta vez en función de las áreas urbanas y rurales. Los grupos urbanos situados debajo de la élite criolla presentan una clara división y oposición, la cual, una vez más, no concuerda con la tradicional división racial de la sociedad. Se puede distinguir, en una gradiente escalonada, un grupo relativamente próspero de pequeños comerciantes, artesanos y pequeños burócratas. Estos grupos comprendieron no solamente a criollos y mestizos pobres, sino también a los indios de las ciudades e incluso a los mulatos y negros libres. En la base misma de esta escala se encontraba situado un grupo más o menos heterogéneo de la población urbana: mendigos, vagabundos, jornaleros —a los cuales se permitía permanecer dentro de los muros de la ciudad sólo de día— y los ladrones y bandidos. La presencia de estos últimos grupos fue más o menos permanente en Lima y sus alrededores durante todo el período colonial, aunque el número de sus integrantes seguramente variaba de acuerdo a las condiciones económicas. Sus acciones fueron toleradas en la medida en que restringieron sus exacciones a personas no ligadas directamente con la burocracia colonial o con la élite criolla. La población esclava de las ciudades estuvo fundamentalmente dedicada a los servicios domésticos y a la pequeña artesanía, actividades donde sus amos encontraron fuentes adicionales de ingresos.

La composición de la población rural fue significativamente diferente en la costa y en la sierra. En la costa, la fuerza de trabajo de las haciendas estuvo constituida principalmente por negros, esclavos, permanentemente vinculados a los dominios agrícolas. En el interior de la sierra esta fuerza de trabajo estuvo casi exclusivamente constituida por indios. En el caso de las haciendas, a fines del siglo XVIII, sólo una fracción de la fuerza de trabajo indígena estuvo permanentemente adscrita a las haciendas como peones o yanaconas. El trabajo agrícola complementario fue efectuado por indios de las comunidades vecinas, quienes fueron reclutados por la fuerza legalizada —la mita— o por la necesidad que tuvieron de trabajar en las haciendas, a fin de hacer frente a las cargas impuestas sobre ellos por la sociedad dominante (tributos, pagos religiosos, reparto de mercancías).

Existieron, finalmente, grupos rurales medios tanto en la costa como en el interior de la sierra: pequeños comerciantes de aldeas, arrieros de mula y mercaderes, caciques menores o miembros de la baja nobleza india. Todos ellos no disfrutaron de la suficiente riqueza como para elevarse al nivel de los grupos más privilegiados, pero detentaron la fuerza suficiente como para dominar a los indios de las

comunidades debido a su posición privilegiada. Esos grupos medios eran heterogéneos y pequeños, pero sus miembros presentaron algunas características que los diferenciaban y separaban de los que constituían la fuerza de trabajo en la costa y en el interior. Su independencia relativa, su alto grado de movilidad geográfica y, hasta cierto punto, su relativa libertad de las normas de las sociedades criollas e indígenas les permitieron, dentro de ciertos límites, manipular en su provecho las mismas reglas de ambas sociedades. En una situación de crisis, la marginalidad de estos grupos, su débil integración tanto a la sociedad indígena como a la sociedad criolla, les dieron una mayor potencialidad de movilidad social y económica.

EL ESTADO Y LA ORGANIZACIÓN POLÍTICA

¿Cuál fue la estructura política que se desintegró como consecuencia de la Emancipación? No es necesario aquí discutir en detalle la organización política del virreinato, pero es pertinente mencionar algunos de los rasgos más significativos de la estructura del gobierno y de la administración a finales del siglo XVIII.

Debe señalarse, en primer lugar, los cambios introducidos como consecuencia de la reorganización administrativa impuesta por la Corona. En el caso del Perú, por una parte, estas reformas representaron una respuesta a la crisis económica y política del Imperio y, por otra, al desafío interno lanzado por la rebelión de Túpac Amaru. El sistema de intendencias, establecido en el Perú en 1784, constituyó una fuente de considerable tensión dentro del virreinato. Una de las mayores tareasencargadas a los intendentes fue lograr la eficiencia administrativa dentro de sus distritos, a través de la supervisión del registro de indios, de la recaudación del tributo, de la administración urbana y de la justicia civil y criminal. Las actividades de los intendentes afectaron virtualmente todos los sectores de la sociedad colonial. Los corregidores de indios fueron suprimidos, aunque algunos de ellos trataron de recuperar su posición perdida a través de sus nuevos cargos de subdelegados. Sin embargo, en adelante, sus actividades como el célebre reparto de mercancías, que dejó de ser legal, debían llevarse a cabo con la mayor discreción.

Los cabildos urbanos, muchos de ellos convertidos en corporaciones cerradas y en situación casi moribunda, fueron impulsados y revitalizados por la actividad del intendente. Las audiencias, así como los obispados y las cortes eclesiásticas, debieron reducir el provechoso control que ejercían sobre la administración de la justicia. Las tensiones entre estas instituciones y los intendentes devinieron en fuente de querellas abiertas a todo nivel. Los mismos virreyes se sintieron afectados e hicieron todo lo posible por impedir la actividad de los

intendentes, a la vez que trataban de persuadir a la Corona para que restableciera el viejo sistema. Los miembros del grupo criollo de la sociedad vieron limitados sus ingresos como consecuencia de estas medidas y los miembros de los cabildos o integrantes de la burocracia menor empezaron a sentir la vigilancia y el control de los intendentes; sin embargo, algunos criollos de alto nivel social lograron participar en la dirección del nuevo sistema administrativo al ser nombrados intendentes. Los cambios impuestos por el sistema de intendencias alteraron también todo el sistema tributario. Algunos de los nuevos impuestos, como el intento de extender el pago del tributo a las llamadas "castas": mestizos, mulatos, etc., o la imposición de tributos y mitas a miembros del grupo indígena, hasta entonces exentos, produjeron también tensiones entre el gobierno y los grupos de niveles sociales inferiores, particularmente en los centros urbanos.

La creación de nuevos virreinatos como los de Nueva Granada en 1736 y del Río de la Plata en 1776 introdujeron otros cambios en el sistema político y administrativo. Este último virreinato, al abarcar todo el Alto Perú, significó una amputación del territorio controlado desde Lima. Además, la creación de la Audiencia del Cuzco en 1784 hizo que este centro, que ya escapaba relativamente al control de Lima, incrementara su autonomía y ganase una considerable autoridad tanto social como judicial sobre las regiones andinas comprendidas en su jurisdicción.

Otra característica del sistema político del virreinato de particular importancia es que el mantenimiento de las leyes y reglas del sistema colonial estuvo a cargo de los propios nativos de las colonias hasta el final del período colonial. La frondosa burocracia colonial, que según hemos visto representaba una fuente de prestigio y de ingreso, fue ocupada por los criollos de las colonias, particularmente en sus niveles bajos. Lima, en este sentido, representó un centro de particular atractivo para los buscadores de cargos públicos. Esta posición de privilegio contribuyó fuertemente a reforzar la solidaridad con la metrópoli. No es sorprendente que incluso los críticos más duros de la política española en las colonias, como Baquíjano y Carrillo, no se adhirieran a los rebeldes y que permanecieran leales a la metrópoli.

Aún más, la milicia militar, tan reducida como era, estuvo compuesta, principalmente, por gente nacida en las colonias. Hasta la década de 1780, con la excepción de la guardia de honor del virrey, no hubo tropas españolas en el virreinato. La "militarización" de las colonias por España, después de la guerra en 1763, consistió más bien en el entrenamiento de las fuerzas de la milicia militar criolla que en el envío y mantenimiento de tropas españolas a América. Al comienzo de las guerras de la Independencia, el virrey Abascal tuvo un ejérci-

to español de apenas 1.500 hombres. Las fuerzas leales a la Corona estuvieron compuestas de oficiales reclutados entre la élite criolla y de soldados que pertenecían a las capas populares de la sociedad colonial. Estos últimos fueron reclutados por la fuerza, el engaño, o por la promesa de un *topo* de tierra a cambio de la prestación militar de sus servicios; estos mismos mecanismos los utilizaron más tarde las fuerzas independentistas para engrosar sus filas.

Desde 1821 estas tropas fueron enfrentadas a los ejércitos libertadores conducidos, primero, por San Martín y más tarde por Bolívar. Estos ejércitos, como es bien sabido, estuvieron integrados fundamentalmente por argentinos y chilenos y más tarde por colombianos. En 1823 las fuerzas patriotas estaban formadas por 3.000 colombianos, 1.000 argentinos y 1.000 peruanos (Miller, 1828: 68, vol. II). La limitada participación de las masas peruanas estuvo representada mayormente por indios, reclutados, como se ha dicho, por la fuerza y el engaño, y por negros esclavos de las haciendas costeñas, a quienes se les prometió la libertad una vez conquistada la victoria. El hecho fundamental es este gran silencio de las masas populares del Perú: su no participación en el proceso de la Independencia —silencio que no se quiebra por la matanza recíproca entre los indios que integraban las tropas realistas y las tropas patriotas. Es el indicio de la naturaleza puramente política, sin mayor significación social, de las guerras de la Independencia, y del abismo que existía entre los criollos y las masas de la sociedad colonial. Las masas populares, y con razón, no acudieron al llamado para la liberación, hecho por —y para— las capas altas de la sociedad colonial.

Cabe preguntarse, finalmente, por el velo ideológico que coronó o envolvió esta sociedad colonial cuyos rasgos fundamentales hemos presentado en las páginas anteriores. Este es el terreno privilegiado de la historiografía tradicional peruana, siempre a la caza de ideas e individuos, aunque sin buscar sus asideros materiales. En efecto, gran parte de la discusión en torno a los "precursores" de la Independencia gira sobre el pensamiento de algunos hombres, tratando de mostrar la existencia de críticas a la metrópoli española o argumentos anticipatorios de la Independencia. Desde Vizcardo y Guzmán hasta Riva Agüero la lista de estos "precursores" es bastante extensa y conocida.

El pensamiento racionalista y liberal que, abusiva y rápidamente, se asocia con el de los "precursores", cuando se afirma que éstos nutrieron sus argumentos en favor de la Emancipación en las corrientes de la Ilustración y del Liberalismo, no pudo tener en el Perú y América el alcance revolucionario que se logró, por ejemplo, en Europa. No sólo porque fue el producto de una reducida minoría sino porque, y es lo fundamental, aquí no encontró base social donde desarrollarse. El

conjunto de la estructura colonial presentó un obstáculo a su difusión. ¿Por qué? Primero, porque la población potencialmente permeable a su difusión era extremadamente minúscula. Un tres por ciento, con cálculos muy optimistas. El segundo argumento es más decisivo. La composición de los grupos que integraban la sociedad colonial, la organización de sus intereses, eran poco compatibles con la estructura ideológica del liberalismo. La libertad económica no pudo ser exigida por una burguesía que creció y se benefició con la articulación colonial. El asalto al poder político tampoco pudo ser realizado por una burguesía profundamente débil, que vislumbraba con temor cualquier modificación de la situación colonial. Es por esto que los atisbos de racionalismo y nacionalismo sólo permanecieron al nivel de formulación en hombres aislados, sin llegar a generalizarse. Aún más, este liberalismo se pronunció contra las revoluciones americanas que postularan la destrucción del Imperio (Macera, 1955: 108).

EL PROCESO DE LA INDEPENDENCIA

Los acontecimientos del período de la Emancipación, que ahora serán examinados en términos de las estructuras esbozadas anteriormente, conforman un proceso bastante complejo. En efecto, en el interior de las luchas por la emancipación política, llevadas a cabo por fuerzas militares venidas de fuera, ayudadas por grupos de guerrilleros nativos, se desarrolló una lucha de los grupos medios y provinciales contra la élite criolla y la dominación de Lima. La llegada de San Martín, primero, y de Bolívar, después, pusieron término a esta lucha interna. Estos líderes, después de varios años de conflicto con sus propios gobiernos nacionales, llegaron al Perú convencidos de la necesidad de establecer un control aristocrático y autoritario a fin de lograr un gobierno estable. Para lograrlo, San Martín y Bolívar trataron de entregar el control político a la élite de Lima, pero su profunda debilidad y los largos años de guerra hicieron fracasar sus esfuerzos y surgió un poder competitivo en la persona de las principales figuras militares.

La rebelión de Túpac Amaru II**,** tradicionalmente mencionada como uno de los antecedentes de la Emancipación peruana, aunque por razones opuestas debe ser incluida en un análisis de los acontecimientos de la Independencia. Esta rebelión, a pesar de lo que corrientemente se afirma, no tuvo vinculación directa con la Independencia. Para comenzar, se produjo cuatro décadas antes y fracasó, originando una brutal venganza del Estado español contra todos los que jugaron un papel importante en ella. De manera que cuando se busca conocer sus vinculaciones con la Independencia, antes que preguntarse si Túpac Amaru fue reformista o revolucionario, si buscaba o no un mejoramiento del sistema administrativo español o si enca-

bezaba o no un movimiento separatista, problemas importantes en sí, conviene más interrogarse sobre el impacto de su movimiento en los diversos grupos de la sociedad peruana colonial.

En este sentido, una de las consecuencias de la rebelión de Túpac Amaru II fue que, en su mayoría, los líderes indios fueron eliminados o atemorizados; con la posible excepción de quienes encabezaron la rebelión del Cuzco de 1814, son pocos los que participan en las guerras de la Independencia. En el caso de los criollos, el recuerdo de la rebelión de Túpac Amaru y el miedo de su repetición fueron factores determinantes de su rechazo para apoyarse en las masas populares. La rebelión de Túpac Amaru II, que cierra un ciclo de rebeliones indígenas comenzadas a mediados del siglo XVII, coaligó a criollos y españoles ante la amenaza de una rebelión social de parte de los sectores más oprimidos de la sociedad colonial. Tanto criollos como peninsulares tuvieron la convicción fundada de que la participación indígena en los movimientos políticos conduciría, necesariamente, al ataque a los fundamentos de la propiedad y a los privilegios de los miembros de la élite. Toda coalición de los criollos, incluso a un nivel provincial, con los grupos más bajos de la sociedad colonial fue tentativa y efímera (Macera, 1955: 45-51). La reducida acción de los movimientos con participación indígena revela más que la vacilante respuesta de los grupos más bajos de la sociedad, el temor a una revuelta social y la repulsión de los miembros de la sociedad criolla.

Treinta años después de la rebelión de Túpac Amaru, los acontecimientos europeos desencadenaron el comienzo de los movimientos de la Independencia de Hispanoamérica. Como ya mencionáramos, la invasión de España por Napoleón y la abdicación de Fernando VII precipitaron las primeras acciones en el virreinato peruano. Pero ya una década antes de estos acontecimientos se sintió en este virreinato el peso de las guerras europeas, a través de la interrupción del comercio con Europa y del incremento de las exigencias financieras de la Corona española. En una economía que dependía casi enteramente del comercio y de la exportación de metales, el impacto de las guerras europeas fue particularmente grande. Ellas lesionaron a la élite criolla, principalmente a los sectores directamente vinculados al comercio.

El virrey Avilés, en 1808, había señalado que "la menor conmoción de Europa tuvo el efecto de paralizar el comercio y al mismo tiempo incrementar los gastos" (Fisher, 1970: 120).

Bajo el doble impacto de la interrupción del tráfico comercial y de la exigencia de mayores "donaciones" para aliviar las tensiones financieras de la Corona española, la solidez de los vínculos de los criollos con la metrópoli comenzó a debilitarse aún más. Estaba ya

lesionada por el fracaso de éstos en convencer a la Corona de restablecer el viejo monopolio, fundamento de su control del comercio sudamericano contra los comerciantes de Buenos Aires. Pero el comercio enteramente libre, anhelo de los comerciantes bonaerenses, tampoco era una salvación para los comerciantes peruanos, por la clara desventaja que tenían frente a los de Buenos Aires.

La ambivalencia de la actitud de los mercaderes criollos respecto a la metrópoli se desprende claramente de sus acciones. En el transcurso de las luchas por la Emancipación los criollos solicitaron a la Corona el envío de tropas, pero al mismo tiempo los virreyes se lamentaron continuamente de la negativa del Consulado a la ayuda pedida por la administración colonial a fin de constituir las tropas necesarias para luchar contra los rebeldes de Buenos Aires, el Alto Perú y Chile. Los criollos pensaban más bien que el virrey debía negociar con los rebeldes, sobre la base del reconocimiento de la nueva situación creada (Fisher, 1970: 153). Esto significaba, en la práctica, renunciar a los territorios conquistados por los rebeldes, a condición de que no extendieran sus acciones hasta el virreinato peruano.

En 1809 llegaron al Perú las noticias de la formación en España de la Junta Central, como respuesta a la invasión francesa. Mientras que en el Alto Perú y en Quito no se reconoció su autoridad y se formaron Juntas autónomas para sostener nominalmente a Fernando VII, todo el Perú proclamó su adhesión a la Junta Central. Los decretos del Consejo de Regencia, que en España sucedió a la Junta, llegaron al Perú poco tiempo después. En la primera parte de este trabajo se ha mencionado que sus decisiones más importantes fueron la libertad de prensa, el reemplazo de los cabildos tradicionales por organismos elegidos y la elección de representantes de Hispanoamérica ante las Cortes de España.

El virrey Abascal, aunque opuesto a estas reformas por su convencimiento de que llevarían necesariamente al debilitamiento de la autoridad de España, cuidó sin embargo del cumplimiento de estas decisiones. Así ordenó que las ciudades del virreinato nombrasen sus representantes ante las Cortes. Las elecciones fueron indirectas: los distritos de las ciudades debieron designar a sus electores, los cuales, a su vez, nombraban a sus diputados. Este proceso fue enteramente urbano. A su sombra, al igual que a la de la reciente libertad de prensa, emergieron una vez más los antagonismos y las ambiciones de los criollos. Estas ambiciones fueron alentadas aún más por la sorprendente invocación de la Regencia quien, dirigiéndose a los criollos de Hispanoamérica, manifestó: "Vuestro destino no depende más de los virreyes, gobernadores y ministros; él está ahora en vuestras propias manos" (citado por Kirkpatrick, 1969: 284).

Las elecciones se realizaron en Lima, Cuzco, Guayaquil, Trujillo, Tarma, Arequipa, Piura, Huamanga y Huánuco y pese a las tensiones y al temor del virrey hubo pocos incidentes en su desarrollo. Sin embargo, surgió un problema relacionado con la población indígena. El número de diputados, en efecto, debió ser proporcional a la población. Los representantes peruanos ante las Cortes querían incluir a la población indígena en el cálculo de población total, porque esto permitiría el nombramiento de un mayor número de delegados. Pero al mismo tiempo se tomaron precauciones para que los indios no pudiesen elegir ni ser elegidos. El miedo y el desprecio hacia los indios, sentimientos que llegaron a su máxima expresión a raíz de la rebelión de Túpac Amaru, aparecen crudamente expuestos en las palabras de un representante criollo ante las Cortes, quien se pronunció en contra de la participación y representación de los indios por "las graves dificultades que generaría una igualdad de este tipo, particularmente en el Perú" (Fisher, 1970: 215).

El impacto de los cambios que se producían en la metrópoli no fue inmediato, pero contribuyó fuertemente al desarrollo de las rebeliones que ocurrieron más tarde en las ciudades provinciales del virreinato. Todas estas revueltas fueron oportunamente registradas por la historiografía tradicional, pero en su relación es bastante difícil distinguir entre la participación minoritaria y la participación masiva de las clases populares. Es por esto que solamente serán discutidas aquí las rebeliones de Huánuco (1811) y del Cuzco (1814), en un intento de evaluar la participación popular en aquellos movimientos y de detectar las razones de su movilización. Se desea, al mismo tiempo, sugerir algunas líneas de análisis para profundizar posteriormente estas investigaciones.

El levantamiento de Huánuco fue iniciado por unos cuantos criollos de la ciudad, cuyos orígenes sociales e historias personales son todavía bastante desconocidos; sus objetivos, al comienzo del levantamiento, son igualmente ignorados. Los inicios de la rebelión, sin embargo, pueden vincularse directamente con la conciencia cada vez mayor de la debilidad de la metrópoli y con la convicción de que el vacío político que se producía en las colonias a causa de la crisis española sería permanente y no temporal.

Los líderes criollos de la rebelión de Huánuco obtuvieron las fuerzas que les eran necesarias al lograr la adhesión de los indios de las áreas circundantes. Esta adhesión fue obtenida por la exhortación de los criollos a los indios, para que se rebelaran contra la explotación de que eran objeto. Es así como el movimiento pudo expandirse rápidamente. Los documentos hasta hoy disponibles sobre esta rebelión indican que las motivaciones de la participación indígena

fueron fundamentalmente sociales, inherentes a su propia condición. Las masas indias no pudieron, no podían hacerlo, establecer una neta diferenciación entre criollos y peninsulares, entre un gobierno autónomo de los criollos y un gobierno colonial dependiente de la metrópoli. Los indios invadieron la ciudad de Huánuco y ahuyentaron a sus habitantes, quienes buscaron y consiguieron el apoyo del intendente y del virrey. El movimiento se disolvió rápidamente ante el ejército enviado desde Lima.

En el caso de la rebelión del Cuzco de 1814 estas líneas de división entre criollos e indios se revelan con mayor claridad. La rebelión comenzó oficialmente como un movimiento criollo, en enfrentamiento al control ejercido por Lima sobre la administración local. La intransigencia del virrey y la necesidad de los criollos de encontrar apoyo popular, motivaron el llamado que éstos formularon a los indios. La rapidez de la reacción india atemorizó a los criollos, provocando que se separaran rápidamente del movimiento que ellos mismos habían originado. La dislocación interna condicionó el colapso del movimiento antes que las tropas del virrey ingresaran a las provincias del sur.

El movimiento del Cuzco comenzó con la tumultuosa elección de los miembros del Cabildo Constitucional. El resultado fue el nombramiento de un pequeño grupo, abiertamente opuesto a la Audiencia y a las autoridades virreinales. Luego se sucedieron una serie de incidentes que incrementaron aún más la tensión existente.

La guardia del virrey fue reforzada ante la amenaza de un complot tendiente a derrocar a las autoridades virreinales. Tres muertes se produjeron cuando la guardia disparó contra un grupo de manifestantes. El Cabildo responsabilizó a la administración colonial de estas muertes; la respuesta fue la condena de los sospechosos de haber instigado la manifestación. Pero ni la seguridad ni la estabilidad pudieron ser restablecidas. Dos personas acusadas de conspiración fueron liberadas mientras que otras, nominalmente condenadas, entraban y salían libremente de la prisión. La rebelión contó, además, con la complicidad de los oficiales de la milicia, los cuales, una vez comenzada la rebelión, aceptaron ser enviados una noche a arrestar a todos los españoles y funcionarios del gobierno real.

Si bien los líderes de la rebelión no fueron miembros de la élite cuzqueña, sino mestizos y blancos pobres, poco después la élite, incluyendo al obispo y a las autoridades eclesiásticas, se unió al movimiento y participó en la instalación de un nuevo gobierno. Este gobierno incluyó al antiguo gobernador interino y cacique de Chincha, Mateo Pumacahua, a quien se le persuadió para que aceptara la autoridad de los oficiales elegidos por la ciudad en reemplazo de los

funcionarios españoles depuestos. El virrey, mientras tanto, demandó el restablecimiento de las antiguas autoridades. El pedido del virrey fue reforzado por la acción de las tropas mandadas desde Lima, llevando a Pumacahua a invocar el apoyo de los indios.

Los indios acudieron prontamente al llamado y el movimiento pudo de esta manera vigorizarse y desarrollarse. Sin embargo, en la medida en que la participación indígena se incrementaba, los criollos empezaron a atemorizarse, y su temor aumentó con las forzosas donaciones que estuvieron obligados a hacer para sostener a las tropas en armas. A medida que los criollos limitaban su apoyo personal y financiero, el movimiento comenzó a debilitarse, posibilitando así su derrota en el campo de batalla por los ejércitos reales. La ambición de los criollos y el antagonismo contra Lima fueron insuficientes para alejar el espectro de una rebelión social provocada por la movilización de tropas indias.

La restauración de Fernando VII significó el fin de la Constitución, las Cortes y los Cabildos elegidos por las colonias. Las órdenes enviadas tendían al restablecimiento de la situación de 1808. En el Perú este propósito fue alcanzado, pero pronto el virreinato tuvo que hacer frente a otro cambio que afectó a España: el levantamiento del general Riego y la revolución liberal de 1820.

Este acontecimiento, en áreas como Nueva España, provocó que los miembros conservadores de la sociedad criolla cambiasen su antigua lealtad hacia la Corona por un inesperado y decidido deseo de independizarse de ella. Es el nacimiento de la profesión independentista de Itúrbide.

Los textos y documentos hasta ahora publicados no permiten medir el significado que tuvo este acontecimiento en el Perú. Sin embargo, sería útil preguntarse si la adhesión a la causa de la Independencia de hombres como Riva Agüero, un declarado partidario de mantener intactas las estructuras de la sociedad colonial en el Perú independiente, no estuvo inspirada por una similar reacción de temor ante el triunfo del liberalismo en España.

La llegada de San Martín en 1821, el paso del Ejército Libertador en su camino hacia Lima, fueron saludados con calor en las ciudades costeñas. Pero los propietarios de las haciendas del litoral huyeron con anterioridad al avance hacia Lima de dicho ejército, mientras que muchos de sus esclavos abandonaron las haciendas y se incorporaron o fueron reclutados a la fuerza a las filas del ejército. A los indios de las ciudades costeñas se les dijo que los patriotas habían venido para liberarlos del tributo y otros sacrificios. El general Miller, un testigo excepcional, observó que esta promesa provocó en los indios "un extraordinario sentimiento de patriotismo" (Miller, 1828:

325, Vol. I). Lima, por otra parte, se mantuvo sólida contra San Martín. Las acciones de sus tropas y el bloqueo impuesto por Cochrane lesionaron los intereses no sólo de los ricos comerciantes sino también de todos aquellos, como los portuarios, que de distintas maneras estaban vinculados a la actividad comercial. La población de la ciudad confiaba todavía en la protección del virrey, y cuando éste decidió abandonar Lima ante el avance de las tropas patriotas, un pánico total se apoderó de ella.

En la Sierra Central se manifestó un considerable movimiento en favor de la Independencia, sobre todo a través de la organización de las fuerzas guerrilleras en apoyo del ejército de San Martín. El conocimiento de la composición social de estos grupos es fundamental para comprender la naturaleza y el alcance de las fuerzas sociales comprometidas en las luchas por la Emancipación. Lamentablemente, las fuentes disponibles proyectan muy poca luz sobre este problema. Los pocos informes de que se dispone sugieren, sin embargo, que los grupos guerrilleros —con excepción de los organizados directamente por los ejércitos libertadores— estuvieron compuestos por miembros de los grupos medios provincianos y de los sectores marginales urbanos, principalmente del bandidismo local (Miller, 1828: 364, Vol. 1; 122-123, Vol. II; Hall, 1920: 112-113; Rivera Serna, 1958: 138-145).

Existe también alguna evidencia de la participación de grupos indios. Por lo menos uno de los líderes de la banda de guerrillas de la Sierra Central, Ignacio Quispe Ninavilca, fue indio. Era el último descendiente de los caciques de Huarochirí, cuyos ancestros remontan hasta los curacas que dominaron la provincia bajo los Incas. Esta afiliación colocaba a Ninavilca, al igual que a Pumacahua, en una posición estratégica para lograr el apoyo de las masas indias del área. Para ellos, obviamente, era más fácil confiar en uno de los suyos que en un blanco desconocido aun si este curaca participaba de la explotación de los mismos indios.

En Lima, la presencia del Ejército Libertador fue aceptada poco más tarde; en cambio hay poca evidencia del apoyo de su población criolla a lo largo de todo el período de la Independencia. Los criollos ricos de Lima no estuvieron dispuestos a donar fondos al Ejército Libertador, de la misma manera en que anteriormente no estuvieron dispuestos a socorrer económicamente al virrey. La participación criolla en las fuerzas patriotas fue igualmente reducida.

La historia de los movimientos y batallas de los ejércitos patriotas y realistas que condujeron a la Independencia política del Perú es bastante conocida y es innecesario repetirla aquí. Sin embargo, el comportamiento de los líderes criollos durante los años 1821-1824 no ha sido examinado suficientemente.

Este análisis podría esclarecer el dilema de la élite criolla en el período de la Emancipación. Muchos de los líderes peruanos no parecen haber sido capaces de adaptarse a la nueva situación. Riva Agüero, presidente del Perú, fue exilado por sus negociaciones con el virrey; Torre Tagle, también presidente, cambió de bando varias veces y murió como realista durante el sitio de El Callao. Sus vacilaciones reflejan las dificultades reales de su situación. Los criollos, en su mayor parte, sostuvieron al virrey hasta que se hizo cada vez más evidente que las tropas españolas no podrían defenderlos. Por otra parte, se sintieron poco seguros en su nueva situación, sobre todo al conocer los decretos de San Martín que manumitían a todos los hijos de los esclavos nacidos en el Perú desde el ingreso de las tropas patriotas, y que suprimían el tributo indio, la mita y todo tipo de trabajo forzado. El miedo y el descontento eran evidentes, incluso si estos decretos no llegaron nunca a ser aplicados, o lo fueron sólo temporalmente. Tampoco les inspiraba confianza la apropiación de los bienes de los españoles exilados, con quienes los criollos habían mantenido relaciones de parentesco o de clientela.

Por otra parte, el reemplazo de la dictadura encubierta de San Martín por la dictadura declarada de Bolívar, reforzada por la presencia impuesta de las tropas colombianas, provocó muchos levantamientos que fueron seguidos por otros sectores de la sociedad. Riva Agüero, y varios líderes de las guerrillas, se rebelaron contra Bolívar y se retiraron a Cajamarca. La alianza de Riva Agüero, el aristócrata deseoso de mantener el orden colonial, con los líderes de las guerrillas, con los criollos y mestizos provinciales y con los caciques indios es bastante sorprendente, y merece un estudio mucho más cuidadoso del que se ha realizado hasta ahora. Igualmente, el cuadro geográfico de las acciones que preceden a la Independencia, entre 1821 y 1825, plantea otros problemas nuevos. ¿Por qué se retiran Riva Agüero y los líderes de las guerrillas a Cajamarca? ¿Qué papel jugaba esta región antes de convertirse en refugio de estos hombres? Además: ¿por qué hubo guerrillas solamente en la Sierra Central? ¿Cuáles fueron las características sociales y económicas de esta región, que hicieron de ella el centro de los que parecen ser los únicos levantamientos espontáneos entre 1821 y 1825, pese a que esta espontaneidad se revela más a nivel de los pequeños caciques y gamoriales que a nivel de las masas populares? Por último, ¿cuál fue el papel del Sur en la última etapa de la lucha por la Independencia?

Aparte del hecho de que la aristocracia arequipeña proporcionó algunos de los realistas más convencidos y dedicados, Arequipa parece que participó en el movimiento de la Independencia sólo en el último momento, cuando un grupo de poderosos de la ciudad,

sin ninguna participación popular, juró la Independencia, pasando así la región a la etapa republicana sin mucha pena. Mientras tanto, ¿qué ocurría en el Cuzco entre 1821 y 1825? Como ya mencionamos esta región fue el centro del levantamiento contra Lima y contra España en 1814. En los textos de la Independencia la región del Sur peruano apenas si aparece. Este fenómeno, si no se debe a una simple omisión de los historiadores, puede plantear un problema importante: ¿por qué el inmovilismo del Sur peruano —si en efecto fue así— se transformó en un activismo decidido, sobre todo durante los años de la Confederación Peruano-Boliviana, en que el Sur peruano buscó ardorosamente la separación de Lima? Al abandonar la historia de unos pocos héroes, en gran parte concentrados en Lima, y emprender el estudio de las estructuras de la sociedad regional será posible comprender la trayectoria un tanto anómala de los grupos y regiones que integraron el espacio que fue peruano después de la Independencia.

SIGNIFICADO HISTÓRICO DE LA INDEPENDENCIA

Resumamos ahora las conclusiones obtenidas dando respuesta brevemente a la pregunta inicialmente formulada: el significado histórico de la Independencia. En América Latina y en el Perú los movimientos libertadores lograron la ruptura política de los lazos con la metrópoli, pero este desprendimiento externo no estuvo acompañado por una transformación de las estructuras internas de la sociedad forjadas durante el período colonial. El carácter colonial de la economía y de la sociedad hispanoamericanas se mantuvo hasta más allá del ocaso del siglo XIX. Esta estructura colonial sirvió de base a una dominación de nuevo tipo, ejercida esta vez por Inglaterra, la potencia hegemónica del momento. Los nuevos tiempos hicieron posible que el neo-colonialismo resultara de un juego de procesos y mecanismos esencialmente económicos, sin que fuera necesaria una vinculación política formal con la metrópoli.

En el Perú, como en América Latina, las rebeliones inconclusas se explican a nivel interno por la composición y naturaleza de los grupos que las iniciaron. A diferencia de las clásicas revoluciones burguesas de la Europa de los siglos XVIII y XIX, en esta parte del mundo no existió una clase que orientara y condujera la lucha con una clara conciencia del sentido del proceso. En el caso del Perú esta situación es mucho más patética.

Para comenzar, la élite peruana no luchó por la Independencia. Se conformó y se acomodó ante *le fait accompli*. Quienes trajeron la Independencia, por otra parte, fueron militares convencidos de la necesidad de derrotar a los ejércitos realistas en el Perú como condición indispensable para consolidar la liberación de las otras regiones de

Hispanoamérica. En estas últimas, estos militares habían luchado con la seguridad de que bastaba conquistar el poder político para eliminar los frenos a la expansión económica de la burguesía criolla. Para casi todos los ideólogos criollos de Hispanoamérica, la expansión económica estuvo identificada con la expansión comercial. En muy raras ocasiones es perceptible la oposición de la metrópoli por el hecho de que esta vinculación forzaba a las colonias a su especialización como simples productoras de materias primas; la viva conciencia de la desventaja originada por tal especialización se forma mucho más tarde. Es por esto que la cuestión del mercado nacional y la naturaleza de la fuerza de trabajo aparecen muy pocas veces; en el Perú nunca se plantearon en forma explícita. Para la burguesía criolla peruana, la prosperidad económica dependía no de la conquista de la plena libertad comercial, sino del retorno a las condiciones comerciales exclusivistas y monopólicas de la época colonial. Existió, pues, una clara divergencia de intereses entre las burguesías de las regiones periféricas del Imperio y la burguesía peruana. Para esta última la vinculación con la metrópoli no fue un obstáculo sino una necesidad. Ella creció y se robusteció a la sombra de España.

Estas características de la burguesía criolla peruana explican en buena parte el hecho ya señalado de que su ideología fuera inestructurada y embrionaria. La Independencia, precisamente, llegó al Perú en una etapa en que su élite no había clarificado ni desarrollado la conciencia de sí misma como un grupo distinto y opuesto a España, elemento esencial para la constitución de una "patria" o de una "nación". Las clases altas de la sociedad peruana fueron célebres por su hispanismo, y este complejo de la hispanidad aparece vigente por lo menos hasta la década de 1880, pese a la invocación de la grandeza del pasado Inca (nostalgia que por otra parte no tenía nada que ver con la presencia contemporánea de los indios).

Incluso la mayoría de los mismos colaboradores del Mercurio Peruano, tradicionalmente citados entre los "precursores" de la Independencia, fueron españoles y no criollos; a diferencia de quienes consideran el interés de los criollos por el territorio en que vivían como el inicio de un proceso que llevó inexorablemente a su ruptura con la metrópoli, ellos no veían ninguna contradicción entre su fascinación por su tierra adoptada y su lealtad a la Corona española.

De la burguesía criolla peruana, grupo ya en decadencia y cuya

época de prosperidad y riqueza estuvo ligada no a los cambios de las últimas décadas de la colonia, sino al sistema colonial tradicional de los siglos XVI y XVII, no era posible esperar que ofreciera una nueva formulación política, económica o social. Pero la inmovilidad de estas clases, su oposición abierta o latente, pudo haberse compen-

sado si los ejércitos de San Martín o de Bolívar hubiesen invocado la adhesión de indios, mestizos y negros —en una palabra, de las clases oprimidas por el régimen colonial. De hecho, el ejército de San Martín hizo algunas tímidas llamadas a los grupos oprimidos, ofreciendo la manumisión de los negros esclavos de las haciendas costeñas, a cambio de su enrolamiento en las tropas, y declarando la abolición del tributo y del servicio personal de los indios. Existen evidencias de una respuesta positiva de parte de los negros, pero en cambio los indios no se identificaron con la causa de los ejércitos libertadores. La reticencia india se debió a razones sociales y culturales y, probablemente, también al hecho de que el ejército sanmartiniano no penetró en la sierra, con excepción de algunas pocas incursiones. Bolívar, criollo de la región venezolana, cuya proximidad a Haití sirvió para que los blancos incrementasen sus pesadillas ante la posible repetición en Venezuela de un levantamiento negro, tampoco buscaba formar un ejército popular.

Existen, en efecto, pocos indicios de una movilización popular a gran escala en 1821 o más tarde. El ejército de Bolívar, por ejemplo, se vio obligado a recurrir a medidas propias del enganche para obtener de los pueblos los hombres que le eran necesarios. Estos fueron conducidos a los centros de operaciones bajo fuerte custodia para evitar su deserción. Pero, pese a esta vigilancia, los desertores fueron tan numerosos como los reclutas; los oficiales locales, en efecto, informaban continuamente que los indios desertaban de sus hogares y huían a las montañas.[2] No hay señales de movilizaciones regionales semejantes a la de 1812 o a la de 1814. ¿Se debía esto a que la situación y las características de las masas populares en 1821 eran distintas de las de años anteriores, o más bien a que la élite local tenía una capacidad mucho mayor para controlar de cerca la situación? Las respuestas a estas preguntas pueden aclarar no solamente las características de la sociedad provinciana, sino también los cambios que experimentó a lo largo del período turbulento e inseguro de la Emancipación. En todo caso, en estas condiciones el Perú de la Independencia no fue sino la inmensa escena de enfrentamiento de los ejércitos patriotas y realistas, donde su élite y sus clases populares no hicieron sino asistir impasibles a la decisión de sus destinos; la primera, con miedo; las últimas, en silencio.

Pero el hecho de que la Independencia no haya significado la transformación sustantiva de la estructura colonial, no quiere decir

2 "Sobre conscripción de reclutas - 1821", documento Nº 012, Universidad de Cajamarca, Facultad de Educación, Museo de Arqueología, al cuidado del Dr. Rodolfo Ravines.

que el proceso peruano no sufriera algunas alteraciones durante esa etapa. Este es un problema delicado y sobre el cual conviene reflexionar un momento. Los cambios ocurridos, si se permite la formulación, en lugar de modificar o reorientar el proceso anterior a las guerras de la Independencia, no hicieron sino acelerarlo e intensificarlo. Es decir, acentuaron la debilidad de la élite criolla, incrementaron sus dificultades económicas, aceleraron la desintegración regional y consolidaron el control económico de Inglaterra, control que fue más extenso y más decisivo que el ejercido anteriormente por la metrópoli española.

La burguesía criolla, ya en crisis en el siglo XVIII, se debilitó aún más por la acción de las largas guerras de la Emancipación. La burguesía comercial se vio maltratada por los sucesivos bloqueos de los puertos y por la invasión de las mercancías europeas; la facción de

la burguesía que estuvo vinculada a otros sectores productivos, como la minería o la agricultura, sufrió un impacto aún más fuerte, en la medida en que fueron virtualmente arruinados por la guerra. Parte del capital comercial emigró durante las guerras y el resto salió con la expulsión de los españoles. Además, el nuevo Estado que surge con la Independencia fue un Estado completamente débil, desprovisto de una estructura bancaria y financiera. Esta debilidad se agravó en la primera década después de la Independencia con los múltiples "pronunciamientos" de los caudillos militares que para sostenerse debieron recurrir a la expoliación de la población rural y urbana.

Es esta profunda crisis la que en gran medida explica la facilidad y la profundidad de la penetración británica en el Perú. Los valores de la exportación inglesa al Perú, en libras esterlinas, permiten medir los ritmos de esta expansión: 1818: 3.149 £.; 1819: 30.000; 1820: 39.322; 1821: 86.329; 1822: 111.509; 1823: 288.292; 1824: 401.695; 1825: 602.709, y así sucesivamente (Bonilla, 1970: 56, Vol. I). Hacia 1824, cuando se silenciaron las armas en Junín y Ayacucho, en Lima había 20 casas comerciales británicas fuertemente establecidas y 16 en Arequipa (*Public Record Office*, Londres, 1826). El control del mercado peruano fue suficiente para atenuar y compensar los fiascos y pérdidas considerables representados por la inversión temprana de los capitales ingleses, particularmente en el sector minero, mientras que los préstamos británicos al indefenso Estado peruano colocaban los primeros eslabones de su posterior encadenamiento financiero. Es así como la economía peruana pasó de la dominación española a la dominación británica, sin transición alguna, casi automática e inmediatamente.

Por otra parte, la aparición de los caudillos militares y su constitución como grupo de poder y de dominio a través de casi todo el

siglo XIX, es otro de los cambios que aparece como consecuencia de las guerras de Independencia. Pero el ejército, si bien representó para sus componentes un vehículo de rápida ascensión social y económica, no hizo prácticamente nada para estimular o provocar el cambio del orden social heredado de la colonia. Por el contrario, lo perpetuó.

Los militares reclutaron muchos elementos del bandolerismo local, del pequeño comercio, de los grupos medios provinciales, ya mencionados anteriormente y cuyos anteriores intentos de levantamiento fueron frenados por la sociedad colonial. En la organización militar encontraron una vía rápida de ascenso social, ya que constituía una suerte de bandidismo parcialmente institucionalizado. Para su sostenimiento impusieron fuertes cupos a los sectores acomodados de la sociedad provincial, a cambio de la protección de sus vidas, sus casas y de parte de su fortuna. Afectaron así el proceso de distribución económica, reorientando parte de la riqueza producida a otros sectores de la sociedad: hacia ellos mismos y hacia los comerciantes, principalmente ingleses o representantes de casas inglesas y francesas que proveyeron de mercancías importadas al mercado interno peruano, en este caso de armas y pertrechos de guerra.

Pero la presencia de este nuevo grupo que era el ejército republicano no alteró la naturaleza de la producción, que siguió siendo colonial. Además, no obstante que las relaciones entre la élite provinciana y los soldados emergentes fueron muchas veces antagónicas, teñidas por ambos lados de un fuerte desprecio, existió una vinculación estructural entre ambos. La existencia de este bandidismo casi institucionalizado representado por el ejército republicano, dependía de la capacidad de la élite provinciana para satisfacer sus demandas, en la medida en que sus miembros no eran productores directos. Si bien, por su misma idiosincrasia, el ejército no podía alterar la naturaleza de la producción, en cambio acentuó la contracción de la economía regional cuando su expoliación en riqueza y hombres fue lo suficientemente grande como para interrumpir el proceso económico.

Esta nueva situación intensificó e hizo más perceptibles los cambios ya latentes en el siglo XVIII. Entre estos debe mencionarse la profunda desarticulación del espacio peruano, la acentuación de la regionalización, la expansión en gran escala de los grandes dominios agrícolas, la destrucción de la producción interna, la extensión del caciquismo regional, la constitución de clientelas regionales a base de la incorporación de gran parte de la población nativa, con la consiguiente crisis de la fuerza de trabajo, y la conquista del mercado interno por los textiles británicos. Fueron estos, por otra parte, los mayores factores que generaron la perdurabilidad de la crisis interna

de la economía peruana y que sustentaron la absoluta hegemonía de la economía británica.

El pensamiento político y social de la nueva república reflejaba la persistencia, cuando no la extensión, tanto de las actitudes como de las estructuras coloniales. Los conceptos sociales de los miembros de la nueva república fueron los mismos que los de la colonia, heredados directamente de ella. Estos conceptos, a su vez, se inspiraron en la concepción medieval de estamentos jerárquicamente organizados. De esta manera el pensamiento político de la nueva república mezcló dos conceptos: la república política, basada en la igualdad universal, y la desigualdad social como convicción. En toda situación de conflicto y de crisis ha habido un choque entre estos conceptos, con la derrota y el abandono de la idea más débil: la de democracia o igualdad política. Esta subsistió sólo a nivel de las palabras, camuflando una realidad distinta y opuesta. "Pretender que todos los hombres sean perfectamente iguales es una quimera de la ficción, la moral y la política", dice un periódico de la época, para continuar afirmando que "en toda sociedad ha de haber gradaciones: si así no fuese, muy en breve, desatados los lazos de la subordinación, caeríamos en una homicida anarquía" ("El Verdadero Peruano", en Macera, 1971: 38).

Las condiciones coloniales dificultaron el desarrollo mismo del concepto de "patria" peruana. ¿En qué consiste, en efecto, esta nueva patria republicana? ¿Cómo se definen quienes comparten la condición de compatriotas? En Europa antes de 1789 —y en Hispanoamérica antes de la Emancipación— la noción de patria estuvo íntimamente ligada a la persona simbólica del monarca, que individualmente podía ser odiado o atacado, sin afectar la idea misma de la monarquía. Este concepto integraba la sociedad en un todo organizado, con una jerarquía de dominación y subordinación, teniendo al monarca en la cúspide de tal sociedad. Por consiguiente, a través de esta relación común, los súbditos de un monarca pertenecían a una misma patria, los que no lo eran resultaban extraños a esta patria. Pero cuando el monarca desaparece, ¿sobre qué se funda el concepto de nación? En los países europeos del siglo XIX hubo varios criterios: el de vivir dentro de ciertas fronteras territoriales, el compartir el mismo idioma o una misma cultura. Pero en el Perú republicano, donde no se delimitó el territorio nacional sino varios años después de la Emancipación política, donde se hablaba por lo menos tres idiomas, ¿con qué criterios se contó? De hecho, es bastante difícil precisarlo y —aunque se hablaba muy a menudo de la "patria" y del "deber patriótico"— no siempre es fácil distinguir a quiénes iban dirigidas estas palabras. El criterio implícito de patria, sin embargo, parece haber estado ligado a la cultura y a la lengua españolas, que en el caso del Perú

automáticamente excluía a los indios, es decir a la mayoría de los residentes de un territorio que la Independencia convirtió en República del Perú. Por eso, los indios, definidos durante la época colonial como una "república" aparte, con sus propias leyes, relaciones y características, ligados a los criollos solamente por el hecho de compartir con ellos la condición de súbditos de la Corona española, pasaron a ser ignorados en la nueva república, levantada sobre el modelo de la sociedad criolla.

Todo lo expuesto hasta ahora permite pues concluir que la Independencia del Perú, a diferencia de lo que corrientemente se sostiene, no hizo sino acentuar la desorganización interna —política, social y económica— y reforzar su articulación asimétrica con las potencias dominantes.

BIBLIOGRAFÍA

Bonilla, Heraclio 1970 *Aspects de l'histoire économique et sociale du Pérou au XIXe siècle*, tesis para optar el grado de Doctor en la Universidad de París, 2 Vols., París.

Chaunu, Pierre 1964 *L'Amérique et les Amériques*, París.

Fisher, J. R. 1970 *Government and Society in Colonial Peru: The intendant system, 1784-1814*, London.

Hall, Basil 1920 *El general San Martín en el Perú*, Buenos Aires.

Kirkpatrick, F. A. 1969 The establishment of Independence in Spanish Ame- rica, en *The Cambridge Modern History*, Vol. X, pp. 300-327, Cambridge.

Macera Dall'orso, Pablo 1955 *Tres etapas en el desarrollo de la conciencia nacional*, Lima.

Macera Dall'orso, Pablo 1971 "El periodismo de la Independencia", en *El Peruano*. Diario oficial, edición extraordinaria conmemorativa del Sesquicentenario de la Independencia Nacional, Nº 9.095, pp, 37-38, Lima, julio 28.

Miller, John 1928 [1929] Memorias del Gral. Miller al servicio de la República del Perú, escritas por Mr. John Miller (2 vols.), trad. del Gral. Torrejos, Londres.

Public Record Office 1826 *Charles Milner Ricketts to George Canning*, Lima, 27 de diciembre de 1826. F. O. 61/8, Londres.

Rivera Serna, Raúl 1958 *Los guerrilleros del centro en la emancipación pe- ruana*, Lima.

Villalobos, Sergio 1968 *El comercio y la crisis colonial* (Santiago: Ediciones de la Universidad de Chile).

Gustavo Gutiérrez

LIBERACIÓN Y DESARROLLO

EL MUNDO DE HOY VIVE una profunda y acelerada transformación sociocultural. Pero ella no se opera uniformemente, sino que por sus realizaciones y efectos ha diferenciado países y regiones a través del planeta.

El hombre contemporáneo, por otra parte, ha tomado clara conciencia de este desigual proceso de transformación, de las bases económicas del mismo y de los elementos relacionales que concurren a determinar situaciones y perspectivas. Percibe su propia situación y puede juzgarla comparativamente, puesto que vive en un mundo que se comunica con gran rapidez y eficacia; la situación de otros, no es ya más algo lejano o desconocido. Pero, más allá de las expectativas limitadas que tal comparación puede crear, el hombre percibe el proceso de transformación, o en todo caso quisiera orientarlo, como una búsqueda que satisfaga como finalidad de la organización y de la actividad social, las más fundamentales de las aspiraciones humanas: libertad, dignidad, posibilidad de realización personal para todos. Y

* Gutiérrez, Gustavo 1975 "Liberación y desarrollo" en Teología de la liberación. Perspectivas (Salamanca: Editorial Sígueme).

el hombre contemporáneo sabe, además, que todos sus proyectos son posibles, son realizables por lo menos en gran medida.

La historia muestra, finalmente, que los logros de la humanidad son acumulativos, al mismo tiempo que los efectos de éstos y la experiencia colectiva de las generaciones, abren nuevas perspectivas y permiten una renovada eficacia a los que les siguen. El fenómeno de toma de conciencia de las diferencias entre países, característico de nuestra época debido al auge de los medios de comunicación, es particularmente agudo en los países menos favorecidos por la evolución de la economía mundial, los países pobres, en los que vive la inmensa mayoría de la población mundial.

Los hombres de estos países tienen conciencia de las condiciones inaceptables en que vive la mayor parte de sus connacionales, y afirman la evidencia de que las desigualdades nacen del tipo de relación que muchas veces les ha sido impuesto. Por esto los esfuerzos por el cambio social revisten, en estos países, una gran urgencia y además, toman características conflictuales debido a las diferencias de expectativas, los grados de urgencia y los sistemas de relación y de poder imperantes. En efecto, conviene precisar, por una parte, que la expectativa actual (y muy reciente) de los países pobres va mucho más allá de la imitación o el seguimiento de los países ricos, y es necesariamente algo borrosa e imprecisa; por otra parte, la heterogeneidad interna de las sociedades y la presencia de condicionamientos externos en esos mismos países contribuye a definir urgencias diferentes en los grupos, todo lo cual engendra una dinámica de acción que es inevitablemente conflictual.

A los países pobres no les interesa repetir el modelo de los países ricos, entre otras cosas porque están cada vez más convencidos de que la situación de aquéllos es el fruto de la injusticia, de la coerción. Para ellos se trata de superar, es cierto, las limitaciones materiales, la miseria, pero para llegar a un tipo de sociedad que sea más humana.

I. LA NOCIÓN DE DESARROLLO

El término desarrollo parece haber expresado de manera sintética, y en primera aproximación, las aspiraciones de los hombres de hoy por consideraciones de vida más humanas. El término no es nuevo, pero su actual acepción en las ciencias sociales sí lo es, en razón de una problemática reciente y distinta. En efecto, la vieja antinomia riqueza-miseria no da cuenta, en forma completa, de los problemas y de las aspiraciones presentes de la humanidad.

1. ORIGEN

Para algunos, el origen del término desarrollo sería, por decirlo así, negativo. Habría surgido como oposición al término subdesarrollo

que expresaba la situación — y angustia — de los países pobres comparados con los países ricos[1].

Conviene recordar, quizá, algunos grandes jalones que concurren a precisar mejor la noción de desarrollo.

Tenemos en primer lugar la obra de J. A. Schumpeter[2], el primer economista después de los clásicos ingleses y de Marx en preocuparse de la dinámica a largo plazo. Schumpeter estudia un capitalismo de "circuito estacionario", es decir, un sistema que se repite período a período o que no conoce modificaciones sensibles en su estructura. El elemento que rompe ese equilibrio e introduce un nuevo dinamismo es la innovación, fenómeno que es a la vez técnico-económico, pues supone creación en esos campos, pero también político-social, pues implica enfrentar el rechazo del medio y dominarlo. Schumpeter llama a este proceso, *Entwicklung*, que hoy traducimos por desarrollo, aunque las primeras traducciones lo hicieran por "evolución"[3], o "desenvolvimiento"[4].

La obra del economista australiano Colin Clark representa otro jalón importante[5]. Clark reivindica que el objetivo de la actividad económica no es la riqueza, sino el *bienestar*; término que se entiende como la satisfacción que proporcionan los recursos de que se dispone. Clark se propone realizar mediciones de bienestar y efectuar comparaciones en el tiempo y en el espacio, y al hacerlo pone en evidencia las diferencias entre países en función de diversos indicadores. Los cálculos muestran que los más altos niveles de bienestar son los de los países industrializados. Clark designa, entonces, con el término progreso (no desarrollo), el camino que deben seguir los países pobres hacia la industrialización.

Un papel importante, aunque en otro plano, juega en este proceso la Conferencia de Bandung, realizada en 1955. En ella se reunieron un gran número de países en particular de Asia y África, que se reconocieron como pertenecientes a un tercer mundo, subdesarrollado, frente a dos mundos desarrollados, capitalista y socialista. Esta Conferencia quiso ser el inicio de una política que debía permitir salir de

---

1 Cf. Th. Suavet, *Développement* en *Dictionnaire économique et social*. Paris 3 1962. Para L. J. Lebret "el concepto de desarrollo data de 1945": *Dynamique concrete du développement*, Paris 1967, 38, pero no señala en forma precisa la fuente de su aserto. Cf. el estudio sistemático de J. Freyssinet, *Le concept du sousdéveloppement*, París 1966.

2 Cf. *Theorie der Wirtschaftlichen Entwicklung*, Leipzig 1912.

3 *Théorie de l'évolution économique* (traducción francesa). París 1935.

4 Teoría del desenvolvimiento económico (traducción castellana). México 1957.

5 Cf. *The conditions of economic progress*. London 1940.

este estado de cosas. Los hechos ulteriores no respondieron siempre a las expectativas suscitadas, pese a eso Bandung significó una aguda toma de conciencia de la situación de subdesarrollo y una proclamación de su carácter insostenible[6].

2. ENFOQUES

El concepto de desarrollo no está claramente delimitado[7]. Hay enfoques diversos. Más que recorrerlos detenidamente, interesa recordar, en forma sucinta, las grandes perspectivas en que se sitúan.

El desarrollo puede ser visto desde una óptica puramente económica. Y, en este sentido, sería sinónimo de *crecimiento económico*.

El grado de desarrollo de un país se mediría, por ejemplo, comparando su producto real o su renta per cápita con los de un país considerado como habiendo logrado un alto nivel de desarrollo. Se puede afinar y hacer al mismo tiempo más compleja esta medida, pero el esquema de fondo que la sustenta sería el mismo: el desarrollo es ante todo un aumento de riqueza, o a lo sumo, una elevación de niveles de bienestar.

Este sentido es el que aparece, históricamente, en primer lugar. Lo que condujo a esta visión es, quizá, la consideración del proceso vivido por Inglaterra, primer país que alcanzó su desarrollo, y que, como es comprensible, interesó inicialmente a la ciencia económica. Visión reforzada, después, por el espejismo que ha ejercido el bienestar de los pueblos ricos.

Pocos son los que adoptan hoy, explícitamente por lo menos, esta perspectiva[8]. Ella sirve más bien para oponerle concepciones más integrales. Sin embargo, ese punto de vista se conserva en forma más o menos larvada en la vía capitalista de desarrollo.

Las insuficiencias de la perspectiva anterior han llevado a otra más importante y más frecuente hoy. En ella, el desarrollo es visto como un *proceso social global* que comprende aspectos económicos, sociales, políticos y culturales. Esta concepción trata de hacer ver que esos diferentes planos son interdependientes. El avance de uno de ellos acarrea el de los otros, e, inversamente, el estancamiento de uno es una traba para el desarrollo de los demás[9].

---

6 Cf. al respecto, O. Guitard, Bandoung et le réveil des peuples colonises. Paris 1961.

7 "La palabra *desarrollo* es de uso demasiado reciente todavía para que su sentido esté fijado absolutamente". Th. Suavet, *Développement*, *o. c*.

8 Entre ellos estaría una obra que por circunstancias especiales y gracias a medios de difusión bien calculados, conoció su época de gloria en los países subdesarrollados: W. W. Rostow, *Las etapas del crecimiento económico*. FCE, México 2 1963.

9 "El desarrollo es un proceso social global, sólo por facilidad metodológica, o en sentido parcial, se puede hablar de desarrollo económico, político, cultural y social":

Considerar el desarrollo como un proceso global lleva también a tener en cuenta todos los condicionamientos externos e internos de la evolución económica de un país. Y, a partir de esto, evaluar la distribución de los frutos y la mecánica de las relaciones entre los agentes de la vida económica. Esto ha sido trabajado, muy especialmente, por los científicos sociales que se han ocupado de la situación de los países del llamado tercer mundo; se llega así a la conclusión de que la dinámica de la economía mundial lleva simultáneamente a la creación de mayor riqueza para los menos y de mayor pobreza para los más[10].

De todo esto se deduce una estrategia de desarrollo que, teniendo en cuenta los diferentes aspectos, permita que un país pueda avanzar armónica y globalmente; evitando además que se caiga en peligrosos retrocesos.

Enfocar el desarrollo como un proceso social global compromete necesariamente, para algunos, dimensiones éticas, lo que supone, en última instancia, una atención a valores humanos. El paso hacia la explicitación de una *perspectiva humanista* en la consideración del desarrollo se hace, pues, insensiblemente y prolonga, sin contradecirlo, el punto de vista anterior.

F. Perroux trabajó insistentemente en ese sentido. El desarrollo es para él "la combinación de cambios mentales y sociales de una población que la hacen apta para aumentar, acumulativa y durablemente, su producto real global"; más aún, "el desarrollo es pleno en la medida en que, por la reciprocidad de servicios, prepara la reciprocidad de conciencias"[11].

Sería un error pensar, por lo demás, que esta óptica que tiene en cuenta valores humanos es exclusiva de estudiosos de inspira-

---

H. Jaguaribe, *Desenvolvimento económico e desenvolvimento politico.* Rio de Janeiro 1967, 13. Cf. también por ejemplo, G. Sebregondi, *Sullo sviluppo della società italiana.* Boringhieri 1965; R. Barre, *El desarrollo económico*. México 2 1964.

10 Cf. más adelante, capítulo 4.

11 *La notion de développement*, en *L'économie du XXeme siecle* Paris 1964, 155 y 171, F. Perroux señalaba ya esta perspectiva en 1952 en *De l'avarice des nations à une économie du genre humain*, en *Richesse et misere* 39e Semaine Sociale de France Paris 1952, 195 212 Ver en particular 199 202 y 210 L J Lebret, *Dynamique concrète du développement*, 28 "El desarrollo, para nosotros — escribe L-J Lebret —, es *el mismo objeto de la economía humana* Ésta es la disciplina del paso de una fase menos humana a una fase más humana, al ritmo más rápido que sea posible, con el costo más bajo que sea posible, teniendo en cuenta la solidaridad entre sub poblaciones y poblaciones " Encontramos la misma idea en esta otra definición del mismo autor sobre el desarrollo "Tener más para ser más" Como es sabido, esta expresión, así como la anterior, fueron asumidas por la *Populorum progressio* Cf también, L Velaochaga, *Concepción integral del desarrollo* (folleto) Lima 1967

ción cristiana. Desde un horizonte marxista se encuentran puntos de vista convergentes[12].

Este enfoque de tipo humanista intenta colocar la noción de desarrollo en un contexto más amplio: en una visión histórica, en la que la humanidad aparece asumiendo su propio destino[13]. Pero esto lleva justamente a un cambio de perspectiva, que — previas algunas correcciones y la inclusión de otros elementos — preferiríamos designar con el término liberación. Es lo que trataremos de precisar en el siguiente parágrafo.

II. EL PROCESO DE LIBERACIÓN

1. DE LA CRÍTICA AL DESARROLLISMO A LA REVOLUCIÓN SOCIAL

El término desarrollo ha sintetizado las aspiraciones de los pueblos pobres durante las últimas décadas. Pero recientemente ha comenzado a ser objeto de severas críticas, debido a las insuficiencias de las políticas desarrollistas propuestas a los países pobres para que salgan de su situación de subdesarrollo. Debido también, a las carencias de las realizaciones concretas de los gobiernos interesados. De ahí que *desarrollismo*, término derivado de desarrollo, tenga hoy sentido peyorativo, en particular, quizá, en América latina[14].

Se ha hablado mucho en los últimos tiempos de desarrollo. Se apostó por la ayuda de los países ricos al desarrollo de los pueblos pobres; se intentó incluso crear una cierta mística al respecto. Los alientos al desarrollo, intensos en América latina en la década del 50,

---

12 Cf la temática del "hombre nuevo" y del "hombre total" de la sociedad comunista En ella — según un texto de juventud de K Marx —, el hombre se definirá no por su tener sino por su ser " por eso la abolición positiva de la propiedad privada no ha de ser concebida sólo en el sentido del *goce inmediato*, exclusivo, no sólo en el sentido de la posesión, del *tener* El hombre se apropia su ser universal de una manera universal, es decir, como un hombre total" K Marx, *Ökonomisch-Philosophische Manuskripte (1844)*, en *Marx Engels Werke, Ergan zungsband, Schriften bis 1944, Erster Teil* Berlin 1968, 539 (Los dos últimos subrayados de la cita de Marx son nuestros) Ver también R Garaudy, *Del anatema al diálogo*, 347-351. H Lefébvre, *Le matérialisme dialectique* Paris 1957, 133-152, cf igualmente, K Kosík, *Dialéctica de lo concreto* México 1963, en especial 235-269.

13 Testigo de esa inevitable puesta en contexto es el siguiente párrafo de V. Cosmao: "Estamos así llevados, más allá de la integración del desarrollo social al desarrollo económico, o, como también se dice, de los factores extraeconómicos al desarrollo económico, a una visión de la historia en la que la humanidad toma colectivamente su destino colectivo, para humanizarlo en beneficio de todo el hombre y de todos los hombres": *Les exigences du développement au service de l'homme:* PM 39 (1967) 581.

14 Cf. la obra colectiva *Del desarrollo al desarrollismo*. Buenos Aires 1969, en especial el artículo de J. P. Franco, *Reflexiones críticas en torno al desarrollismo.*

despertaron esperanzas. Pero al no atacar las raíces del mal, fracasaron, provocando más bien confusión y frustración[15].

Una de las causas más importantes de esta situación habría que buscarla en el hecho de que el desarrollo, en una perspectiva más bien economista y modernizante, ha sido con frecuencia promovido por organismos internacionales en estrecha relación con los grupos y gobiernos que tienen en sus manos la economía mundial[16]. Los cambios que se promovían trataban de hacerse dentro del cuadro formal e institucional existente, sin ponerlo en tela de juicio. Se evitaba cuidadosamente, por consiguiente, atacar a los grandes intereses económicos internacionales y los de sus aliados naturales: los grupos nacionales dominantes. Peor aún, en muchos casos esos pretendidos cambios no eran sino nuevas y solapadas formas de acrecentar el dominio de los grandes grupos económicos.

Desarrollismo pasó así a ser sinónimo de reformismo y modernización. Es decir, de medidas tímidas, ineficaces a largo plazo, citando no falsas y finalmente contraproducentes para lograr una verdadera transformación. Los países pobres toman conciencia cada vez más clara de que su subdesarrollo no es sino el subproducto del desarrollo de otros países debido al tipo de relación que mantienen actualmente con ellos. Y, por lo tanto, que su propio desarrollo no se hará sino luchando por romper la dominación que sobre ellos ejercen los países ricos.

Esto lleva a una visión más conflictual del proceso. El desarrollo debe atacar las causas de la situación, y entre ellas la más profunda es la dependencia económica, social, política y cultural de unos pueblos en relación a otros, expresión de la dominación de unas clases sociales sobre otras. Buscar mejoras dentro del orden actual se ha revelado inconducente. Estamos aquí al nivel del análisis de una situación, en el plano de una cierta racionalidad científica. Únicamente una quiebra radical del presente estado de cosas, una transformación profunda del sistema de propiedad, el acceso al poder de la clase explotada, una revolución social que rompa con esa dependencia, puede permitir el paso a una sociedad distinta, a una sociedad socialista. O, por lo menos, hacer que ésta sea posible[17].

En esta perspectiva, hablar de un proceso de liberación comienza a parecer más adecuado y más rico en contenido humano. Liberación

---

15 Cf. más adelante capítulo 6.

16 En el caso de América latina, FMI, BID, Alianza para el progreso, y, en otro plano, CEPAL, sobre todo en su primera época.

17 Sobre algunos aspectos de esta cuestión, en referencia directa a América latina, volveremos más adelante, en el capítulo 6.

expresa, en efecto, el ineludible momento de ruptura que es ajeno al uso corriente del término desarrollo. Sólo entonces, en el contexto de ese proceso, una política de desarrollo puede realizarse eficazmente, cobrar sentido y evitar una formulación engañosa.

2. EL HOMBRE, AGENTE DE SU PROPIO DESTINO

Caracterizar la situación de los países pobres como dominados y oprimidos, lleva a hablar de una liberación económica, social, política. Pero está, además, en juego una visión mucho más integral y honda de la existencia humana y de su devenir histórico.

Una profunda y vasta aspiración a la liberación anima hoy la historia humana. Liberación de todo aquello que limita o impide al hombre la realización de sí mismo, de todo aquello que traba el acceso a — o el ejercicio de — su libertad. Una buena prueba de ello está en la toma de conciencia de nuevas y sutiles formas de opresión en el seno de las sociedades industriales avanzadas, que se ofrecen, a menudo, como modelo a los actuales pueblos subdesarrollados. En ellas la subversión no se presenta como una protesta contra la pobreza, sino, más bien, contra la riqueza[18]. El contexto de estos hechos es muy diferente al de los países pobres; habrá que cuidarse de todo tipo de mimetismo, así como de nuevas formas de imperialismo — revolucionario esta vez — de los países ricos, que se consideran el eje de la historia de la humanidad. Ello sólo llevaría a los grupos revolucionarios del tercer mundo a un nuevo engaño sobre su propia realidad y a luchar, por consiguiente, contra molinos de viento.

Pero, reconocido esto, es importante recordar, también, que los países pobres harían mal en no seguir de cerca esos acontecimientos; su destino depende, en parte por lo menos, de lo que suceda al interior de los pueblos dominantes; su propia liberación no puede ser indiferente a la que preconizan minorías crecientes en los países opulentos. Hay, además, valiosas enseñanzas que podrían ser recogidas por los

---

18 A propósito de la rebelión estudiantil de 1968, H. Marcuse decía: "Los estudiantes no se han rebelado contra una sociedad pobre y mal organizada, sino contra una sociedad bastante rica y bastante bien organizada en su lujo y en su despilfarro, aunque el veinticinco por ciento de la población del país vive en la pobreza y en los guetos. La rebelión no está dirigida contra las desgracias que provoca esta sociedad, sino contra sus beneficios. Es un fenómeno nuevo, propio de lo que se llama la sociedad opulenta", citado en J. M. Palmier, *Sur Marcuse*. Paris 1968, 167. En una perspectiva similar P. Ricoeur escribe: "Esta revolución ataca al capitalismo, no solamente porque fracasa en realizar la justicia social, sino también por su éxito en seducir a los hombres para su proyecto inhumano del bienestar cuantitativo… frente a la sociedad del sin sentido, ella intenta dar más importancia a la creación de los bienes, de las ideas, de los valores, que a su consumo": *Réforme et révolution dans l'université*: Esprit (1968) 987.

revolucionarios de los pueblos "periféricos", y llevar, desde ahora, a importantes correctivos en la difícil tarea de construcción de una nueva sociedad.

Lo que está en cuestión, en efecto, tanto en el sur como en el norte, al oeste como al este, en la periferia como en el centro, son las posibilidades de llevar una existencia humana auténtica; una vida libre, de una libertad que es proceso y conquista histórica. De ese proceso y de esa conquista se tiene hoy una conciencia cada vez más aguda, aunque sus raíces se hunden, sin embargo, en el pasado.

Los siglos XV y XVI marcan un hito importante en la comprensión que el hombre tiene de sí mismo. Sus relaciones con la naturaleza varían sustancialmente al surgir la ciencia experimental y la técnica de manipulación que se deduce de ella. En dependencia de este proceso, el hombre abandona la vieja imagen del mundo y de sí mismo. Como dice E. Gilson, en frase muy conocida, "es por su física que envejecen las metafísicas". Más aún, gracias a la ciencia, el hombre da un paso adelante y comienza a percibirse en forma diferente[19]. Por ello la mejor tradición filosófica no es una reflexión de escritorio: es la conciencia refleja y tematizada de la experiencia vivida por el hombre en su relación con la naturaleza y con otros hombres. Pero esta relación se traduce, y al mismo tiempo es modificada por los avances del conocimiento científico y técnico[20].

Descartes, uno de los grandes nombres de la nueva física que sitúa de manera distinta al hombre frente a la naturaleza, coloca la primera piedra de una reflexión filosófica que, al sostener el primado del pensar, de las "ideas claras y distintas", en el conocimiento, pone de relieve los aspectos creadores de la subjetividad humana[21]. Esta

---

19 Sobre la dependencia de la autocomprensión del hombre respecto de la relación hombre-naturaleza, ver E. Schillebeeckx, *La nueva imagen de Dios, la secularización y el futuro del hombre en la tierra*, en *Dios, futuro del hombre*. Sígueme, Salamanca 2 1971, 181-221. Se trata, por lo demás, de una perspectiva subrayada con fuerza por K. Marx.

20 Para que la filosofía nazca o renazca, es necesario que las ciencias sean. Es quizá por eso que la filosofía en sentido estricto no ha comenzado sino con Platón, provocada por la existencia de la matemática griega; fue transformada por Descartes, provocada a su revolución moderna por Kant, bajo el efecto del descubrimiento newtoniano; fue remodelada por Husserl bajo el aguijón de los primeros axiomáticos, etc.": L. Althusser, *Lénine et la philosophie*. Paris 1969, 27. Para una severa crítica sobre los aspectos históricos de las relaciones entre ciencia y filosofía según Althusser, consultar A. Regnier, *Les surprises de l'idéologie*. Heisenberg et Althusser: HS 15 (1970) 247-250.

21 Según J. B. Metz habría que situar a Tomás de Aquino en el punto inicial de la perspectiva antropológica, en oposición a la visión cosmológica del mundo antiguo: cf. *Antropocentrismo cristiano*. Sígueme, Salamanca 1972.

perspectiva se afirma y se sistematiza con la "revolución copernicana" operada por Kant, para quien no son los conceptos los que deben regularse sobre los objetos, sino "los objetos, o, lo que es lo mismo, la *experiencia*, en la que sólo pueden ellos ser conocidos (en tanto que objetos dados) la que se regula sobre esos conceptos". Y es que "nosotros no conocemos *a priori* las cosas, sino lo que nosotros mismos ponemos en ellas"; Kant es consciente de que esto lleva a "un cambio de método en la manera de pensar"[22]. A un conocimiento que, al presentarse como necesariamente crítico de sus propios fundamentos, abandona su ingenuidad y entra en una etapa adulta.

Hegel continúa este enfoque, introduciendo vitalmente y con urgencia el tema de la historia[23]. Su filosofía se presenta en gran parte como una reflexión sobre la Revolución francesa, hecho histórico de enormes repercusiones en el que se proclama el derecho de todo hombre a participar en la conducción de la sociedad a la que pertenece. Para Hegel el hombre es consciente de él mismo "en tanto que es reconocido (por) otra conciencia de sí". Pero este reconocimiento por otra conciencia supone un conflicto inicial, "una lucha por la vida y la muerte", pues es "sólo arriesgando su vida que se conserva la libertad"[24]. El devenir histórico, a través de la dialéctica amo-esclavo (resultado de ese enfrentamiento original), aparecerá entonces como un proceso de génesis de la conciencia y, por consiguiente, de liberación paulatina del hombre[25]. En este proceso — proceso dialéctico — el hombre se construye a sí mismo, alcanza una conciencia real de su propio ser, se libera en la adquisición de una genuina libertad, por medio del trabajo, que transforma el mundo y educa al hombre[26]. Para Hegel "la historia universal es el progreso de la conciencia de la liber-

---

22 *Crítica de la razón pura* I. Madrid 1960, 26-27 (prólogo a la segunda edición).

23 El punto de vista de una filosofía de la historia está ya presente en Kant (orientación hacia el reino de los fines) y aun antes de él. Pero la tematización más sistemática se debe a Hegel. A partir de él la conciencia moderna se presentará como una "conciencia histórica": cf. H. de Lima Vaz, *Cristianismo e conciencia histórica*. São Paulo 1963, 20 (reproducido en una recopilación de artículos del autor: *Ontología e historia*. São Paulo 1968).

24 W Fr Hegel, *La phénoménologie de l'esprit* 1 Paris 1939 (traducción de J Hyppolite), 155 y 159

25 Este aspecto ha sido especialmente subrayado por A Kojève, *Introduction a la lecture de Hegel* Leçons sur la "Phénomenologie" Paris 1947

26 W Fr Hegel, o c, 165 Cf el comentario a ese pasaje de A Kojeve, o c, 28 31 K Marx elogiara, en una obra de juventud, esta intuición hegeliana "La grandeza de la "Fenomenología" es que Hegel concibe la autogeneración del hombre como un proceso que capta la esencia del *trabajo* y concibe el hombre objetivo, verdadero porque real, como resultado de su *propio trabajo*" *Ökonomisch Philosophische Manuskripte*, o c, 574

tad". Más todavía, lo que anima la historia es la difícil conquista de esa libertad, inicialmente apenas vislumbrada, es el paso de la conciencia de la libertad a la libertad real, ya que "es la libertad misma que encierra en ella la infinita necesidad de hacerse consciente — puesto que según su concepto ella es conocimiento de sí — y, por consiguiente, de hacerse real"[27]. El hombre asume así, gradualmente, las riendas de su destino, presagia y se orienta hacia una sociedad en la que se vea libre de toda alienación y servidumbre. Este enfoque dará inicio a una nueva dimensión de la filosofía: la crítica social[28].

Esta línea será ahondada y renovada, en forma muy propia, por K. Marx[29]. Pero esto no se hará sin lo que se ha dado en llamar una "ruptura epistemológica" (noción tomada de G. Bachelard) con el pensamiento anterior. Esta nueva actitud se expresa con nitidez en las famosas *Tesis sobre Feuerbach*, en las que Marx expone concisa pero penetrantemente lo esencial de su enfoque. En ellas, en particular en la primera tesis, Marx se sitúa en forma equidistante tanto del materialismo antiguo como del idealismo, o para decirlo en términos más exactos, presenta su posición como la superación dialéctica de ambos. Del primero conservará la objetividad del mundo exterior, y del segundo la capacidad transformadora del hombre. Conocer para Marx será algo indisolublemente ligado a la transformación del mundo por medio del trabajo. Partiendo de estas primeras intuiciones, Marx irá construyendo un conocimiento científico de la realidad histórica. Analizando la sociedad capitalista en la que se da en concreto la explotación de unos hombres por otros, de una clase social por otra, y señalando las vías de salida hacia una etapa histórica en la que el hombre pueda vivir como tal, Marx forja categorías que permiten la elaboración de una ciencia de la historia[30].

---

27 *La raison dans l'histoire* (traducción de K Papaioannou) Paris 1965 84 85 "La historia universal no es otra cosa que la evolución del concepto de libertad" W Fr Hegel, *Leçons sur la philosophie de l'histoire* (traducción de J Gibelin) Paris 1967, 346

28 Esta cuestión es estudiada desde una perspectiva de historia de las ideas, y de una manera personal, por H Marcuse *Razón y revolución* Hegel y el surgimiento de la teoría social Alianza. Madrid 1971.

29 Con esto no se pretende afirmar que la obra de Marx se reduce a una orquestación socio-económica de la temática hegeliana. Su originalidad es indiscutible, aunque haya divergencias en cuanto a la forma de interpretarla: cf., por ejemplo, las posiciones diferentes de L. Althusser, *La revolución teórica de Marx*. Siglo XXI. México 1968; E. Mandel, *La formation de la pensée économique de Karl Marx*. Paris 1967; K. Kosik, *o. c.*

30 Como se sabe, la perspectiva económica no es ajena a Hegel, sobre todo en sus trabajos de juventud: cf. G. Lukács, *El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista*. Grijalbo, Barcelona 1970. Ver también, J. Hyppolite, *Études sur Marx et Hegel.* Paris 1955. Pero en ningún caso esta parte de su obra alcanza el rigor de los

Tarea abierta, esta ciencia contribuye a que el hombre dé un paso más en la senda del conocimiento crítico, al hacerlo más consciente de los condicionamientos socioeconómicos de sus creaciones ideológicas, y por tanto, más libre y lúcido frente a ellas. Pero, al mismo tiempo le permite — si se deja atrás toda interpretación dogmática y mecanicista de la historia — un mayor dominio y racionalidad de su iniciativa histórica. Iniciativa que debe asegurar el paso del modo de producción capitalista al modo de producción socialista, es decir, que debe orientarse hacia una sociedad en la que dominada la naturaleza, creadas las condiciones de una producción socializada de la riqueza, suprimida la apropiación privada de la plusvalía, establecido el socialismo, el hombre pueda comenzar a vivir libre y humanamente.

Pero el hombre de hoy no aspira sólo a liberarse de aquello que viniendo del exterior, le impide realizarse en tanto que miembro de una clase social, de un país o de una sociedad determinada. Busca, igualmente, una liberación *interior*, en una dimensión individual e íntima. Una liberación en un plano no sólo social, sino también psicológico. Pero libertad interior entendida no como una evasión ideológica del enfrentamiento social, como la interiorización de una situación de servidumbre[31], sino en referencia real al mundo del psiquismo humano tal como se le comprende desde Freud. Un nuevo continente por explorar se ofreció, en efecto, al hombre cuando Freud colocando la represión como elemento central del aparato psíquico del hombre, puso de relieve los condicionamientos inconscientes del comportamiento humano. La represión es el resultado del conflicto entre las pulsiones instintivas y las exigencias culturales y éticas del medio social[32]. Para Freud, las motivaciones inconscientes ejercen un poder

---

trabajos de Marx; más aún, puede decirse que es el aporte de este último el que ha permitido revalorizar este aspecto de las obras de juventud de Hegel.

31 A este tipo de evasión se refería G Politzer en su ensayo polémico sobre la filosofía de Bergson "En una palabra, el esclavo es tanto más libre cuanto más esclavo, es decir, cuanto más interior y profunda es la sumisión No es escapando que el prisionero recobra su libertad, sino transformándose en prisionero voluntario No es predicando la rebelión que se hace propaganda a la libertad sino predicando la sumisión integral La libertad reinará cuando los esclavos no tengan sino alma de esclavos" *Le bergsonisme* Paris 1949, 77

32 La noción de conflicto psíquico aparece esbozada por vez primera, en Freud, en 1892 (J. M. Carcot, *Poliklinische Vorträge* [traducción, introducción y notas de S. Freud] Leipzig und Wien 1892-1893, 137, nota del traductor), y se afirma y dibuja en forma más precisa en los años inmediatamente posteriores. Fue una adquisición capital y definitiva. Las fuerzas en presencia en este enfrentamiento, descritas inicialmente en términos de pulsiones instintivas y representaciones del medio social, serán expresadas, más tarde y después de muchos correctivos, en los enunciados del principio del placer y del principio de la realidad.

tiránico y pueden dar lugar a conductas aberrantes que sólo son controlables si se toma conciencia de esas motivaciones, a través de una lectura apropiada del nuevo lenguaje de significaciones creado por el inconsciente. Hemos encontrado ya anteriormente, desde Hegel, el conflicto como categoría explicativa germinal, y la toma de conciencia como un jalón en la conquista de la libertad, pero aquí aparecen en un proceso psicológico que debe, él también, conducir a una más plena liberación del hombre.

En efecto, las exigencias de una liberación en el plano colectivo e histórico no incluyen siempre, y en la forma debida, la liberación psicológica. Ésta agrega dimensiones que no existen o no están integradas, suficientemente, con la primera[33]. No se trata, sin embargo, de desvincularlas u oponerlas fácilmente.

> Me parece —escribe D. Cooper— que una laguna fundamental de todas las revoluciones pasadas ha sido la disociación entre liberación al nivel de la masa (que es la liberación de intereses de clase en términos económicos y políticos) y la liberación al nivel individual, o de determinados grupos en los cuales el individuo está directamente comprometido. Hablando de revolución, hoy, nuestra reflexión no tendrá significado si no efectuamos una unión entre macro y micro-social, entre *realidad exterior* y *realidad interior*[34].

Además, la alienación y el despojo, así como la lucha misma por la liberación de esa situación, tiene incidencias en el plano personal y psicológico que sería grave descuidar en un proceso por la construcción de una sociedad y un hombre nuevos[35]. Estos aspectos personales, en una perspectiva no intimista sino abarcando todas las dimensiones del hombre, están, también, en causa en el debate actual sobre la mayor participación de todos en la gestión política, incluso en el seno de una sociedad socialista.

En este sentido, es importante el intento de Marcuse, marcado por Hegel y Marx, de traducir las categorías psicoanalíticas en crítica social. Partiendo de un trabajo que el mismo Freud no tenía en

---

33 Cf. al respecto, las observaciones de H. Cox, *Politische Theologie*: ET 29 (1969) 565-571.

34 "Introducción" de la obra colectiva (S. Carmichael, J. Gerassi, P. Sweezy, H. Marcuse, L. Goldmann y otros) *Dialectics of liberation*. London 1968, 9-10.

35 La vida y la obra de F Fanon estuvo consagrada, con generosidad y creatividad, a esta cuestión, cf *Los condenados de la tierra* FCE, México 1963 y *Sociologie d'une révolution* Paris 1959 Ver sobre Fanon, Renate Zahar, *Colonialismo y enajenación* Contribución a la teoría política de Frantz Fanon México 1970

gran estima, *El malestar de una civilización*[36], Marcuse analiza el carácter *sobrerrepresivo* de la sociedad opulenta. Llega así a entrever la posibilidad — negada escépticamente por Freud — de una sociedad no represiva[37]. Sus análisis de la sociedad industrial avanzada — capitalista o socialista — lo llevan a denunciar el surgimiento de una sociedad unidimensional y opresiva[38]. Pero, para lograr esa sociedad no represiva habrá que levantar frente a los valores propugnados por una sociedad que niega al hombre la posibilidad de vivir libremente, lo que Marcuse llama el "gran rechazo":

> El espectro de una revolución que subordina el desarrollo de las fuerzas productivas y los niveles de vida más elevados a los requerimientos para crear la solidaridad del género humano, para abolir la pobreza y la miseria más allá de todas las fronteras y los ámbitos de interés nacionales, para obtener la paz[39].

No se trata, por cierto, de avalar sin más todos y cada uno de los aspectos de este movimiento de ideas. Las ambigüedades, las observaciones críticas por hacer y los puntos por precisar, no faltan. Son muchas las nociones que deben ser repensadas en función de una historia que avanza inexorablemente confirmando y desmintiendo, simultáneamente, las previsiones; en función de una praxis, lugar de verificación de toda teoría; en relación, también, con realidades socioculturales muy distintas a aquellas que les dieron origen. Pero todo esto, más que llevarnos a una actitud de reserva desconfiada frente a estas ideas, nos sugiere una inmensa tarea por emprender. Tarea tanto más urgente cuanto que esas reflexiones son ensayos de expresión de un sentimiento hondamente arraigado — todavía confusamente percibido, pero del que hay una creciente toma de conciencia — en las masas contemporáneas: la aspiración a la liberación. Es más, son muchos los hombres que, más allá de tal o cual matiz o diferencia, han hecho de esa aspiración — en Vietnam o en Brasil, en Nueva York o en Praga — norma de conducta y motivo suficiente de entrega de sus vidas. Es este respaldo el que da validez y vigencia históricas al proceso de ideas cuyos grandes hitos hemos recordado.

Concebir la historia como un proceso de liberación del hombre, es percibir la libertad como conquista histórica; es comprender que

---

36 Cf carta de Freud del 28 de julio de 1929 en S Freud, *Correspondance 1873 1939*, citada en J M Palmier, *Sur Marcuse* Paris 1968, 62

37 Cf *Eros y civilización* Seix Barral, Barcelona 1968

38 Cf *El hombre unidimensional* Mortiz, México 1968

39 Cf. *An Essay on Liberation*. Boston 1969, IX-X.

el paso de una libertad abstracta a una libertad real no se realiza sin lucha — con escollos, posibilidades de extravío y tentaciones de evasión — contra todo lo que oprime al hombre. Esto implica no sólo mejores condiciones de vida, un cambio radical de estructuras, una revolución social, sino mucho más: la creación continua, y siempre inacabada, de una nueva manera de ser hombre, una *revolución cultural permanente*.

En otros términos, lo que está en juego, sobre todo, es una concepción dinámica e histórica del hombre orientado definitiva y creadoramente hacia su futuro, actuando en el presente en función del mañana[40]. Es el hombre que, como dice Teilhard de Chardin, ha tomado en sus manos las riendas de la evolución. La historia, contra toda perspectiva esencialista y fijista, no es el desarrollo de virtualidades pre-existentes en el hombre, sino la conquista de nuevas formas, cualitativamente distintas, de ser hombre; en vista a una realización cada vez más plena y total de sí mismo, solidariamente con toda la colectividad humana.

3. EL TEMA DE LA LIBERACIÓN EN UNA PERSPECTIVA TEOLÓGICA

Esta cuestión será tratada más adelante, en forma más extensa[41]. No obstante, importa intentar aquí una primera aproximación en función de lo que acabamos de recordar.

El término *desarrollo* es de introducción reciente en los textos del magisterio eclesiástico[42]. El tema es tratado por primera vez, salvo una breve alusión de Pío XII[43], por Juan XXIII en la *Mater et magistra*[44]. *Pacem in terris* le dedica atención especial. *Gaudium et spes* le consagra toda una sección, pero de escasa originalidad. Todos esos textos insisten en la urgencia de suprimir las injusticias existentes, y en la necesidad, para ello, de un desarrollo económico orientado al servicio del hombre. Finalmente, *Populorum progressio* hace del desarrollo su tema central, pero, además, lenguaje e ideas se precisan; el adjetivo *integral*, añadido a desarrollo, pone las cosas en un contexto diferente y abre nuevas perspectivas.

---

40 Cf, entre los autores recientes, los estudios inspiradores de E Bloch, *Das Prinzip Hoffnung* Frankfurt 1959 Ver también J Moltmann, *Teología de la esperanza* Sígueme, Salamanca 2 1971. Cf más adelante, capítulo 11

41 Cf capítulo 9

42 En la obra de Y Calvez, *Église et société* Paris 1959, no se encuentra ninguna referencia a esta noción.

43 Cf A Laurentin, *Developpement et salut* Paris 1968, 134 135

44 Y Calvez le destina un capítulo entero del segundo volumen — dedicado a Juan XXIII — de la obra citada anteriormente, publicado cuatro años más tarde

Esas nuevas perspectivas se insinúan ya en la tenue presencia de los temas de la dependencia y de la liberación en el Vaticano II. La constitución *Gaudium et spes* señala a propósito de las naciones pobres que "está aumentando a diario la distancia que las separa de las naciones ricas y la *dependencia* incluso económica que respecto de éstas padecen" (n. 9); y más adelante reconoce que "aunque casi todos los pueblos han alcanzado la independencia, distan mucho de verse libres de excesivas desigualdades y de toda suerte de *inadmisibles dependencias*" (n. 85).

Estas comprobaciones deben conducir a vislumbrar la necesidad de sacudirse de esa dependencia, de liberarse de ella. La misma *Gaudium et spes* al hablar, en dos ocasiones, de liberación, lamenta que se la vea exclusivamente como el fruto del esfuerzo humano:

> Otros esperan del solo esfuerzo humano la verdadera y plena *liberación* de la humanidad y abrigan el convencimiento de que el futuro reino del hombre sobre la tierra saciará plenamente todos sus deseos (n. 10);

o que se la reduzca a un horizonte puramente económico y social:

> Entre las formas del ateísmo moderno debe mencionarse la que pone la *liberación del hombre*, principalmente en su liberación económica y social (n. 20)[45].

Estos asertos suponen, en negativo, que la liberación debe ser puesta en un contexto más amplio: lo que es criticado es una visión estrecha. Queda, por consiguiente, la posibilidad de una liberación "verdadera y plena".

Desgraciadamente, esta perspectiva más vasta no es explicitada. Encontramos, sin embargo, algunos elementos de ella en los textos en que la *Gaudium et spes* constata el nacimiento de "un nuevo humanismo, en el que el hombre queda definido principalmente por la responsabilidad hacia sus hermanos y ante la historia" (n. 55). Esto lleva a pensar en hombres que sean artífices de la historia, "hombres nuevos y… creadores de una nueva humanidad" (n. 30); en hombres movidos por el deseo de construir una sociedad realmente nueva. En efecto, el texto conciliar comprueba que, bajo las reivindicaciones económicas y políticas "se oculta una aspiración más profunda y universal: las personas y los grupos sociales están sedientos de una vida plena y de una vida libre, digna del hombre, poniendo a su servicio las inmensas posibilidades que les ofrece el mundo actual" (n. 9).

---

45 En los textos que acabamos de citar, los subrayados son nuestros.

Pero, en verdad, todo esto no es sino un ligero toque. Es un hecho — anotado muchas veces — que la *Gaudium et spes* hace, en general, una descripción más bien irónica de la situación de la humanidad, lima las aristas, suaviza los ángulos, evita los aspectos más conflictuales, rehúye las formas más agudas de los enfrentamientos entre clases sociales y entre países.

La encíclica *Populorum progressio* da un paso más. En un texto algo aislado habla con claridad de "construir un mundo en el que todo hombre, sin excepción de raza, de religión, de nacionalidad, pueda vivir una vida plenamente humana, *liberada* de las servidumbres que le vienen de otros hombres y de una naturaleza insuficientemente dominada" (n. 47)[46]. Es una lástima, no obstante, que esta idea no haya sido explicitada más ampliamente en la encíclica. A este respecto, *Populorum progressio* es un texto de transición. En efecto, aunque denuncia con energía el "imperialismo internacional del dinero", y una "injusticia que clama al cielo", así como una separación creciente entre países ricos y países pobres, se dirige, en última instancia, a los grandes de este mundo para que tengan a bien realizar los cambios necesarios[47]. Adoptar resueltamente el lenguaje de la liberación, que esboza la misma encíclica, habría permitido dirigirse de modo más decidido y directo a los oprimidos para que rompan con su situación actual y tomen las riendas de su destino[48].

---

46 Dos años antes, en una intervención de menor trascendencia se encuentra un interesante texto de Pablo VI a propósito de las consecuencias del progreso técnico sobre las formas del trabajo, decía "No se previó que la nueva forma de trabajo despertaría en el trabajador la conciencia de su *alienación,* es decir, la conciencia de no trabajar más para otros, con instrumentos pertenecientes no a él sino a otros, no solo sino con otros ¿No se pensó que nacería en él la sed de una *liberación* económica y social, que no le permitiría apreciar la redención moral y espiritual que le ofrecía la fe en Cristo?" Alocución del 1 de mayo de 1965, en L Osservatore Romano (3 de mayo de 1965), los subrayados son nuestros

47 Cf los análisis de R Dumont, "*Populorum progressio" un pas en avant, trop timide* Esprit 6 (1967) 1092 1096, Raymundo Ozanam da Andrade, *Populorum progressio neocapitalismo ou revoluçâo* PT 4 (1967) 209 221, F Perroux, *"Populorum progressio", la encíclica de la resurrección,* en *La iglesia en el mundo de hoy* III Taurus, Madrid 1970. 243 256 H Chaigne, *Force et faiblesse de l'encyclique* FM 46 47 (1967), que propone "radicalizar la encíclica".

48 Con esto no pretendemos negar los valores de la *Populorum progressio*, muy bien puestos en relieve, por ejemplo, en R Cetrulo *"Populorum progressio" de la "animación" de la sociedad al análisis de situación* Víspera (Montevideo) 3 (1967) 5 10 El autor hace notar, con perspicacia, el cambio de estilo y perspectiva en relación con encíclicas anteriores Sobre el avance que la encíclica ha significado en cuanto a la doctrina sobre la propiedad de los medios de producción, cf *Comentarios de Cuadernos para el Diálogo a la "Populorum progressio"* Madrid 1967, en particular las observaciones de J Ruiz-Gimenez (16 20) y E Cierco (31 49) Cf también, el sugestivo

El tema de la liberación aparece más francamente tratado en el *Mensaje de los obispos del tercer mundo,* publicado como respuesta, precisamente, al llamamiento de la *Populorum progressio*[49]. Y se encuentra con frecuencia, hasta casi constituir la síntesis de su mensaje, en un texto de mayor importancia que el anterior, desde el punto de vista de su autoridad doctrinal: los documentos de la II Conferencia general del episcopado latinoamericano, celebrada en Medellín en 1968[50]. La perspectiva ha cambiado. En estos textos ya no se ve la situación a partir de los países centrales y se empieza, más bien, a adoptar el punto de vista de los pueblos periféricos, a asumir desde dentro sus angustias y sus aspiraciones.

Surgida de un hondo movimiento histórico, esta aspiración a la liberación comienza a ser acogida en la comunidad cristiana como un signo de los tiempos. Como un llamado a un compromiso y a una interpretación. El mensaje bíblico, que presenta la obra de Cristo como una liberación, nos proporciona el marco de esa interpretación. La teología parecería haber eludido durante mucho tiempo una reflexión sobre el carácter conflictual de la historia humana, sobre el enfrentamiento entre hombres, clases sociales y países. Pablo nos recuerda constantemente, sin embargo, la entraña pascual de la existencia cristiana y de toda vida humana: el paso del hombre viejo al hombre nuevo, del pecado a la gracia, de la esclavitud a la libertad.

"Cristo nos ha liberado para que gocemos de libertad" (Gál 5,1), nos dice Pablo. Liberación del pecado, en tanto que éste representa un repliegue egoísta sobre sí mismo. Pecar es, en efecto, negarse a amar a los demás y, por consiguiente, al Señor mismo. El pecado, ruptura de amistad con Dios y con los otros, es, para la Biblia, la causa última de la miseria, de la injusticia, de la opresión en que viven los hombres. Decir que es la causa última, no significa, de ningún modo, negar las razones estructurales y los condicionamientos objetivos a esas situaciones; pero sí subraya que las cosas no suceden al acaso, que detrás de una estructura injusta hay una voluntad personal, o colectiva, responsable, una voluntad de rechazo de Dios y de los demás. Quiere recordar, también, que una transformación social, por radical que sea, no trae automáticamente la supresión de todos los males.

---

y acogedor comentario del marxista italiano L Lombardo Radice, *Socialismo e liberta* Roma 1968, 136 148 Pablo VI ha retomado estos temas en su reciente carta *Octogesima adveniens*, al afirmar que "hoy los hombres aspiran a *liberarse* de la necesidad y de la dependencia" (n 45) El subrayado es nuestro

49 Reproducido, entre otros, en *Signos de renovación*. Lima 1968, 19-29.

50 Posteriormente estudiaremos más de cerca estos textos, cf. capítulo 7.

Pero Pablo no sólo afirma que Cristo nos liberó, sino que nos dice que lo hizo para que fuésemos libres. ¿Libres para qué? Libres para amar.

> En el lenguaje de la Biblia — escribe Bonhoeffer — la libertad no es algo que el hombre tiene para él mismo, sino algo que está en función de los demás… no es una posesión, una presencia, un objeto… sino una relación y nada más. En verdad, la libertad es una relación entre dos personas, ser libre significa "ser libre para el otro"; ya que el otro me liga a él. Sólo en relación con otro, yo soy libre[51].

La libertad a la que somos llamados, supone la salida de uno mismo, la quiebra de nuestro egoísmo y de toda estructura que nos mantenga en él; se basa en la abertura a los otros. La plenitud de la liberación —don gratuito de Cristo— es la comunión con Dios y con los demás hombres.

* * *

Podemos distinguir, resumiendo lo que llevamos dicho, tres niveles de significación, que se interpenetran recíprocamente, del término liberación. Tres aproximaciones al proceso así calificado.

1. Liberación expresa, en primer lugar, las aspiraciones de las clases sociales y pueblos oprimidos, y subraya el aspecto conflictual del proceso económico, social y político que los opone a las clases opresoras y pueblos opulentos. Frente a esto, el término desarrollo y, sobre todo, la política llamada desarrollista, parecen algo asépticos y, por consiguiente, falseando una realidad trágica y conflictual. La cuestión del desarrollo encuentra, en efecto, su verdadero lugar en la perspectiva, más global, más honda y más radical, de la liberación; sólo en ese marco, el desarrollo adquiere su verdadero sentido y halla posibilidades de plasmación.
2. Más en profundidad, concebir la historia como un proceso de liberación del hombre, en el que éste va asumiendo conscientemente su propio destino, coloca en un contexto dinámico y ensancha el horizonte de los cambios sociales que se desean.

---

51 *Creation and Fall*. New York 3 1966, 37. Pablo VI señala sugestivamente que la libertad "se desarrolla en su libertad más profunda: comprometerse y afanarse en la realización de solidaridades activas y vividas", y añade: "el hombre encuentra una verdadera libertad, renovada en la muerte y resurrección del Señor, abandonándose a Dios que lo libera": *Octogesima adveniens*, n. 47.

Situados en esta perspectiva aparece como una exigencia del despliegue de todas las dimensiones del hombre. De un hombre que se va haciendo a lo largo de su existencia y de la historia. La conquista paulatina de una libertad real y creadora lleva a una revolución cultural permanente, a la construcción de un hombre nuevo, hacia una sociedad cualitativamente diferente. Esta visión permite pues una mejor comprensión de lo que está, en verdad, en juego en nuestra época.

3. Finalmente, el término desarrollo limita y obnubila un poco la problemática teológica que se halla presente en el proceso así designado[52]. Por el contrario, hablar de liberación permite otro tipo de aproximación que nos conduce a las fuentes bíblicas que inspiran la presencia y el actuar del hombre en la historia. En la Biblia, Cristo nos es presentado como aportándonos la liberación. Cristo salvador libera al hombre del pecado, raíz última de toda ruptura de amistad, de toda injusticia y opresión, y lo hace auténticamente libre, es decir, vivir en comunión con él, fundamento de toda fraternidad humana.

No se trata, sin embargo, de tres procesos paralelos o que se suceden cronológicamente; estamos ante tres niveles de significación de un proceso único y complejo que encuentra su sentido profundo y su plena realización en la obra salvadora de Cristo. Niveles de significación que, por lo tanto, se implican mutuamente. Una visión cabal de la cuestión supone que no se les separe. Se evitará así caer, sea en posiciones *idealistas* o *espiritualistas* que no son sino formas de evadir una realidad cruda y exigente; sea en análisis carentes de profundidad y, por lo tanto, en comportamientos de eficacia a corto plazo, so pretexto de atender a las urgencias del presente[53].

---

52 Cf. R. Laurentin, *Développement et salut*, 83; ver también 53.

53 Una vieja comparación de Agustín de Hipona nos pone, inesperadamente y a su manera, en la pista de la estrecha relación de esos diferentes niveles de significación del término liberación· el alma dominada por el pecado se asemeja, para él, a un país dominado por una fuerza enemiga extranjera. Cf. *In Ps 9*, F, citado por Y. M. Congar, *Christianisme et libération de l'home* MO 265 (1969) 3.

Guillermo Rochabrún

APUNTES PARA LA COMPRENSIÓN DEL CAPITALISMO EN EL PERÚ[1]

DESDE LA DÉCADA ANTERIOR las preocupaciones sociohistóricas en América Latina están marcadas por una problemática de rancia tradición política: la "caracterización" de la llamada sociedad latinoamericana. Tampoco en este campo el Perú ha sido una excepción. El tema encuentra sus raíces en los comienzos del marxismo en nuestro continente, al calor de intensas luchas de clase que estaban en plena formación, y de las vicisitudes de la Tercera Internacional.

La discusión se reanuda en la última década, pero al interior de una atmósfera híbrida, que iba desde la "teoría de la dependencia" tal como se originó en burocracias internacionales, como la Comisión Económica para América Latina (CEPAL) y el Instituto Latinoamericano y del Caribe de Planificación Económica y Social (ILPES), hasta

* Rochabrún, Guillermo 2007 "Apuntes para la comprensión del capitalismo en el Perú" (1978) en Batallas por la teoría. En torno a Marx y el Perú (Lima: Instituto de Estudios Peruanos).

1 Revisión en 1978 del trabajo que con el mismo título fue publicado en *Análisis, cuadernos de investigación*, 1977, Nº 1, pp. 3-24 (salvo unos pocos cambios formales esta versión se mantiene tal cual al haber vuelto a escribir íntegramente el texto el 25/26 de septiembre de 2004).

los planteamientos teóricos de partidos políticos marxistas de nuevo cuño, atravesando el ámbito universitario.[2]

El largo debate y las limitadas conclusiones que ofrece nos lleva a preguntarnos para qué caracterizar, qué tipo de conocimiento supone una caracterización, qué se piensa que ella posibilita. Responder estas preguntas exigiría de por sí un estudio del que no disponemos, pero es factible adelantar algunas reflexiones críticas sobre lo que en general las caracterizaciones vienen siendo.

1. En sus términos más inmediatos, las caracterizaciones consisten en el encuadramiento de la realidad en arquetipos "clásicos" (capitalismo, feudalismo), con variantes que gramaticalmente se expresan mediante prefijos —"semi"(feudal), "neo"(feudalismo), "sub"(capitalismo), "sobre"(explotación), etc.— que buscan dar cuenta de una especificidad estructural. La imagen se convierte en un arquetipo. Generalmente la manera cómo se ha llegado a él anula la fuerza teórica esencial del marxismo: el razonamiento crítico de una realidad viva, práctica, y por el contrario resume una descripción estática.

   Una caracterización hecha en esta metodología mostrará descriptivamente un conjunto de rasgos empíricos, pero dejará de lado la historia de la sociedad en cuestión; es decir, cómo se mueve, cuál es su "lógica", por qué es así. Asumamos por ejemplo que la sociedad peruana sea capitalista, o como suele decirse, "predominantemente capitalista". ¿Cuál es el contenido de ese ser o de ese predominio?, ¿qué conocimiento concreto —histórico— queda resumido por dicho término?

   Las insuficiencias que habitualmente se encuentran llevan a suponer que el capitalismo —por ejemplo en el Perú— es básicamente similar al capitalismo originario, y que en todo caso el impacto del imperialismo provoca "deformaciones", o en su defecto se asume que no tiene lógica propia y que su curso histórico se explica por los cambios en las metrópolis.[3]

---

2 Mientras que —por citar un caso— las discusiones en la Unión Soviética sobre el carácter de la sociedad china a mediados de los años veinte, estuvieron al interior de los debates sobre la revolución de 1925-1927, las polémicas de esta última década en América Latina vienen teniendo un carácter más bien académico, no precisamente por la ausencia de situaciones revolucionarias. Pero de facto el debate ha seguido un curso relativamente más autónomo frente a ellas.

3 Sobre el primer camino véase de Rodrigo Montoya: *A propósito del carácter predominantemente capitalista de la economía peruana actual*. Ediciones Teoría y Realidad, Lima, 1970, cap. III. Ahí presenta una rígida descripción del capitalismo

2. Con la mayor frecuencia las caracterizaciones se han venido haciendo a partir de rasgos aislados, que por ello devienen en abstractos; es decir, abstraídos de la totalidad y por tanto sin haber sido objeto de una reflexión crítica. Por ejemplo, a menudo se da por sentado la existencia del capitalismo debido a la existencia de capitales, o al confundir las relaciones de producción —que sólo se pueden concebir a nivel de una totalidad histórica— con relaciones de trabajo al interior de unidades productivas, o al reducir las relaciones de producción capitalistas al pago en salario.[4]
3. Por otro lado, los intentos de caracterización asumen la apariencia de superar el nivel de rasgos aislados al determinar los modos de producción dominantes y subordinados. Generalmente aquí se encuentra la médula, cuando no el íntegro de las caracterizaciones. En las ciencias sociales de América Latina existe una vasta literatura muy reciente sobre dicho tema, el cual se constituyó como el "aporte" más destacado de la discusión marxista en los últimos años. Sin embargo, la problemática de los modos de producción presenta dificultades serias, algunas de las más importantes son las siguientes:

    a. En primer lugar, el problema de las "definiciones". ¿Qué "es" un modo de producción? Aquí campea un acendrado nominalismo intelectualista.[5] El investigador "siente" que

---

"en general" para luego repasar resultados estadísticos del capitalismo en el Perú, sin haber señalado su especificidad. Sin embargo luego dice, muy pertinentemente: "Pero Estados Unidos es también capitalista. Francia es también capitalista. Argentina es también un país capitalista y, sin embargo, el Perú no es igual a estos países. El tipo de capitalismo que existe en el Perú es de un capitalismo dominado […] No se trata de un capitalismo 'deformado' o 'atrasado', porque pensar así significa aceptar, antimarxistamente, que el capitalismo en el Perú debe seguir en su desarrollo el modelo y la velocidad del capitalismo clásico europeo-yanqui", p. 32. No obstante las imprecisiones de la expresión, es una formulación mucho más adecuada que la del resto de la obra. El segundo camino lo ilustra Mario Arrubla, cuando dice: "No existe una historia nacional […] nuestros países han vivido pasivamente la conformación de sus estructuras sociales por fuerzas que operan primordialmente desde el exterior, que han sufrido sus cambios sociales más bien que promoverlos ellos mismos […]". Estudios sobre el subdesarrollo colombiano. Libros de Bolsillo de la Carreta, Bogotá, 1974, p. 77. Al margen de lo extremo de su formulación, es muy importante el criterio enunciado de en qué medida las clases, en especial las clases dominantes, han sido capaces de modificar sus bases materiales en el desarrollo del capitalismo.

4 Rodrigo Montoya, *op. cit*., caps. IV-VI, donde distintas formas de trabajo en haciendas y parcelas son denominadas "modos de producción".

5 *Cfr.* por ejemplo y sobre todo las contribuciones de Cesare Luporini y Emilio

necesita ese concepto y procede a definirlo. Pero a la vez no hay criterios marxistas para la "definición de conceptos"; de ahí que pueda obtenerse tantas definiciones como se quiera, todas ellas criticables desde el punto de vista de las otras. Y sobre una definición construida de manera arbitraria es poco relevante si el investigador en su trabajo concreto se ajusta o no a ella.[6]

b. La noción de "modo de producción" supone una totalidad; es decir que para ser "aplicada", la realidad histórica a la que el concepto se dirige debe ser ella misma una totalidad. Sin embargo, su empleo es muy anárquico, pues se le utiliza para designar realidades limitadas que además son de muy distinto calibre entre sí.[7] Esta falta de rigor en su empleo pone de manifiesto una vez más el carácter nominalista que envuelve a esta problemática; de ahí que por sí misma no garantice la consecución de un enfoque totalizador.

c. Esta metodología ha ido en desmedro de los fenómenos específicamente referidos a las clases sociales, sea por terminar soslayándose, o por quedar encuadrados *a través* del nivel del "modo de producción". Las clases sociales han tendido a ser *deducidas* de éste, al cual el análisis considera previo: "si el modo de producción predominante es […], entonces la 'contradicción principal' será entre la clase […] y la clase […]" Pero de esta manera el análisis no avanza del primer nivel al segundo —del modo de producción a las clases sociales—,

---

Sereni en el volumen *El concepto de "formación económico-social"*, en *Cuadernos de pasado y presente*, Nº 39, Córdoba, 1973.

6 Es el caso de Ernesto Laclau, quien luego de criticar a Andró G. Frank con bastante rigurosidad, procede a definir "modo de producción" a partir de cuatro rasgos cuyas interconexiones reclama como necesarias, para superar el riesgo de enunciar "factores" aislados. Sin embargo, acto seguido pasa a definir el "modo de producción feudal" mediante sólo tres rasgos, y de los cuales únicamente dos responden a su definición previa. Véase "Feudalismo y capitalismo en América Latina", en Carlos Assadourian, ed.: *Modos de producción en América Latina. Cuadernos de pasado y presente*, Nº 40, Córdoba, 1973; pp. 38-29.

7 A los casos ya presentes en Montoya puede agregarse el de Eduardo Fioravanti en *Latifundismo y sindicalismo agrario en el Perú*. IEP, Lima, 1974. Luego de historiar y hacer algunos desarrollos teóricos sobre las haciendas y la sociedad rural en el Cusco, Fioravanti procede a explicar el movimiento campesino de La Convención por una "contradicción entre fuerzas productivas y relaciones de producción" que habría estado presente en el valle. No solo ello no se desprende en lo absoluto de su análisis, sino que al "aplicar" esa contradicción dentro de un ámbito tan limitado llevaría a pensar que también en él sería posible el socialismo… Es innecesario señalar el empobrecimiento nominalista que ahí se produce en nociones tan complejas.

> sino que por el contrario comprime a éstas al nivel inferior. De ahí que no sea de extrañar el esquematismo imperante en las caracterizaciones habituales de la estructura de clases y en el planteamiento de su dinámica.[8] Huelga decir que la historia específica de la sociedad en cuestión debe quedar fuera del *razonamiento* —si bien permanecerá al nivel del dato—, para que éste tenga que ser el resultado necesario.

¿Cómo trazar un camino que sortee o encuentre solución a estas dificultades en el estudio de la sociedad peruana?, ¿cómo "caracterizar" sin caer en arquetipos o estereotipos?

CAPITAL Y CAPITALISMO. DESARROLLO CAPITALISTA Y SOCIEDAD CAPITALISTA

El conocimiento real y no sólo aparente de un campo de fenómenos históricos, supone y exige una teoría. A nuestro entender la única perspectiva que posibilita una teoría relevante de la sociedad peruana —es decir, que no sea gratuita desde el punto de vista de la realidad misma— está en *El capital*.

Concebimos la dimensión teórica de esta obra como un *razonamiento crítico* sobre la historia, que se manifiesta en que no hay afirmaciones teóricas que no estén rigurosamente fundamentadas, o referencias históricas ociosas. *El capital* es la expresión abstracta —en el pensamiento— de un *movimiento histórico*, y por lo tanto ella no puede menos que arrastrar consigo a la historia misma. A diferencia de la temática de los modos de producción y la determinación mecánica de las clases a partir de ellas, en esta obra encontramos una *historia ra-*

---

8 Roger Bartra ha señalado la relación que habría en Marx entre modos de producción y clases sociales: "La teoría marxista de los modos de producción es justamente una teoría de las clases sociales" (véase "Sobre la articulación de los modos de producción en América Latina", en *Historia y sociedad*, Nº 5, México, 1975). Estamos relativamente de acuerdo con esta afirmación. Por una parte esa relación se encuentra en *El capital*; toda esta obra es una teoría de las clases en la sociedad capitalista. Pero la noción de "modo de producción" no existe en Marx como concepto general que pudiera aplicarse a cualquier forma social; más aún, pensamos que en rigor sólo tiene plena validez en el capitalismo, puesto que es el *tipo* de división del trabajo existente en él lo que lleva a identificar una "instancia económica" como esfera fundamentalmente autónoma, en apariencia. Pero no puede ser un postulado para cualquier otro caso. De ahí que, al final de su artículo Bartra termine definiendo al campesino mexicano diciendo que en él se encuentran fusionados el capitalista y el trabajador. Las categorías propias del capitalismo terminan imponiéndose a toda realidad no capitalista. Sobre una discusión a propósito de estas "instancias" y el significado de "lo económico" véase nuestro trabajo *"El capital", crítica de la autonomía relativa*. PUCP, Programa Académico de Ciencias Sociales. Lima, 1976, cap. IV (mimeo).

zonada, según la acertada expresión de Schumpeter. En consecuencia, desde el ángulo del método lo que es importante es la relación a establecer —y restablecer— entre teoría e historia, antes que los "conceptos" bajo formas estereotipadas. Las categorías teóricas se definirán y redefinirán en la medida en que esa relación sea lograda.

Ahora bien, en *El capital* encontramos varios niveles de comprensión del capitalismo, o mejor, distintos ángulos de visión de un mismo objeto totalizador: *el capitalismo autocentrado*[9] o capitalismo originario, centro de gravedad del fenómeno capitalista mundial. La distinción entre esos niveles es importante en razón de las dificultades mencionadas.

1. El capitalismo es una *forma de producción* caracterizada por el plusvalor comprendido en la producción de mercancías, y en su transformación en capital (acumulación). Su formulación teórica básica es la teoría del valor-trabajo, de la cual se derivan teorías sobre aspectos más específicos, como renta, crédito, etc., pero que no poseen independencia alguna frente al eje central. La producción de plusvalor y su reproducción entrañan contradicciones, que caracterizan a esta forma de producción y su movimiento en la lucha de clases.
2. El capitalismo es una *forma de sociedad.* Mientras que el primer sentido nos remite a lo que aparentemente sería una "instancia económica", éste conduce a la sociedad en su conjunto como totalidad histórica que se hace inteligible —que se encuentra estructurada— por las relaciones de valor, la valorización y la acumulación de capital. Al respecto *El capital* muestra las implicancias sociales de la producción capitalista en campos tales como el Estado, la investigación técnica y científica, la familia y la educación.[10] Es de lamentar que toda esta dimensión sea por lo general olvidada.
3. El capitalismo es un *período histórico*. Habitualmente en las discusiones sobre modos de producción el capitalismo se concibe como el resultado de una fórmula abstracta, el producto de la combinación de ciertos factores: la presencia de dinero, la concentración de la tierra, la fuerza de trabajo libre. Factores susceptibles de combinarse "n" veces, dando siempre el mismo

9 Hemos tomado esta expresión del libro de Samir Amin, *Le Developpement Inégal*, Minuit, París, 1973.

10 Véase, por ejemplo, "Maquinaria y gran industria". Tomo I, en Karl Marx, *El capital*, Siglo XXI, México, 1975.

> resultado.[11] Por el contrario, y esto nos parece indispensable para comprender los niveles previos, el capitalismo es un período único, es una etapa histórica que se singulariza al fundar una historia universal. Por ejemplo, es a este nivel que se puede ubicar con propiedad el fenómeno colonial, y el fenómeno del imperialismo.

Los tres son niveles de comprensión de un mismo objeto totalizador, del que cada nuevo nivel permite una comprensión más lograda: presupone el anterior, y los tres suponen la existencia histórica del capitalismo. Éste, en consecuencia, no tiene que ser "inventado" por la teoría, como tantas veces parece tener que ocurrir cuando se siente la necesidad de definirlo, para ver si existe en tal o cual caso determinado.

Al interior de estos niveles, *el capital* —en singular— puede cobrar un sentido concreto al encontrarse inmerso en una totalidad.[12] Decimos esto porque con la mayor frecuencia un conjunto de capitales individuales es elevado en el análisis al rango de capitalismo.

UN CAPITALISMO SUBDETERMINADO

Presentamos un conjunto de notas sumamente provisionales a modo de aproximación al planteamiento riguroso de problemas históricos que el capitalismo ha venido generando en este país.

El término "capitalismo subdeterminado" quiere plantear una *perspectiva*, no una definición. Busca proponer un proceso de conocimiento que (re-)construya las determinaciones —es decir, las condiciones objetivas— a través de las que una sociedad va construyendo su historia. Dicha perspectiva se resume en la conocida "fórmula" de Marx, "lo concreto es concreto porque es la síntesis de múltiples

---

11 Véase la carta de Marx a la revista *Anales de la patria* de septiembre de 1877. En ella Marx expone cómo la expropiación de los pequeños propietarios de la tierra en la Roma antigua en apariencia se anticipaba en todos sus aspectos a lo que sería la acumulación originaria en los albores del capitalismo. Sin embargo el resultado fue completamente distinto. "He ahí pues, dos clases de acontecimientos que, aun presentando palmaria analogía, se desarrollan en diferentes medios históricos por separado y conducen, por tanto, a resultados completamente distintos. Estudiando cada uno de estos procesos históricos por separado y comparándolos luego entre sí, encontraremos fácilmente la clave para explicar estos fenómenos, resultado que jamás lograríamos, en cambio, con la clave universal de una teoría general de filosofía de la historia, cuya mayor ventaja reside precisamente en el hecho de ser una teoría suprahistórica".

12 Román Rosdolsky precisa este importante aspecto de la metodología de Marx. Véase su artículo "La signification du *Capital* pour la recherche marxiste contemporaine", en Victor Fay (ed.) *En Partant du "Capital"*, Éditions Anthropos, París, 1968. Hay edición castellana.

determinaciones".[13] Frente a nociones tales como "dependencia", "subdesarrollo", "semifeudal", "predominancia capitalista", "subcapitalista", etc., buscamos una expresión que lleve en sí la marca del razonamiento por el cual la realidad va siendo develada. La dificultad con los términos anteriores a este respecto es que buscan expresar en sí mismos un contenido previo, predeterminado; pero que a la vez es un contenido exterior al procedimiento por el cual se obtiene. Qué método se emplea para llegar a hablar de "dependencia", "subdesarrollo", etc., es casi una pregunta sin sentido, porque no hay un método inherente a estos significados. En otras palabras, el método permanece indeterminado.

Por el contrario, si hablamos de las determinaciones estamos automáticamente en el "círculo" concreto-abstracto-concreto que Marx pone en acción especialmente en *El capital* y los *Grundrisse*. Este círculo nos sitúa a) en el terreno de los hechos tal como se presentan empíricamente; b) en el curso de la abstracción; y c) en la búsqueda mediante ella de las conexiones internas entre los hechos.

La idea central de estas notas es que la historia del país en el siglo XX atestigua una emergencia y desarrollo de las determinaciones capitalistas, pero bajo una forma parcial, incompleta en sus distintas manifestaciones. Cada determinación está presente, por lo general a través de fenómenos superficiales y fragmentarios que dan la impresión de una existencia plena de las mismas. Si en el capitalismo originario cada determinación posee una fuerza totalizadora que la suelda unitariamente con todas las demás, en el capitalismo subdeterminado encontramos que esas determinaciones no reconstruyen la misma organicidad. Conducen a *otra* organicidad. El curso histórico de este siglo muestra un desarrollo de estas determinaciones, su sedimentación progresiva, pero sin que la meta sea ni pueda ser la imagen de los países de desarrollo originario en alguna etapa de su propia evolución.[14]

---

13 Karl Marx, *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política* ("Grundrisse"), Vol. I, Siglo XXI, Buenos Aires, 1971, p. 21.

14 Al respecto la frase del "Prólogo" a la primera edición de *El capital*, "El país industrialmente más desarrollado no hace sino mostrar al menos desarrollado la imagen de su propio futuro" no posee ninguna connotación determinista ni negadora de la especificidad de los países hoy llamados "dependientes", como ha sido tantas veces dicho, incluso por investigadores originales como Franz Hinkelammert (véase su obra *Dialéctica del desarrollo desigual*, Amorrortu, Buenos Aires, 1974, pp. 12 y 88). Por un lado el contexto de la frase muestra sin lugar a dudas que Marx estaba pensando en los países europeos, y específicamente en Alemania. Lo corrobora su correspondencia con los populistas rusos, especialmente la carta a Vera Zasúlich del 8 de marzo de 1881 y los borradores de respuesta a la misma (*cfr.* Marx-Engels. *Escritos sobre Rusia. II. El porvenir de la comuna rusa. Cuadernos de pasado y presente*, Nº 90, México, 1980). En segundo lugar, Marx nunca pensó en la situación específica

Hay dos direcciones básicas en las que hay que plasmar la "subdeterminación" como línea de análisis:[15] la interpenetración entre capitalismo y formas de producción de autosubsistencia o situadas entre ambas —en especial el latifundio—, y la presencia del fenómeno imperialista.

ALGUNAS PROPOSICIONES COMÚNMENTE ACEPTADAS

MERCADO REDUCIDO

1. En el Perú el capitalismo no se expande porque hay un mercado estrecho.
   1.1. El mercado reducido se debe a la existencia de sectores "precapitalistas" que perciben muy bajos ingresos.
   2.2. En consecuencia, estos sectores son los que *traban* la expansión del capitalismo en el país.
2. Estos sectores van siendo progresivamente erradicados por la expansión capitalista.
3. El capitalismo se expandirá en la medida en que ellos vayan desapareciendo.

---

de América Latina. Finalmente, estas afirmaciones aparentemente deterministas deben verse en función de la relación que Marx establecía con el calibre histórico de las realidades a las que sus textos se refieren en cada caso. Aquí es muy pertinente el tercer nivel de nuestra concepción del capitalismo, como período histórico, y su relación dialéctica con el segundo. Véase la nota siguiente.

15 Podríamos decir que toda sociedad siempre se encuentra "plenamente determinada" con respecto a sí misma: ella es "lo que es", o dicho dialécticamente, es lo que va deviniendo. En un sentido muy claro la noción de "subdeterminado" supone comparar el capitalismo de un país dependiente con el capitalismo "plenamente determinado". Pero la comparación no se realiza a través de un arquetipo; es un recurso heurístico para desarrollar un razonamiento sobre la historia. La diferencia con los tipos ideales es manifiesta desde todo punto de vista, pero puede condensarse en lo siguiente: 1) Nuestro "punto de comparación", la teoría marxista del capitalismo, no ha sido construida arbitrariamente a partir de hechos tomados en su apariencia empírica, ni mediante método "comprensivo" alguno (el *Verstehen* de Max Weber); 2) La relación entre dicho punto de comparación y la sociedad peruana es histórica, real; no es hecha por el investigador. Es decir, el capitalismo en el Perú es parte del fenómeno capitalista mundial. Aquí se diluyen los aspectos estrictamente comparativos, pues la comparación supone dos objetos autónomos, lo cual no ocurre cuando se "compara" la parte con el todo. Se trata, muy de otro modo, de hurgar la prolongación y el desenvolvimiento del capitalismo como fenómeno histórico-universal, en el Perú.

ECONOMÍA DE EXPORTACIÓN

4. El Perú es una "economía de exportación".
   4.1. El carácter exportador de la economía peruana ha frenado las posibilidades de un desarrollo capitalista interno (y nacional).
5. La penetración imperialista desarrolló la exportación en perjuicio de ese desarrollo capitalista.
   5.1. Por lo tanto, el imperialismo es responsable de la *limitada expansión* del capitalismo en el país.

IMPERIALISMO

6. El capitalismo que existe en el país se debe fundamentalmente a la presencia imperialista; lo que más se ha expandido es lo atribuible al imperialismo.
   6.1. El imperialismo, *lejos de frenar* el desarrollo capitalista, lo ha impulsado.
7. El imperialismo —y con él, el capitalismo— se beneficia de la existencia de formas de producción "precapitalistas", pues abaratan el costo de reproducción de la fuerza de trabajo.
   7.1. En consecuencia, el "precapitalismo" contribuye a que el desarrollo capitalista en el país sea más acelerado.

Estos tres bloques de proposiciones constituyen un lugar común en el clima actual de la interpretación del capitalismo en el país y en general con referencia a América Latina. Como es evidente, no todas estas ideas son congruentes entre sí; algunas inclusive se contradicen de manera directa, no obstante lo cual se las puede encontrar a veces coexistiendo en forma explícita o implícita en las mismas argumentaciones.

A la vez, no es difícil encontrar hechos "empíricos" que avalen las distintas proposiciones. Algunas escalonan su mayor o menor validez a lo largo del tiempo; otras compiten en el mismo terreno histórico.[16] Sin embargo, su confrontación indica que cuando menos algunas de ellas se sitúan a un nivel meramente descriptivo y *aparente*, y que por ello dan pie a rodearlas de muy variadas connotaciones ideológicas, nada ajenas a intensos debates y luchas políticas. Veamos algunos aspectos de los dos primeros grupos de ideas, cuyo denominador común es la circulación.

16 En lo que sigue tendremos en mente sobre todo la primera mitad del siglo XX.

1. *País exportador.* Definir a la economía peruana como exportadora ha significado otorgarle de un modo muy peculiar un carácter capitalista: a través de la esfera de la circulación; más aún, del comercio exterior. Y más aún todavía, del país hacia fuera (exportaciones), soslayando el curso inverso (importaciones).

Esta idea no se refiere por lo tanto al carácter de los intercambios locales (por ejemplo, si son en dinero, si hay formas de trueque, reciprocidad, o si implican o no acumulación, etc.) sino a la relación del país con el sistema capitalista a través del mercado internacional.

Se parte de la siguiente constatación: aquellas actividades que inequívocamente poseían un carácter capitalista —en lo fundamental, al estar orientadas por la tasa de ganancia— se encontraban en su mayoría volcadas hacia el exterior. Más aún, fueron y son las de mayores dimensiones y de expansión más pronunciada. Sin embargo, lo que esto nos enseña es que los capitales estuvieron principalmente orientados de esa manera, pero no dice una sola palabra respecto de su trascendencia para la base económica y social preexistente. Es decir, ¿de qué manera y en qué medida estas actividades eran responsables de la reproducción material de la sociedad peruana misma —o si se prefiere, de la "formación social peruana"?

Una cosa es afirmar que los capitales fueran exportadores; y otra muy distinta sostener que ellos organizaran el conjunto de la economía nacional. Decir "economía de exportación" es en consecuencia:

a. Intentar caracterizar a los *capitales* por el lugar donde realizan su plusvalor; con ello
b. pretender caracterizar al capitalismo existente en el país, y
c. definir implícitamente a la economía peruana como capitalista.

Es, de hecho, asumir la caracterización desde el punto de mira de *lo capitalista*. Es aquí donde la distinción entre capital y capitalismo muestra su importancia decisiva.[17]

---

17 Debe tenerse presente que el término "economía de exportación" es ajeno en todo sentido a la caracterización de una sociedad en términos de modos de producción, y se encuadra dentro de la historiografía económica convencional. Sin embargo, es comúnmente asumida por enfoques ligados al marxismo. Por su parte, la economía convencional tiende a centrar su atención en los aspectos propiamente capitalistas de las economías "subdesarrolladas" y a enfocar las formas no capitalistas desde el ángulo del capitalismo. La producción no está del todo ausente: como decíamos párrafos atrás, al hablar de exportación se pone el acento en "la ida", no en "el regreso". Y es que solamente la ida implica producción para el país. Pero la no explicitación de esto impide plantear dicho nivel fundamental de análisis.

Por ejemplo, el comercio de lanas ha sido y es un comercio capitalista, pero la producción de las mismas se llevaba a cabo tanto en haciendas organizadas al modo capitalista, como en haciendas "tradicionales" y en comunidades. El capital *organizaba* la producción lanera desde la circulación. Ello no hacía que automáticamente dicha producción fuese, por ella misma, capitalista. Pero más aún, ¿es que la producción de lanas a su vez organizaba el resto de la producción no lanera en las mismas zonas?, ¿reorientaba la división del trabajo en esa dirección?, ¿lo hacía en una dirección capitalista? Creemos que ahí se ubican las preguntas pertinentes para avanzar en un conocimiento que luego pueda culminar en una "caracterización".

Para decirlo en una frase, ¿qué trascendencia han tenido las actividades exportadoras en la *organización* de la economía nacional y en el carácter de dicha organización? Por ejemplo, ¿convirtieron en capitalistas a latifundios y comunidades? ¿Por qué?

De otro lado, se constata históricamente que las actividades orientadas por el comercio exterior y hacia él fueron adquiriendo un peso decisivo para el conjunto de las actividades económicas nacionales, y en la organización de la *sociedad* peruana en su conjunto, incluido el Estado. ¿Mediante qué mecanismos la expansión de actividades exportadoras implicó la difusión de elementos capitalistas? ¿Qué representó la exportación para la acumulación de capital? ¿Esa acumulación es el reverso de qué formas de explotación?

2. *Mercado pequeño.* Quizá no haya "dato" aparentemente más incontrastable respecto a los límites al desarrollo capitalista, que el tamaño supuestamente exiguo del mercado. Por lo mismo, no hay dato que sea más cierto y a la vez más engañoso. Porque, ¿cuál es la dinámica del mercado en el capitalismo? El mercado en él no es ni chico ni grande: el mercado *se hace.* Lo forma la misma producción al ritmo de su propia dinámica. El mercado es resultado de la distribución, y ésta es la cara inversa de las relaciones de producción. El capitalismo, como producción no sólo de mercancías sino de plusvalor, a) de un lado no conoce límites permanentes que se deban a un tamaño dado de la demanda; b) por otro, se enfrenta a límites mayores que otras formas de producción. Veamos:

a. El mercado que el capitalismo requiere es aquel capaz de realizar el plusvalor. Este se genera en la producción; los capitalistas son dueños de ella *antes* de que el plusvalor sea realizado. Esta realización es simplemente el ritual necesario para que el producto reciba una sanción social —su reconocimiento como

valor de uso que tiene un valor de cambio— de modo que la acumulación pueda proseguir.

Los capitalistas intercambian entre sí y consumen, sea productiva o improductivamente el producto —y por tanto el valor— excedente. En suma, en el plano de la circulación la contradicción entre valor de uso y valor de cambio no genera obstáculos insuperables. La producción a cada momento se ajustará a la demanda del mercado en su aspecto cualitativo (los valores de uso), pero en el proceso de reproducción la demanda misma será manejada por el desarrollo de la división del trabajo. Por otro lado, su magnitud física estará determinada por la magnitud de la producción; es decir, por la magnitud del valor, en la cual se estructura una determinada tasa de plusvalor.

b. Contradictoriamente, el capitalismo se enfrenta a límites mayores que otras formas de producción con respecto al consumo. La contradicción general entre valor de uso y valor de cambio de la forma mercancía, extendida a la fuerza de trabajo, conlleva a que el mercado que sea de interés capitalista sea aquel que permite realizar el plusvalor; es decir, el trabajo no pagado. El valor en general tendría mayores posibilidades de realizarse con más fluidez si pasara por las manos de toda la población; es decir, cuanto más igualitaria sea la distribución del ingreso. Pero ello traería consigo que lo que antes era plusvalor, se convierta ahora en valor entregado a los obreros bajo la forma de salario. Desde el ángulo de la circulación de las mercancías y de la realización de su valor, esto llevaría a un curso más ágil y acelerado del "capital". Pero por otra parte significaría llevar el plusvalor —y por tanto al capitalismo— a su práctica desaparición.

El mercado en el que el capitalismo crece es el mercado que permite realizar el plusvalor. Es por tanto, el mercado de los medios de producción (el Departamento I) y el de las clases improductivas (el Departamento IIb). Y ello entraña un mercado concentrado; es decir, la concentración del ingreso. En suma, el incremento del mercado capitalista se produce, bajo sus formas "típicas", bajo la modalidad *opuesta* a la redistribución igualitaria del ingreso.[18]

---

18 "Es por eso también que el capitalista y su ideólogo, el economista, sólo consideran *productiva* la parte del consumo individual del obrero que se requiere para la perpetuación de la clase obrera, esto es, aquella parte que de hecho debe consumirse para que el capital consuma la fuerza de trabajo del obrero; lo demás, lo que éste consuma para su propio placer, es *consumo improductivo"*, en *El capital*, Tomo I,

De ahí que hablar de mercado reducido como si fuera una explicación sea tomar la apariencia como si fuera el fundamento. Simultáneamente, es confundir lo abstracto con lo concreto: rasgos empíricos, que considerados aisladamente pretenden tener significación por sí mismos en relación a procesos históricamente configurados. Pero vemos que no puede hablarse de mercado en general, *en abstracto*. Todo mercado es una forma de circulación, a través de la forma mercancía, de una producción que tiene una naturaleza social específica. Sólo si ésta es dilucidada podremos conocer la *naturaleza* del mercado en cuestión.

Al sostener que en el Perú el mercado es reducido, lo que en el fondo se afirma es un conjunto amorfo de verdades a medias, ambiguas, cuya delimitación precisa es urgente. Veamos algunas posibilidades:

a. Que no es un mercado *orgánicamente* perteneciente a una producción capitalista, y por lo tanto no crece al ritmo de ésta.
b. Que el plusvalor que ese mercado debe realizar es desproporcionadamente grande con respecto a su propia producción capitalista (por ejemplo, el plusvalor encerrado en el volumen de importaciones). En este último caso habrá que preguntarse de qué producción se trata: ¿producción local para el mercado interno?, ¿importaciones?, ¿ensamblaje a un ritmo de expansión determinado por las empresas matrices, o por la dinámica interna de acumulación?

De cualquier forma la pregunta que surge en este momento del análisis sería por qué no hay continuidad estructural entre la producción capitalista y el mercado en cuestión. Por otro lado, si decimos que el capitalismo y su expansión progresiva suponen un mercado concentrado, ¿cuál es el significado histórico de los intentos por *am-*

Vol. 2, Siglo XXI, México, 1975, p. 705. Asimismo, "Para producir 'productivamente' se ha de producir de modo tal que se excluya a la masa de los productores de una parte de la demanda de una parte del producto en el mercado; se debe producir en contradicción con una clase cuyo consumo no tiene ninguna relación con su producción, dado que precisamente este exceso de producción sobre su consumo es lo que constituye la ganancia del capital. En cambio, se ha de producir para clases que consumen sin producir". K. Marx: *Theories of Surplus-Value*. Tomo III. Progress Publishers, Moscú, 1971, p. 120. Citado por Martin Nicolaus en "Proletariado y clase media en Marx: coreografía hegeliana y la dialéctica capitalista", en *El Marx desconocido*, Anagrama, Barcelona, 1972, p. 94. Finalmente, "Contradicción en el modo capitalista de producción: los obreros como compradores de mercancías son importantes para el mercado. Pero como vendedores de su mercancía —la fuerza de trabajo— la sociedad capitalista tiene la tendencia de reducirlos al mínimo del precio". *El capital* (edición citada). Tomo II, Vol. 4, pp. 386-387, Nota 32.

pliar el mercado a través de la redistribución del ingreso? Ello nos conduce al punto definitivo de todo análisis: *la estructura de clases y su dinámica política*.

En consecuencia, los dos problemas de la órbita de la circulación que venimos examinando —el comercio exterior e interior— lejos de ser una respuesta a la naturaleza del capitalismo en el Perú se convierten en un problema. No explican; por el contrario, deben ser explicados. Ensayaremos algunos trazos en esa dirección.

CAPITAL Y CAPITALISMO. MERCADO Y PRODUCCIÓN

En primer lugar, se hace patente que la presencia de capitales no equivale a una presencia del capitalismo, como "modo de producción" integralmente estructurado y como forma de sociedad. Pero es imposible no apreciar, acto seguido, que históricamente hay una inequívoca expansión cuantitativa y una diversificación de los capitales en su conjunto, los que van a ir tejiendo una estructuración capitalista peculiar de la producción y de la sociedad misma.

El mundo de la mercancía, la forma mercancía, el uso del dinero en los intercambios, la aparición de una fuerza de trabajo asalariada —si no "libre", en el sentido de poseer algunos medios de producción y/o de subsistencia— los eslabonamientos internos entre empresas capitalistas, *son* no únicamente un avance cuantitativo del capitalismo, sino un desarrollo cualitativo. Determinaciones como el salario, o la fuerza de trabajo libre, o una valorización interna de capitales, no han tenido lugar cuando dinero y mercancía empezaron a circular en el país, sino mucho tiempo después. Hay, en consecuencia, *una sedimentación capitalista*, cuyo desarrollo no obvia la especificidad del capitalismo que tan afanosamente se busca aprehender.

Ofrecemos, sin mayor orden, algunas características pertinentes, que pueden ser puestas en relación con las proposiciones que hemos discutido.

1. El crecimiento de los capitales en el país, incluso en la esfera productiva (por ejemplo, los llamados "enclaves") ocurre sin la supuesta erradicación de los sectores "precapitalistas". Salvo en la costa, el avance del capitalismo no ha convertido las formas de producción de autosubsistencia en capitalistas, ni las ha reemplazado. En algunos el capitalismo las dinamizó al permitirles aumentar sus excedentes monetarios, pero éstos no fueron convertidos en capital. Por lo general, los sometió a una permanente erosión, obligándolos a una relación creciente con el mercado que fue escapando a su control. Así, los minifun-

dios no han precisamente desaparecido y menos aún han dado lugar a concentraciones amplias de tierras capitalistamente cultivadas. Tampoco la fuerza de trabajo ha sido convertida masivamente en fuerza de trabajo establemente asalariada en el campo, e incluso tampoco en las ciudades, sino en una extensión minoritaria.[19]

2. No obstante, el mercado se ha ampliado *cuantitativamente* de un modo sustantivo bajo procesos como los siguientes:
   a. Reemplazo de medios de subsistencia agropecuarios y artesanales por productos industrial y capitalistamente elaborados.
   b. Empleo creciente de medios de producción producidos o cuando menos comercializados por el capital: semillas, instrumentos de labranza, fertilizantes, etc., medios de producción que en manos del campesino minifundista *no funcionan como capital*, no se valorizan, a diferencia de lo que ocurre cuando por ejemplo estos mismos objetos forman parte del capital de una empresa agrícola.
   c. Mercantilización de una fracción cada vez mayor de la producción de autosubsistencias.[20]

---

19 Sin embargo, esto no impide considerar que ella atraviese por un proceso particular de proletarización. El avance del capitalismo implica una proletarización de la sociedad en su conjunto, entendiendo por este proceso la subordinación económica y social al capital, y que no tiene que culminar necesariamente en las imágenes habituales de capitalista y trabajador asalariado. Es el caso de la venta ambulatoria, del artesanado artístico subordinado a empresas capitalistas comercializadoras de sus productos, etc. Todas ellas son formas de "subsunción" del trabajo al capital diferentes de las formas "clásicas". Véase Marx, *El capital.* Siglo XXI, Buenos Aires, 1972; pp. 54-77. Libro I, cap. VI (inédito).

20 "Es muy importante señalar que la mercancía que el campesino lleva al mercado no es un 'excedente', no representa un tiempo de trabajo que no le sea necesario. Lo que se manifiesta en estas mercancías, en su tiempo de trabajo, es indispensable para su ciclo de reproducción. Es decir, se trata de un excedente de ese valor de uso concreto, o de esa fuerza de trabajo vendida que ya no representa valor de uso para él en sus propios medios de producción, pero que le son necesarios como valores de cambio con los que obtiene mercancías que completan su consumo social de subsistencia. No se trata entonces de una producción que exceda a sus necesidades; ello equivaldría a decir que su consumo en el mercado es también un consumo excedente". María Gabriela Vega, "Economía campesina y capitalismo en el Perú", en Bibiana Maza, María Isabel Remy y María Gabriela Vega, *Campesinado y capitalismo en el Perú: aproximaciones desde la crítica de la Economía política.* Programa Académico de Ciencias Sociales, PUCP, enero 1976, p. 16.

d. Necesidad de recurrir a la venta de la fuerza de trabajo para obtener ingresos monetarios que completan el consumo *necesario*.[21]

3. Todo ello amplía el ámbito de la forma mercancía: el ámbito de los productos intercambiados bajo esa forma, el uso del dinero; amplía el mercado de productos producidos capitalistamente —es decir, el ámbito del capital mercancía— y por lo tanto, de la realización del plusvalor de capitales singulares.

4. Pero lo que de ahí se desprende no es la expansión del capitalismo como sistema de relaciones entre clases, sino que más bien su producción se interpenetra con la economía de subsistencia, la organiza, reorganizándola o desorganizándola, pero no la determina unilateralmente en función de su propia fuerza. Estas formas de producción se adaptan, resisten, se repliegan, ceden, *pero no son erradicadas*. Una erradicación significaría que su lugar sería ocupado por una organización capitalista de la producción. Lo que el capitalismo puede hacer es reemplazar hasta cierto punto los *objetos* de la producción "precapitalista", pero sin destruir *las relaciones sociales mismas* con las que dichos objetos son producidos.

Es decir, el capitalismo se expande a través de la economía de subsistencia, por intermedio de ella, a pesar de ella. La depaupera y puede incluso dejarla en ruinas, pero de ellas no brota el capitalismo ni éste las transforma a su imagen y semejanza.[22] No crea con ellas un mer-

---

21 Este hecho determina que el campesino obtenga ingresos monetarios, que pueden ser ofrecidos de manera permanente por una empresa capitalista; por ejemplo, una empresa minera. Pero que él tomará sólo en forma eventual. Aquí el salario aparece como una forma de pago, pero no es expresión de una relación de clase capitalista. Entre otras cosas, no es dicho salario lo que reproduce las condiciones materiales ni de ese trabajador, ni de su mundo familiar y social. La intensidad del trabajo va a expresar esta situación: la empresa explotará al trabajador al máximo, pues sabe que no se quedará establemente. Por lo tanto debe aprovecharlo en todo lo posible mientras permanezca en ella. Véase de Alberto Flores-Galindo, *Los mineros de la Cerro de Pasco*. PUCF, Lima, 1974.

22 El capitalismo somete a prueba la vigencia histórica de esa forma de producción. Al hacerlo pone de manifiesto que no son "rezagos" —pues de serlo su disolución habría sido muy acelerada— sino que constituyen un fenómeno histórico vivo. Esta vitalidad histórica encuentra una forma de expresión en la teoría si reparamos en su capacidad de redefinir las determinaciones capitalistas. Así, el dinero como medio de cambio y medio de pago ha existido en esta sociedad desde el siglo XVI, pero su carácter de equivalente general cobrará vigencia muy gradualmente, e incluso hoy en día no es completa. Distintos fenómenos restringieron su uso: las relaciones de reciprocidad bajo normas no monetarias, la entrega de renta en especie y en trabajo,

cado que esté provisto de una *dinámica* capitalista, sino un mercado que va siendo paulatinamente saturado por *productos* capitalistamente producidos. El mercado crece en *tamaño* al extenderse sobre la producción de subsistencia, pero hasta aquí no cambia de naturaleza: no deja de ser, hasta aquí, un mercado rígido desde el punto de vista de una producción capitalista que le es ajena.

Ahora bien, ¿en qué sentido al capitalismo le puede interesar *ese* mercado? ¿No hay a fin de cuentas una producción industrial interna que ha crecido, y no por haber hecho retroceder al "precapitalismo"? ¿Es que esa producción industrial *no crea su propio mercado*? En suma, ¿en qué consiste el mercado que está orgánicamente soldado con la producción capitalista en el país, y qué acumulación le corresponde?[23]

INDUSTRIA Y ACUMULACIÓN

La producción industrial aparece y se expande en el país a fines del siglo XIX, sobre un mercado que ella no ha creado. Se trata de un mercado formado por la distribución de ingresos provenientes de las

---

el uso de "bonos" y monedas particulares en haciendas. Pero quedarnos a este nivel sería limitarse al dinero-objeto sin entrar a considerar las relaciones sociales que se expresaban en el intercambio de las cosas. Por ejemplo, aún hoy se encuentra que el dinero hace parte de relaciones de reciprocidad; por tanto, su presencia física no implica automáticamente relaciones de valor, como sí ocurría en la Edad Media europea, y que ya en plena época capitalista Marx pusiera de manifiesto que se trataba de una relación social (véase Karl Marx, *Elementos fundamentales…*, *op. cit.*, Vol. I, pp. 84-94, 134-135, 148-152, y muy especialmente las referencias metodológicas en pp. 23-29).

¿Qué significado tiene el que una determinación capitalista sea redefinida de semejante manera? Es evidente que revela la presencia de *otras relaciones sociales*, diferentes a las relaciones de producción capitalistas, pero que tienen un alcance totalizador similar. De ahí su capacidad de reactuar sobre el capitalismo, en lugar de limitarse a recibir su influencia y transformarse en función de ella. Esto exige que un fenómeno determinado, como por ejemplo el dinero, sea estudiado en la totalidad de sus manifestaciones, de modo de aprehender su propia unidad bajo múltiples manifestaciones empíricas. Y de esa manera, definir qué aspectos de una estructura de clases concreta son así puestos de manifiesto.

23 En este trabajo no examinamos el tercer grupo de proposiciones, referidas al imperialismo. Consideramos que la Nº 6 es básicamente correcta, si bien de ella no derivaríamos la 6.1, puesto que corre el riesgo de soslayar el carácter contradictorio del desarrollo del capitalismo en el Perú. Una peculiaridad positiva que apreciamos en las proposiciones sobre el imperialismo radica en que no asumen una pretendida "vocación" hacia el desarrollo capitalista que sería inherente a toda realidad "subdesarrollada". Según ella el desarrollo capitalista autónomo ocurriría toda vez que se aflojaran los lazos con la metrópoli. Posturas como la de André G. Frank y las de quienes sostienen la existencia de una burguesía nacional —tan distantes entre sí en otros aspectos— coinciden en este punto.

exportaciones, y de la mercantilización de la producción artesanal, de "excedentes" de comunidades, minifundios, latifundios y haciendas. Sobre este mercado se establecieron empresas industriales, atravesando períodos de instalación acelerada o más bien lenta. ¿Puede llamarse "industrialización" a este curso?, ¿han venido siendo estas empresas dependientes y tributarias de ese mercado?, ¿han creado un mercado de *naturaleza* capitalista?

DOS TIPOS DE DINÁMICA INDUSTRIAL

El capitalismo que hemos estado analizando corresponde a un modelo exportador-importador que se entronca con la mercantilización de una producción "tradicional". Bajo este modelo la expansión adicional está fundamentalmente en manos de las exportaciones. En términos históricos es muy importante estudiar en este punto los orígenes y raíces del crecimiento urbano en el país, ya que da cuenta de un cambio en la división del trabajo en la sociedad en su conjunto, concentra un mayor número de consumidores alejados de la producción agropecuaria, y supone un incremento en los excedentes producidos —y también de las importaciones, claro está— pero que en última instancia dependen de los ingresos derivados de la *producción* para la exportación.

En este esquema la producción industrial es más bien función de la demanda. *Cubre* un mercado preexistente en el que compite con las importaciones; es decir, con un mercado organizado por ellas en términos del consumo —nos referimos a los valores de uso concretos— la noción de "sustitución de importaciones",[24] al margen de si ella tuvo lugar en el país antes de la década del cincuenta, se refiere parcialmente a esto: a reemplazar el origen de los productos que previamente abastecían una determinada demanda.

El ámbito de una expansión industrial de este corte es relativamente estrecho: copa un mercado preexistente, a la vez que su asedio a las economías de subsistencia lo extiende cuantitativamente. Las

24 Evidentemente la expansión de la producción industrial ha traído consigo el aumento de la masa salarial, lo cual se traduce en un aumento del consumo. Hemos dicho que el consumo de los obreros no es productivo para el capital *en su conjunto*, en tanto que es incapaz de realizar el plusvalor. Pero en un ámbito histórico limitado y con las especificidades de un caso como el Perú, esta afirmación debe ser trasladada a otro nivel de análisis y ser examinada con mayor detalle. Lo que vale para el capital en su conjunto no tiene por qué valer para el capital individual; en tal sentido debe recordarse que la producción industrial en el Perú en gran medida ha estado dentro de las posibilidades de consumo de la clase obrera. Es decir, ha estado situada en el Departamento II, sector "a": en la producción de bienes-salario. El tema es también importante para examinar la diferenciación al interior de la burguesía industrial.

ganancias industriales tomadas en su conjunto pueden revertirse limitadamente en el mismo sector, y la misma inversión en la industria puede también formar parte de un comportamiento especulativo. Es decir, especulación en el terreno de la producción: en el aprovisionamiento de insumos, terrenos, en el control de circuitos de comercialización, en beneficios conseguidos a través del Estado, etc.

Los intentos de ampliación de este mercado pueden asumir un carácter *sui generis,* ajeno al capitalismo originario: el incremento del número de consumidores y de su capacidad de consumo a través de una redistribución del ingreso que "incorpore a la vida nacional" a la población campesina. Obviamente, esta población está incorporada a la vida nacional, aunque no lo esté al mercado capitalista.

La redistribución del ingreso —que en el país no ha estado políticamente asentada en la burguesía industrial sino en sectores medios— se dirigirá hacia sectores de productores independientes no capitalistas; es decir, básicamente el campesinado, cuya elevación de ingresos se debería o a una nueva producción —por mayor productividad, expansión mediante colonizaciones, etc.— o a la eliminación de formas de renta precapitalista, las cuales no devenían en un mercado interno susceptible de enlazarse con una sustitución de importaciones en auge. Otra forma de ampliar el mercado sería, como hemos dicho, a través del incremento de la masa de salarios, pero como es obvio ello sólo significaría mayores gastos para el capital tomado en su conjunto.

Como quiera que fuese, este modelo de funcionamiento industrial fue paulatinamente compartiendo el terreno con otro tipo de circuito, proveniente de la *internacionalización de la producción*; a saber, la extensión de la reproducción ampliada de capital. Esta corre pareja con la internacionalización del mercado, y se corresponde con fenómenos contemporáneos tales como las empresas multinacionales, la industria de "ensamblaje", la maquila, la "dependencia tecnológica", etc. Esto significa integrar a un sector de la economía peruana a un circuito de producción capitalista que es capaz de experimentar una acumulación sostenida, y cuyo mercado es netamente capitalista.[25]

---

25 Este enfoque se inspira en buena parte en el libro de Fernando Enrique Cardoso, *Ideologías de la burguesía industrial en sociedades dependientes.* Siglo XXI, México, 1971, especialmente pp. 123-127 y 131. Sin embargo, difiere en varios aspectos. En primer lugar, nos parece que la "internacionalización del mercado" de la que habla Cardoso, puede entenderse únicamente a partir de una internacionalización de la producción. Empresas multinacionales, dependencia tecnológica, ensamblaje, máquina, etc., no son fenómenos propiamente nuevos si no se ven en este contexto. En segundo lugar, Cardoso no hace mención a economías de subsistencia, fundamentalmente porque no son significativas en los países que él ha analizado,

La constitución de este circuito significa un salto cualitativo en el desarrollo capitalista del país, cuya fuerza tenderá a subordinar directamente a todas las otras formas de producción. Bajo estas circunstancias, las que implicarían una *proletarización* de la sociedad en su conjunto —es decir, la subordinación de la fuerza de trabajo al capital, aún sin estar bajo relaciones salariales—, el capitalismo tendría interés ya no en la elevación del ingreso del campesinado, sino más bien en el de las empresas *agrícolas*. Sin embargo este punto tiene que ser estudiado detenidamente.

Existe una base común en estas dos formas de dinámica industrial. En ambas el capitalismo es *inducido*. Este carácter no consiste en la presencia de empresas, inversiones o empresarios *extranjeros*: también los nacionales llevan a cabo una expansión inducida del capitalismo. Tampoco se refiere a la importancia del comercio exterior —que para Inglaterra siempre fue tan definitorio. No se trata tampoco de una reinversión permanente del capital imperialista en el país, pues ésta no ha tenido un curso homogéneo a lo largo del tiempo, si bien ella ha sido una condición básica para la formación de la actual estructura productiva y la estructura de clases.

Se trata, muy de otro lado, de la "inducividad" de la producción capitalista como *forma de estructuración de la sociedad*, a través de los productos, la tecnología, la estructura y funcionamiento de las unidades productivas —en una palabra, el curso peculiar de lo que en el capitalismo originario fue y es el *desarrollo de las fuerzas productivas*.[26] Expliquemos esto un poco más.

El capitalismo autocentrado entraña la permanente transformación del plusvalor en capital, y el desarrollo de la composición orgánica de éste. Ella es un componente esencial del desarrollo de las fuerzas productivas; a su vez bajo él hay que comprender todo aquello que redunde en el incremento de la productividad del trabajo: la división del trabajo misma, la tecnología, la calificación de la fuerza laboral, el desarrollo de medios de transporte y comunicación, etc. Ahora bien, lo esencial es que este proceso ha sido impulsado por el enfrentamiento entre capital y trabajo; tal es la explicación que se encuentra en el capítulo "Maquinaria y Gran Industria" del papel que ellas han venido teniendo en el desarrollo capitalista.

---

mientras que en Perú tienen un peso fundamental. Su presencia hace más contradictorio el conjunto social.

26 Es fundamental considerar que la especificidad del capitalismo en el Perú en modo alguno se debe únicamente a las economías de subsistencia, sino a la presencia del fenómeno imperialista y sus secuelas para el desarrollo de las fuerzas productivas. El "problema nacional" se debatirá precisamente entre esos dos polos. Es un "problema" del tipo de desarrollo capitalista.

Es obvio que *no* es esta mecánica la que se da en el país. Piénsese tan sólo en las luchas por la reducción de la jornada de trabajo en el capitalismo originario, y sus consecuencias precisamente para pasar del plusvalor absoluto al relativo —y de la subsunción formal a la subsunción real del trabajo al capital—, y compárese con la lucha por la jornada de las ocho horas en el Perú. Esta última no dio lugar a ningún desarrollo orgánico de fuerzas productivas, al margen de si ello hubiera ocurrido con capitalistas nacionales, inmigrantes o transnacionales; o con medios técnicos importados o no. Esto en modo alguno significa desmerecer la importancia histórica de esa lucha, sino que apunta a la necesidad de encontrar su lugar concreto en la dinámica propia del capitalismo en el país y en las relaciones de clase correspondientes.[27]

PRODUCCIÓN *CAPITALISTA* Y SOCIEDAD *CAPITALISTA*: CLASES SOCIALES Y ESTADO

Un recorrido por la historia económica del país a lo largo de este siglo que fuera realizado a través de las estadísticas disponibles nos daría un resultado muchas veces inexacto, no solamente por las deficiencias y lagunas de la información disponible, sino sobre todo porque no daría cuenta de la *organicidad* que el capitalismo ha ido cobrando en el país. Entendemos por ello la manera en que las relaciones sociales pasan a definirse a través de las determinaciones capitalistas: mercancía y dinero, capital, valorización, salario, relaciones capitalistas de producción, etc.

Pensamos que un lugar privilegiado para darnos cuenta del desarrollo de esta organicidad y la trama básica de *relaciones* de clase de la sociedad peruana, es el Estado y su comportamiento a través de la maquinaria burocrática. Esbocemos mínimamente algunos puntos.

Por ejemplo, la creación de un Banco de Reserva, y muy poco después del Banco Central de Reserva a inicios de los años treinta, da al Estado medios para formular y llevar a cabo una política monetaria cuando menos técnicamente viable. A su vez, esto significa la posibilidad de regular el valor interno de la moneda, homogeneizar el sistema monetario (eliminar la circulación libre de billetes, las monedas de oro y plata, etc.), fijar tasas de interés, encaje bancario, regular el valor externo de la moneda, devaluar, etc. Lo que interesa desde nuestro punto de vista es mostrar que a través del Estado pueden percibirse nuevos ejes, nuevas condiciones objetivas a través de

27 Esto último significa políticamente la ligazón *de facto* con la clase obrera internacional, aún en la ausencia de conexiones orgánicas con las organizaciones obreras internacionales.

las cuales se definen las relaciones de clase. Estas condiciones —las determinaciones y su grado de desarrollo— se condensan en lo concreto: las clases y su comportamiento recíproco. El contenido de esas clases está dado precisamente por esas determinaciones sintetizadas en el movimiento histórico.

La misma expansión del aparato estatal va a ir exigiendo una depuración del sistema tributario, de las formas de recaudación, de su centralización y la consiguiente obligatoriedad de que sea en el sistema monetario oficial. En los años veinte, la ley de conscripción vial abría la posibilidad de un desarrollo del comercio y de un capitalismo importador. Se hizo con fuerza de trabajo gratuita; el salario no fue una relación dominante en este caso; no se trató de una explotación capitalistamente organizada de la fuerza de trabajo indígena. Tampoco fue una fuerza de trabajo que se definiera por un carácter "libre", sino por un criterio *étnico*: el ser indígena.

La expansión urbana, sobre todo en Lima a partir de los años cuarenta, dará lugar a especulaciones de tierras. En otros términos esto significa una forma "típica" de valorización y formación de capital fuera de la órbita de la producción. Como lo explicita Marx, la especulación tiene más campo de acción cuanto menos actúa la ley del valor —en este caso, cuanto más cerca estamos de la naturaleza y el objeto de trabajo (la materia prima), y más lejos del producto industrial terminado. Pero asimismo sólo puede actuar cuando el capital bajo formas "indeterminadas" —ejemplo, el capital ficticio— es ya una posibilidad. Pues bien, el Estado entra a regular las posibilidades de valorización de capitales mediante la especulación de tierras; por ejemplo, cuando se inicie la gran expansión de barrios marginales: un nuevo reparto del espacio urbano entre distintas clases sociales. Tierra eriaza deviene en mercancía y genera una intensa lucha social tan pronto como las clases dominadas las convierten en un valor de uso que se sustrae a la forma mercancía y a la valorización del capital.

En general, toda la expansión del Estado, la formación de oficinas públicas en campos no regulados previamente, el desarrollo de servicios públicos, atestiguan el desarrollo capitalista de la sociedad y la organicidad de éste. Lo que importa en el fondo son, sin embargo, las relaciones de clase que se ocultan tras él.

BALANCE DE UN BORRADOR

El lector sacará sus propias conclusiones. Por nuestra parte queremos extraer algunas proposiciones:

- Ante todo, hay que desconfiar de las apariencias, del falso concreto que se presenta como dato empírico: salarios no signifi-

ca proletariado, crecimiento no es sinónimo de acumulación capitalista, expansión del capitalismo no equivale al desarrollo inequívoco de relaciones de clase predeterminadas. No es posible "aplicar", cual simples definiciones estáticas, las determinaciones de *El capital*. Tampoco es lo que interesa, sino construir la relación orgánica entre teoría e historia, el razonamiento crítico de la realidad.

- Las "caracterizaciones" sólo tienen legitimidad como punto de llegada de un razonamiento, el cual nunca es definitivo.
- El análisis no puede culminar en los modos de producción, sino en las clases y su dinámica política. Las clases son el fenómeno más complejo y más concreto porque constituyen el nivel en el que se sintetizan todas las determinaciones. Por tanto, son *un punto de llegada*, en modo alguno un punto de partida.
- En una realidad como la peruana, hay que construir un análisis global que reúna capitalismo y economía de subsistencia, sin temor a ser acusados de "neo-dualismo". Es indispensable poner a prueba la especificidad histórica de la economía de subsistencia y evitar lanzar al conjunto una mirada unilateral desde lo capitalista.

El análisis de las clases sociales debe pasar por la ubicación de las contradicciones, y esta es por ahora nuestra omisión más importante. Mediante ellas será posible captar la reproducción contradictoria de la sociedad, su movimiento y perspectivas.

Auge y caída de la(s) izquierda(s)

Antonio Cornejo Polar

LITERATURA PERUANA

TOTALIDAD CONTRADICTORIA*

EL PROBLEMA DE LA LITERATURA NACIONAL PERUANA

En los últimos años las ciencias sociales y las ideologías políticas han retomado como objeto de reflexión el problema de lo nacional en el Perú, y lo han hecho con énfasis, con brillo y con pasión; en cambio, la crítica e historia literarias hace mucho tiempo que abandonaron el examen orgánico de tal asunto, pese al carácter prioritario que tuvo en las décadas de 1920 y 1930, cuando se fundó la tradición que aun rige el desarrollo de estas disciplinas entre nosotros.

Es una despreocupación perjudicial no sólo porque contribuye al aislamiento de los estudios literarios en el momento en que precisamente las ciencias sociales y humanas asocian con mayor consistencia y provecho sus áreas sino, sobre todo, porque significa la pervivencia de un modo inactual de entender lo que es (o no es) la literatura peruana. De aquí que se maneje consensuadamente una imagen de nuestra literatura que deriva de una teoría literaria en gran parte superada por la evolución de la misma disciplina e incompatible en grado decisivo con otras teorías conexas, como las que son propias

* Texto leído por su autor en el acto de su incorporación a la Academia Peruana de la Lengua, en mayo de 1982. Antonio Cornejo Polar 1982 "La literatura peruana: totalidad contradictoria" en *La formación de la tradición literaria en el Perú* (Lima: CEP).

de la lingüística, la antropología, la historia o la sociología actuales; depende de una experiencia del quehacer literario que obviamente no puede consultar los últimos tramos del vivaz proceso de nuestra literatura, con lo que se cancela la enriquecedora opción de reinterpretar la tradición con las luces de la contemporaneidad; presupone un conjunto de alternativas ideológicas que deben ser materia de discusión siquiera porque su data las remite a contextos de realidad y cultura en buena parte ya inexistentes; y está condicionada, en última instancia, por factores sociales que se han transformado de manera sustancial con posterioridad al tiempo en que esa imagen de nuestra literatura fue modelada y asumida como verdad.

Es urgente repensar, pues, esta materia. Y puesto que las condiciones de producción y el carácter mismo del discurso crítico-histórico han variado decisivamente, no basta con propiciar una tarea de modernización rectificatoria: es necesario, más bien, proyectar el debate hacia las bases del asunto y discutir cuál es el campo y cómo se constituye el objeto de una reflexión científica sobre la literatura nacional peruana. Ciertamente se trata de un problema que no puede desligarse ni de un sistema teórico general ni de la particularidad del proceso de nuestra literatura; tampoco, como es obvio, de la circunstancia histórico-social desde la que se plantea. Es precisamente a partir de esta inserción concreta que tiene que repensarse el carácter de la operación literaria y de los espacios —como el espacio nacional— en los que se produce. Sería incongruente suponer el descondicionamiento de un trabajo intelectual cuyo sentido preciso es justamente el de reinterpretar desde y para este tiempo un proceso que aunque antiguo se acumula en la conciencia contemporánea.

Interesa entonces adoptar una perspectiva y articular categorías teóricas con conocimientos históricos. Se burlan así los riesgos de la falsa neutralidad, pues asumir un tiempo es asumir también su conflictividad social, a la par que se alejan los peligros del idealismo y del empirismo, peligros que, tratándose del estudio de una literatura nacional, implican en el primer caso la esencialización de sus dos términos, como si la literatura no fuera cambiante y la nación una fluencia continua, y en el segundo la simple recopilación de datos sin sentido orgánico ni procesal. Es en el espacio formado por la relación dialéctica entre teoría e historia donde debe fundarse una nueva concepción de la literatura peruana. A colaborar en este esfuerzo, que sin duda tendrá que ser colectivo, están destinadas las siguientes reflexiones.

LA LITERATURA PERUANA COMO LITERATURA HISPÁNICA

Bajo la influencia de las historias de las literaturas nacionales europeas, la nuestra entendió desde muy temprano que sólo podría reali-

zarse si lograba delimitar un sistema literario único y hasta homogéneo, suficientemente diferenciado como para merecer el calificativo de "nacional". En algunos casos este carácter unitario parecía surgir de la interpretación del proceso literario efectivamente producido en nuestro país; en otros —los más— se dibujaba como proyecto de evolución futura e incluía una suerte de preceptiva acerca de lo que debería ser, para ser genuinamente nacional, la literatura peruana. En cualquier forma, realizada o por realizarse, la unidad fue siempre la condición necesaria para hablar de literatura nacional en el Perú, sin que se analizara a fondo, salvo en el pensamiento de Mariátegui, la pertinencia de una categoría surgida de la experiencia histórica relativa a la consolidación de los Estados nacionales europeos, sin duda incomparable con la que está en la base de la formación y primer desarrollo de las repúblicas hispanoamericanas.

El acatamiento de esa condición forzaba a encontrar o siquiera a imaginar la coherencia de una literatura que en los hechos se mostraba más bien dispar y hasta caótica. Algunos autores, como Riva Agüero y Prado, prefirieron la solución paradójica de restringir la literatura peruana a la escrita en español bajo la norma artística culta de Europa, englobándola al mismo tiempo, con carácter provincial, dentro del curso de la literatura de España. Solución paradójica, en efecto, porque a la par que desdibuja los límites externos de nuestra literatura, cincela —y con rigor muy firme— los internos: la literatura peruana sería así, únicamente, la de raíz, forma y espíritu hispánicos (con lo que quedan excluidas las literaturas indígenas) y la que obedece al canon estético culto de las naciones europeas (con lo que se margina vastos sectores de la literatura popular).

Es obvio que en estos planteamientos subyace una doble negación: las literaturas excluidas del sistema nacional no tendrían ni valor artístico ni representatividad social; y también lo es, en otro nivel de análisis, que ambos juicios reproducen y convalidan ideológicamente el orden real de una sociedad cuyo poder mixturaba rasgos propiamente clasistas con otros de índole étnica. Desde la perspectiva de la oligarquía ilustrada era muy difícil llegar a otras conclusiones. Después de todo la violenta restricción del ámbito de la literatura peruana no significa más que la transposición a un plano específico de la cultura de una estructura social basada en una rigurosa y muy sólida estratificación jerárquica.

LA LITERATURA PERUANA COMO LITERATURA MESTIZA

La corrección de este modelo se produjo de varias maneras y en distintos momentos, algunos muy tempranos, pero hay que reconocer que su pervivencia, aunque tácita, fue extensa y prolongada. De cual-

quier manera, la corrección fundamental vino vía la incorporación del concepto de mestizaje en el elenco de las categorías destinadas a explicar la índole de nuestra literatura. Ciertamente "mestizaje" es una palabra ambigua cuando se le aplica a producciones culturales, pero por encima de esta indefinición general lo que primó en su uso para fines histórico-literarios fue la pendular oscilación con que se valoraron los componentes que idealmente habrían de formar, a través de la síntesis, una nueva unidad.

No es ocasión de revisar las múltiples alternativas que entonces quedaron formalizadas, algunas con brillantez y agudeza; pero, en cambio, sí conviene mencionar los hitos extremos: José Gálvez y Federico More, por ejemplo, para comprender que el término "mestizaje" recubría interpretaciones disímiles y aun contradictorias. Basta recordar que para Gálvez lo indígena es apenas un matiz, en última instancia aleatorio, mientras que para More lo hispánico es aceptado no más que como una influencia perturbadora sobre el curso de la cultura indígena, ciertamente juzgada como fuente de la más auténtica peruanidad. Entre uno y otro extremo se sitúa el pensamiento de Luis Alberto Sánchez, que por ese tiempo propiciaba la tesis del "peruanismo totalista", interpretado como armonización idealmente paritaria de las dos vertientes, hispánica e indígena, de la nacionalidad.

Las múltiples variantes de la tesis mesticista impiden asociar su producción a la conciencia e intereses de un grupo social determinado; sin embargo, no cabe duda acerca de su correspondencia con el vasto movimiento antioligárquico que venía gestándose, en el plano de la cultura, desde los días de la Reforma Universitaria. Se trata de un movimiento asimismo ambiguo; tanto, que de él surgieron, por un lado, las tendencias positivistas y neoidealistas del pensamiento burgués moderno, y por otro, las primeras propuestas marxistas o paramarxistas. Es obvio que pese al carácter antitético de una y otra opción, en ambas subyace la voluntad de alcanzar la legitimidad social, entendida en términos de representación del país como conjunto, que la oligarquía había dejado vacante por la naturaleza restrictiva y discriminadora de su ideología.

El empleo de la idea de mestizaje para dar razón del proceso y caracteres de la literatura peruana fue una superación indudable de las proposiciones anteriores; sin embargo, aunque con matices, mantuvo su limitación fundamental: la de conceder exclusividad a la literatura culta escrita en español. Es sobre esta estructura básica que se adicionan componentes poco significativos que pueden tener tanto resonancias populares, para flexibilizar el canon culto, cuanto ancestros indígenas, para mestizar la omnipresencia hispánica, aunque en ambos casos las propuestas concretas fueron de una timidez casi candorosa.

Por lo demás, el uso de ciertos principios de la historiografía positivista, singularmente el relativo al imperio de la "psicología de las razas" en la configuración de los productos culturales, determinó que la base teórica de la propuesta mesticista fuera muy poco convincente.

Pero si la categoría de mestizaje no fue más que una corrección a la postre superficial de la tesis hispanista, en cambio, en el plano propiamente histórico, aportó una nueva y muy valiosa visión del proceso de nuestra literatura: incluyó a la literatura indígena prehispánica como etapa primera de la literatura peruana. Sánchez, Basadre y más tarde Tamayo, entre otros, otorgaron así a nuestra literatura una profundidad histórica impensable desde la perspectiva crítica representada por Riva Agüero y crearon las condiciones para reinterpretar una literatura que evidenciaba, a raíz precisamente de esa ampliación, una complejidad notable y en más de un sentido desconcertante. La frontera que esta nueva posición historiográfica no pudo vencer, en gran parte por ausencia o ajenidad de los conocimientos acerca de la cultura indígena moderna, estuvo señalada por la aceptación implícita de la clausura, con la Conquista, de la producción literaria en lenguas nativas o la remisión al folklore de sus manifestaciones posteriores a esa época.

LA CRISIS DE LA CATEGORÍA DE UNIDAD: EL CASO DE LOS YARAVÍES MELGARIANOS

Como queda dicho, la imagen de una literatura mestiza preserva el criterio de unidad del corpus de la literatura peruana, ya no por el drástico procedimiento de extirpar todo lo no concordante con el modelo hispánico, pero sí, con mayor sutileza, mediante la cauta aceptación de ingredientes de otra filiación que, subordinados a la estructura hispánica básica, permiten imaginar una nueva forma de unidad, como producto de un proceso de síntesis, aunque en los hechos se mantenga un inocultable desbalance interior.

Sucede que con la categoría de unidad es imposible dar razón de la multiplicidad de los sistemas literarios que efectivamente se producen en el Perú, según se verá más adelante, pero también lo es interpretar correctamente algunas secuencias de nuestro proceso literario que de una u otra manera han quedado incorporadas al sistema de la literatura culta, como es el caso del yaraví melgariano. Un breve análisis de esta materia pondrá en evidencia los límites de la categoría de unidad.

Como se sabe, los yaravíes atribuidos a Melgar fueron displicentemente tratados por Riva Agüero y reivindicados luego por historiadores como Sánchez en un debate que enfrenta al hispanismo con el mesticismo. Curiosamente esa reivindicación implica tanto un sagaz

acierto crítico, en términos de valoración, cuanto una tergiversación del sentido histórico-literario de la experiencia poética melgariana. En efecto, los yaravíes o son marginados de la literatura de la Emancipación a causa de su corte temático excluyentemente intimista, sin percatarse de que su raíz popular e indígena tiene más fuerza liberadora que la que anima a decenas de otras obras que cantan a la independencia pero se someten a los dictados de las poéticas ibéricas del momento; o, en caso inverso, cuando son asimilados al sistema literario de la Emancipación, quedan englobados dentro del proceso ideológico que se plasma en el triunfo de 1821, desconociendo que la base social que los condiciona no es propiamente la del movimiento criollo independentista, cuya poética orgánica siguió siendo la neoclásica, sino la que pertenece, no sin ambigüedades, a los levantamientos agrarios e indígenas que no lograron realizar históricamente su propio y distinto proyecto emancipador.

Este fracaso explica que la experiencia del yaraví melgariano no se profundizara ni enriqueciera y que, más bien, se agotara en la reiteración de un corto número de posibilidades y quedara por último encerrada dentro de un circuito solamente regional. Evidentemente otro habría sido el destino de los proyectos literarios de esta índole si la sociedad peruana rompe el vínculo colonial y varía su estructura interna bajo la hegemonía de los grupos sociales que quedaron subordinados, y hasta desplazados y sometidos, en el proceso triunfante en 1821.

Un malentendido similar se produce en la interpretación histórica del yaraví como precoz antecedente del romanticismo, que en el Perú fue una descolorida copia de su fuente europea, pues al proponerse esa ligazón se desvirtúa su especificidad y su valor; esto es, su arraigo en lo popular y en lo indígena, doble filiación que se contrapone agudamente al carácter culto y europeísta de nuestra literatura romántica.

Es visible en estos casos la acción de un concepto de literatura peruana que sólo atiende a uno de sus lados y que por lo tanto, ante situaciones como las que plantea el yaraví melgariano, tiene que anular la peculiaridad de las disidencias para hacerlas compatibles con la unidad de un sistema diseñado a partir de un solo eje y en función del criterio de homogeneidad. Precursor de una independencia que no coincide exactamente con sus presupuestos ideológicos e iniciador de una escuela literaria a la que en el fondo se opone, el yaraví resulta entendido al revés, precisamente por lo que no lo distingue ni define. De aquí, complementariamente, la dificultad de la crítica para comprender que la experiencia del yaraví, aunque presidida por la extraordinaria figura de Mariano Melgar, tiene carácter colectivo y múltiple, propio de la poesía popular, lo que con frecuencia hace imposible decidir sobre cuestiones de autoría individual.

Pero el yaraví es sólo una muestra, inquietante por cierto, de la inadecuación de la categoría de unidad para dar razón de los momentos literarios que suponen la acción de componentes heteróclitos incluso dentro del espacio que puede ser asimilado por el sistema de nuestra literatura culta. Sucede algo similar en lo que toca al indigenismo todo y a ciertas manifestaciones del costumbrismo y del criollismo, especialmente cuando su producción se inserta en la dinámica de la cultura de provincia. Por supuesto que esta inadecuación se transforma en impertinencia teórica cuando el objeto de reflexión trata de incluir a la otra literatura peruana, a la estrictamente popular y a la de los grupos étnicos marginados.

MARIÁTEGUI Y LA LITERATURA NACIONAL COMO ESPACIO CONFLICTIVO

Con Mariátegui la problemática de la literatura nacional peruana comienza a ser tratada desde otra perspectiva teórica. Emplea al efecto dos criterios: uno, anotado fugazmente, señala el carácter no orgánicamente nacional de la literatura peruana y tiene que ver con el proceso íntegro de nuestra sociedad y nuestra cultura; el otro, referido a la periodización concreta del desarrollo literario, determina la existencia de un campo de contradicciones entre las tendencias colonialistas, cosmopolita y nacional, cuya primacía —en distintos tiempos— permite una segmentación histórica que no deja de percibir el espesor en el que se sobreponen y combaten, como en la vida social, diversas fuerzas literarias.

Desde la concepción marxista que asume como punto de vista central de su pensamiento crítico, Mariátegui subraya estas tensiones y advierte, en un mismo movimiento hermenéutico, que no toda la literatura que se produce en el Perú es realmente nacional: algunas de sus manifestaciones, como portadoras de sentidos coloniales o neocoloniales, resultan ser más bien, en este orden de cosas, antinacionales. Se imponen dos aclaraciones: de una parte, que para Mariátegui la literatura nacional es la negación de la literatura colonialista pero la superación de la cosmopolita, lo que explica su devoción por las vanguardias; de otra parte, que el carácter nacional es explícitamente asumido como un valor y que en su determinación se enfatizan los vínculos con lo popular y con lo indígena, comprendiendo que lo indígena es la plasmación más nítida de lo popular en el horizonte social que Mariátegui pudo experimentar. De aquí que en los *Siete ensayos* queden privilegiados los nombres de Melgar, Gamarra, Vallejo y los indigenistas que comenzaban a publicar en *Amauta* bajo el amparo, el estímulo y la orientación de su director.

Ahora bien, al margen inclusive del contenido de estos juicios, es claro que el aparato conceptual que actualiza Mariátegui pone en

debate, y niega, el principio de la unidad del corpus de la literatura peruana. Divergencias y confrontaciones quedan en un primer plano como fuerzas dominantes de un proceso literario que se hace inteligible sólo en términos de polémica y contradicción. Esta otra alternativa hermenéutica es aún más visible en la afirmación de Mariátegui según la cual la literatura peruana, precisamente por sus contradicciones internas, no sería una literatura orgánicamente nacional.

Al señalar esta situación, y aunque Mariátegui no desarrolle pormenorizadamente tal perspectiva, queda inaugurada una nueva opción para entender el carácter y el proceso de la literatura peruana en función de su plural y cambiante diversidad. La categoría de unidad comienza entonces a contender con su opuesto más inmediato y directo: la diversidad, al mismo tiempo que este otro rasgo definitorio inicia la búsqueda de su formalización teórica más certera y exacta.

LA CATEGORÍA DE PLURALIDAD: LAS LITERATURAS PERUANAS

La imagen de la literatura peruana como un único sistema suficientemente integrado no resiste el peso de la evidencia contraria; esto es, la verificable existencia de varios sistemas y de su muy alto grado de autonomía. Basada en la pura observación empírica, que señala por ejemplo la obvia diferencia entre nuestra literatura culta y las literaturas en lenguas nativas, igualmente nuestras por cierto, esta interpretación se funda explícita o implícitamente en la categoría de pluralidad.

Detrás de esta categoría no se percibe aun una suficiente elaboración teórica, pues la evidencia empírica parece bastar, pero sí son importantes las investigaciones concretas que la suponen al deslindar sus objetos mediante cortes nítidos que cancelan inclusive la posibilidad de ligar, y explicar en esos términos, dos o más sistemas literarios, tal como sucede en los estudios sobre las literaturas en lenguas nativas que eliminan por principio toda consideración acerca de las relaciones, reales o virtuales, entre ese y otros sistemas de la literatura peruana. De esta manera nuestra literatura se concibe como un espacio neutro en el que coexisten con independencia varias y distintas literaturas.

Pero si bien la parquedad de la teoría que subyace en las investigaciones de esta índole podría hacer pensar que se trata en el fondo de una simple estrategia metodológica, lo cierto es que cabe remitir tales trabajos a determinados diagnósticos que las ciencias sociales han elaborado sobre la sociedad peruana, desde la tesis dualista hasta la del desarrollo desigual y combinado de los polos hegemónico y subordinado de nuestra sociedad, con lo que adquiere consistencia reflexiva, aunque en un orden que no es el de la literatura propiamente dicha. La pluralidad literaria sería así no más que la reproducción, en

un plano específico de la superestructura, del carácter desmembrado de la sociedad peruana.

Por lo demás, en el proceso que conduce a la aceptación de la multiplicidad de la literatura del Perú, es fácil advertir tanto el gesto reivindicativo que acoge y justiprecia a las literaturas antes marginadas, cuanto la impronta de una vasta red de influencias que tienen que ver con los postulados de una teoría general de la literatura, que relativiza cada vez más sus juicios ante la evidencia del fluido rumbo de la literatura y de sus muy desiguales manifestaciones epocales y sociales; con los principios de la antropología actual, que anula cualquier posibilidad de jerarquizar las culturas y afirma en cambio la legitimidad de sus variantes más extremas; y, en último término, aunque en otro nivel, con los programas de los movimientos ideológico-políticos de descolonización, que fundan sus tareas precisamente en el respeto a la autonomía de las múltiples culturas grupales, nacionales o regionales.

La virtud más encumbrada de la interpretación pluralista consiste en ampliar y enriquecer sustancialmente el campo y el proceso de la literatura peruana; y hacerlo, además, de manera que coincide con la estratificación y variedad que caracterizan a la vida social peruana y le conceden, a la vez, tensión y plenitud. Su límite, en cambio, queda establecido por la paradoja inmersa en todos los planteamientos que, como éste, son fuertemente empíricos: describen con justeza una realidad, pero esa descripción repite su modelo sin lograr explicarlo. Obviamente se progresa mucho señalando que la literatura peruana acoge no menos de tres sistemas: el culto, el popular y el que hipotéticamente recubriría el campo de las literaturas étnicas, pero queda pendiente, aun si el análisis fuera mucho más fino, el descubrimiento de la legalidad que preside esta compleja multiplicidad y permite su intelección en términos de totalidad. En otras palabras: no basta transformar un singular engañoso (la literatura peruana) en un plural efectivo pero opaco en lo que toca a su aptitud explicativa (las literaturas peruanas); se trata de comprender a fondo, mediante una categoría adecuada, la índole profunda de una totalidad que descubre su sentido a partir de sus contradicciones internas.

LA CATEGORÍA DE TOTALIDAD: TEORÍA E HISTORIA

En la crítica central al concepto de pluralismo subyace una opción teórica que debe exponerse, siquiera someramente, en sus puntos fundamentales. En lo que atañe a la epistemología se considera que las percepciones empíricas disuelven las imágenes ideológicas pero son insuficientes en términos de conocimiento científico; o si se quiere,

para evocar las tesis althusserianas, que la ciencia rectifica más que confirma las evidencias que parecen surgir de la muda observación de los hechos: en el caso de la literatura peruana, la captación empírica de la existencia de varios sistemas literarios autónomos y en esa medida inteligibles dentro de sus propios marcos.

De otra parte, en lo relativo a la dinámica específica del conocimiento de la literatura, se afirma el carácter transitivo de su instancia explicativa, no porque la literatura carezca de especificidad, que por cierto la tiene, sino porque queda inscrita siempre dentro de procesos más amplios que son los que finalmente permiten su comprensión global; esto es, en sus plasmaciones textuales y en el proceso íntegro de su producción. No está de más señalar que concluido el auge de la crítica inmanentista, se reabre en óptimas condiciones la posibilidad de entender que ese proceso productivo, incluyendo su etapa de recepción, es el verdadero objeto de la disciplina literaria.

Por lo demás, cuando se proyecta la explicación de la literatura hacia procesos más vastos, que la envuelven y condicionan y ella reproduce y hasta transforma, es claro que se trata del proceso histórico de una sociedad determinada. Al enfatizar el carácter histórico se evita el error en el que frecuentemente incurre la sociología de la literatura cuando inmoviliza y vuelve esenciales sus categorías de análisis, con lo que falsifica el sentido proteico de la literatura y sus múltiples, dinámicos e imprevisibles modos de inserción en una sociedad que no es nunca la misma.

LA HISTORIA COMO FACTOR TOTALIZADOR DE LA LITERATURA PERUANA

Es obvio que la existencia de varios sistemas literarios en el Perú no puede explicarse más que recurriendo a la historia general de la sociedad nacional. Si la Conquista fue la primera y más profunda escisión, superponiendo dos universos de racionalidades y valores incompatibles, la resistencia cultural de los grupos étnicos nativos, que hasta hoy preservan su identidad, aunque ciertamente muy transformada, determinó que ese dislocamiento no se subsanara: hoy mismo, aun reconociendo la existencia de nuevos y más eficaces canales de integración, las culturas indígenas siguen siendo distintas con respecto a la cultura moderna, de filiación occidental, que opera hegemónicamente en el Perú. Es esta tensión social, hecha de conquista y resistencia, la que soporta históricamente la existencia de los sistemas literarios que dibujan con trazos étnicos su alteridad.

De otra parte, en el plano propiamente social, el extremo rigor de la estratificación que troza a la sociedad peruana, genera la existencia diferencial de culturas —y de literaturas— que se definen por la

situación y función que dentro de esa estructura estratificada tienen sus grupos productores. En la sociedad peruana la ruptura es brusca, honda y dramática porque desde 1821 hasta hoy no se ha producido un proyecto nacional suficientemente significativo e inclusivo, lo que —en el campo de la cultura— conlleva la inexistencia de un consenso valorativo y conductual y hasta de una racionalidad compartida, como se comprueba con la proximidad y en algunos casos con la yuxtaposición de conciencias colectivas que hacen del mito o de la ciencia sus soportes fundamentales.

Merece destacarse un hecho: el fracaso de la educación, marcado a fuego por la persistencia de elevados índices de analfabetismo, importa el exacerbamiento de las diferencias entre una cultura oral y otra que es impensable fuera del ejercicio de la escritura. Naturalmente esta oposición de base, entre oralidad y escritura, que recorre e impregna la totalidad de la vida social y cultural del Perú, entra en crisis en el espacio de nuestra literatura. No sólo implica dos modos incompatibles de producción literaria; implica también, en el sector de la literatura culta que quiere trascender sus límites originarios, revelando o reproduciendo lo que Ciro Alegría llamó "la sabiduría de los ignorantes", una tensión extrema que bien podría condensarse en esa imposible nostalgia de oralidad que nutre, con su utopía, a lo mejor de nuestra literatura: "así se dice en el Perú, me excuso", leemos (lo que en realidad es palabra hablada) en un poema de Vallejo.

Sería gravemente erróneo, sin embargo, subrayar las diferencias étnico-sociales que históricamente desgarran a la nación peruana sin advertir, al propio tiempo, la acción vinculadora que ejerce, dialécticamente, ese mismo proceso histórico. Aunque sea experimentado y comprendido de distinta manera por cada clase social y por cada grupo étnico, la historia es una y envuelve a unos y otros con su red de condicionamientos genéricos. Todos los grandes acontecimientos, e inclusive algunos menores, repercuten en el cuerpo social íntegro y tejen una tupida malla de reacciones que, supuesta la desarticulación básica, intensifican y hacen más complejas las contradicciones; y son precisamente las contradicciones las que garantizan la existencia y acción necesarias de los términos opuestos que las componen: son, por así decirlo, la naturaleza misma de la totalidad.

No sobra recordar, complementariamente, que es virtud del conocimiento científico, y carácter específico de su estatuto epistemológico, integrar las experiencias parciales, independientes en apariencia, para definir la coherencia mayor que lo empírico desapercibe y la ideología tergiversa. En el vasto campo de las ciencias humanas y sociales, la historia parece ser la raíz última de esa totalidad hecha de contradicciones.

APLICACIÓN DE LA CATEGORÍA DE TOTALIDAD: EL CASO DE LA LITERATURA DE LA CONQUISTA

Lo dicho hasta aquí encuentra su mejor ámbito de experimentación en la literatura de la Conquista, disgregada y heteróclita como ninguna. Por lo pronto, desde que las "versiones de los vencidos" pudieron ser reconocidas como sistemas literarios distintos pero tan coherentes como las versiones hispánicas del mismo hecho histórico, es imposible seguir recubriendo con esta sola literatura un espacio que con toda evidencia es sustancialmente más amplio, máxime si en el lado nativo se encuentran obras de espléndida y sobrecogedora grandeza como *Apu Inca Atawallpaman* y la *Tragedia del fin de Atawallpa*. No se trata, empero, de la yuxtaposición de dos corpus literarios ligados sólo por la identidad de sus referentes generales; ni siquiera, en el fondo, de la articulación de ambos mediante un sistema especular inverso que evidencie las contradicciones de dos conciencias convergentes en la insolitud de su mutuo descubrimiento.

Aunque este segundo procedimiento es necesario, pues fija el tramado sobre el que se dibujan los distintos sistemas simbólico-estéticos, la crítica sólo se legitima como tal en cuanto pueda dar razón de la especificidad de éstos y de sus también específicas contradicciones. Después de todo ni la literatura hispánica ni la literatura indígena por separado, pero tampoco la confluencia de ambas en un espacio sin formalización estética, corresponden verdaderamente al objeto que se denomina literatura de la Conquista. Tal objeto espera aun un afinamiento teórico, pero, sobre todo, investigaciones concretas que descubran su funcionamiento real y sus articulaciones interiores, evidentemente mucho más ricas que las que emanan de la bimembración de más bulto, entre literatura hispánica y literatura indígena, pues es claro el desdoblamiento muy matizado de una y de otra. En este orden de cosas será necesario deslindar las versiones incas y huancas, por ejemplo, o en el otro extremo, para mencionar allí también sólo un caso, los relatos oficiales de las coplas de la soldadesca desengañada. Todo ello, y casos más complejos como el de los primeros sermonarios en quechua, forma parte de la auténtica literatura de la Conquista.

La dificultad subyacente en toda esta problemática puede graficarse en asuntos concretos, desde la normatividad estilística basada en la comparación transcultural, que parece homologar todos los subsistemas en la misma necesidad de explicarse al otro, hasta la confusa y ambigua caracterización de personajes que, siendo los mismos, se trasladan de un sistema literario a otro y en cada uno asumen significados distintos. Así, por ejemplo, el temple épico de algunas crónicas hispánicas, celebratorias de la heroicidad personal del conquistador, adquiere un sentido completamente distinto, aunque no menos épi-

co, a la luz de los relatos mitológicos indígenas que sacralizan a los conquistadores españoles interpretándolos como dioses propios que regresan a sus tierras para restaurar el orden de los tiempos primordiales y más tarde, como es obvio, los desacralizan para entenderlos en su justa dimensión de enemigos históricos. En este sentido, y aun en el plano formal de la construcción de personajes, el estudio de la literatura de la Conquista, como totalidad contradictoria, tiene que esclarecer el tránsito entre el héroe que descubre, el dios que retorna y que luego se trasmuta en el villano que depreda, si es que intenta comprender de verdad esta literatura hecha de conciencias entrecruzadas, hirvientes en una contradicción que supera el aislamiento de sus muy dispares componentes. Sólo una crítica que reasuma decisivamente el pensamiento histórico podrá dar razón de estos hechos.

RELACIONES REALES Y RELACIONES VIRTUALES

La categoría de totalidad se ampara en una extensa tradición reflexiva cuyos momentos culminantes están situados en el pensamiento de Hegel, Marx y Lukács; sin embargo, en lo que toca a su empleo para revelar el carácter y sentido de espacios literarios definidos, como es el de una literatura nacional, no existen precedentes mayores. Tal situación explica que el aparato metodológico sea incipiente y tenga que evaluarse con constante rigor en busca de un nivel satisfactorio de eficiencia y verificabilidad. En este orden de cosas habría que detenerse en el análisis e interpretación de las relaciones que dan cuerpo a la totalidad. Algunas son virtuales y no requieren materializarse en el contacto efectivo entre dos sistemas literarios, pues derivan del condicionamiento común que los hilvana no empece su mutuo desconocimiento, como sucede ejemplarmente en la literatura de la Conquista; otras relaciones, en cambio, son reales y en esa medida pasibles de comprobación empírica, según puede observarse en las literaturas heterogéneas, de manera singularmente clara en el indigenismo, cuya producción hace coincidir y contender, hasta en el interior de un texto, fuerzas que provienen de universos socio-culturales disímiles y hasta opuestos.

LOS SISTEMAS CULTO Y POPULAR: EL CASO DE LOS PRÉSTAMOS LINGÜÍSTICOS

Las relaciones reales, que forman el tramado más visible de algunas totalidades, tienen su lugar privilegiado en las intersecciones de variada índole que ligan, sin obviar sus contradicciones básicas, a los sistemas culto y popular de nuestra literatura. Aunque ese vínculo podría ser observado en muchas situaciones de diversa naturaleza, dos bastan para delimitar los caracteres de la comunicación efectiva

entre órdenes literarios distintos: de una parte, el empleo a destiempo de formas de la poesía culta por la poesía popular; de otra, el uso del lenguaje popular en la literatura culta. En ambos casos se trata de un complejo procedimiento de trasiego formal que, sin embargo, como es obvio, no se agota en ese estrato.

De esta manera, el mimetismo anacrónico de cierta poesía popular, con respecto al lenguaje de la poesía culta anterior, debe entenderse como reproducción simbólica de la posición subordinada de las clases que la producen, y del constreñimiento objetivo que sufre su creatividad, de la misma manera que los frecuentes procesos de resemantización, que sesgan la tradición recibida y la fuerzan a portar nuevos sentidos, tiene que remitirse, en iguales términos, a la resistencia y combatividad del pueblo que, a partir de situaciones concretas, intenta reordenar la sociedad toda, incluidos los sistemas de cultura. Sería ilustrativo comparar, dentro de este contexto, la metafórica de la poesía minera, como la de Cerro de Pasco, con la establecida por el modernismo en la poesía culta; y observar allí, por ejemplo, cómo el esplendor de los metales puede expresar –en el otro campo– significados de miseria, riesgo y muerte.

Más significativo sería el caso inverso. Por lo pronto, cuando la literatura culta incorpora formas del lenguaje popular, la relación no es casi nunca intertextual: uno de sus polos está constituido por el idiolecto del pueblo, o más exactamente por la imagen que tiene de él el creador culto, lo que evidentemente sitúa en un primer nivel de interés el asunto de las representaciones ideológicas interclasistas. A partir de aquí cabe averiguar el carácter que asume el lenguaje popular dentro del universo de la literatura culta, y las funciones específicas que allí cumple, de suerte que en cada caso pueda iluminarse el sentido de la articulación entre esos dos sistemas.

Por ejemplo: en el modelo que plasma la prosa de Palma, cuyo antecedente se encuentra en el costumbrismo y sus manifestaciones epigonales en el criollismo, el lenguaje popular forma parte más del estrato de las representaciones que del nivel propiamente lingüístico, confundiendo sus funciones con las que ejercen la descripción de un objeto típico o el relato de una costumbre peculiar. De aquí la preferencia por las formas populares estereotipadas, como los refranes, las coplillas o giros y dichos consagrados por el uso masivo, aunque no siempre contemporáneo, lo que señala el carácter de "cita" que tienen, en este caso, los fragmentos del habla popular que se interpolan en un discurso que obviamente es de otra índole. Resulta significativo asociar este hecho, que importa el uso tipificador de un lenguaje previamente codificado, con el empleo de la historia, que supone también un nivel de codificación anterior, como base de la ficción que desarrollan las tra-

diciones y la prosa narrativa que sigue sus huellas. El aprovechamiento del lenguaje popular como objeto caracterizador de una realidad y la consecuente preferencia por los estereotipos, remiten a la paradoja de una literatura que efectivamente se abre hacia lo popular pero que, al hacerlo, lo solidifica, lo artificializa y en cierto modo lo falsifica.

Muy otra es la situación que se observa en un importante sector de la narrativa última, incluyendo ese relato fundador que es *El zorro de arriba y el zorro de abajo*, en la poesía conversacional más reciente y en aquellos textos que están a caballo entre la ficción y el testimonio o se adscriben por completo a este nuevo y prometedor género literario. En todos estos casos el lenguaje popular es parte sustancial de la dinámica de la enunciación; por consiguiente, preserva su condición de lenguaje vivo y creador, capaz de transmitir rasgos específicos de su conciencia originaria, muy lejos ya de la función sólo caracterizadora y referencial que definía su empleo en el modelo anterior. Ciertamente no se trata de una simple copia del habla popular, pues su propia creatividad impide imitar lo que no es nunca ni estable ni repetido sino, más bien, de una profunda asimilación de la normatividad productiva de ese lenguaje, lo que exige entender todo el proceso como un audaz ejercicio de experimentación artística. En él tiene que realizarse el ya comentado tránsito entre la oralidad y la escritura, en el que subyacen múltiples desplazamientos sociales y culturales, de suerte que en el conjunto de este complejo itinerario lingüístico es dable detectar uno de los signos mayores de la aventura cultural del Perú.

La intercomunicación formal, que por cierto tiene más variantes que las reseñadas, es una muestra del modo en que las relaciones reales entre sistemas literarios distintos pueden otorgar consistencia a la totalidad. Por esta misma razón constituyen un espacio privilegiado para la experimentación metodológica. Asumirlas como objeto de reflexión exige la intelección diferencial y conjunta de dos o más sistemas literarios y su interpretación en términos específicamente dialécticos; en última instancia, si en el proceso social el desarrollo de una clase es inexplicable al margen de sus relaciones de asociación o conflicto con otras clases, en el espacio literario los sistemas más diversos se definen también, a partir de la historia que los engloba, mediante los vínculos que de una u otra forma los articulan en una totalidad que, como se sabe, está hecha mucho más de contradicciones que de armonías.

LA TOTALIDAD LITERARIA COMO TOTALIDAD SOCIAL

Como se desprende de lo dicho hasta aquí, la categoría de totalidad no sólo funciona en términos de reintegración de los distintos sistemas literarios por obra de la historia que los reúne pese —o mejor: gracias— a su disparidad contradictoria; significa también una reintegración

aun mayor: la del proceso literario, con todo su espesor, dentro del proceso histórico-social del Perú. No es únicamente que aquél refleje, exprese o represente a éste, ni tampoco que el segundo actúe sólo como instancia condicionante del primero. Todo ello es cierto, pero lo que interesa subrayar, con el mayor énfasis posible, es que la producción literaria, sin perder su especificidad en cuanto plasmadora de símbolos verbales, es parte y funciona dentro de la totalidad social, fuera de la cual —por consiguiente— resulta incomprensible.

En este sentido la literatura nacional peruana no sólo es testimonio de lo que Basadre llamó "la vida peruana", a la que sin duda reproduce en el nivel y con los atributos que le son propios; es esa misma vida, que ahora sabemos múltiple, plural y heteróclita, hecha paradójicamente a fuerza de oposiciones y conflictos dramáticos e incluso sangrientos, hasta que en algún momento la totalidad nacional no sea el resultado de las contradicciones sino de la justicia fraternal e integradora: cuando se cumpla la bellísima profecía de José María Arguedas y "en nuestra patria [...] como él decía, cualquier hombre no engrilletado ni embrutecido por el egoísmo, pueda vivir, feliz, todas las patrias".

Roberto Miró Quesada

INNOVACIONES EN POLÍTICAS CULTURALES Y TRANSFORMACIONES EN EL CAMPO CULTURAL

EL CASO DE PERÚ*[1]

INTRODUCCIÓN

A partir de 1968, la sociedad peruana entra en un proceso de cambio que es causa y efecto de un movimiento popular de gran envergadura y de un Estado que cambia sus ejes: se agranda, se moderniza y se democratiza (en términos relativos). Este movimiento envuelve a toda la sociedad, y dentro de ella al movimiento cultural (desde sus múltiples espacios). Analizar este proceso es fundamental en la medida en que los aspectos culturales han sido sistemáticamente dejados de lado por las ciencias sociales, aunque el movimiento cultural peruano de las últimas dos décadas es de gran pujanza y complejidad. Para situar este proceso es indispensable retroceder hasta las características que lo cultural —público y privado— tuvo durante el período oligárquico, para así entender mejor los cambios que se dan

* Miró Quesada, Roberto 1989 Innovaciones en políticas culturales y transformaciones en el campo cultural: el caso de Perú" en Brunner, José Joaquín et al. ¿Hacia un nuevo orden estatal en América Latina? Innovación cultural y actores socioculturales (Buenos Aires: CLACSO)

---

1 Investigación realizada en los marcos del Proyecto PNUD-UNESCO-CLACSO, RLA 86/001, "Ciencias sociales, crisis y requerimientos de nuevos paradigmas en la relación Estado/Sociedad/Economía".

a partir de 1969. Es decir, el análisis que se propone comprende tres períodos básicos.

a. Características del Estado oligárquico (sus políticas culturales), y las organizaciones culturales de la sociedad civil, hasta 1968).
b. Características del Estado reformista (sus políticas culturales, y las organizaciones culturales de la sociedad civil, 1969-1975).
c. Características del Estado neoliberal (sus políticas culturales, y las organizaciones culturales de la sociedad civil (1975-1988).

Tanto las acciones públicas como aquellas de la sociedad civil en materia cultural, se analizarán a través de los siguientes espacios:

a. Educación
La red estatal de educación comprende desde la escolaridad inicial hasta la superior más especializada, ofreciendo otras instancias técnicas y de mando medio. La sociedad civil ofrece el mismo panorama, con una red amplísima que cubre todas las demandas posibles en un país como el Perú.

b. Cultura andina
Secularmente, tanto el Estado como la sociedad civil han tenido políticas implícitas con respecto a la población andina. Pero es a partir de la década del '50 que el Estado asume un rol más explícito respecto de esta problemática a través de un sistema de reglamentación cada vez más complejo. La masiva migración serrana hacia la costa no sólo obliga a modificar las políticas públicas respecto de la población andina, sino que la sociedad civil en su conjunto tiene que redefinir su correlación de fuerzas y su escala de valores debido a la nueva situación.

c. Los medios de comunicación
Son espacios privilegiados en la construcción e implementación de valores culturales. En estos medios, la importancia de las acciones civiles sobrepasa largamente a las desplegadas por el Estado. Al igual que en otros espacios, la red de comunicación y de difusión del país se ve atravesada por opciones de clase y de etnia.

d. Actividad editorial
También en esta actividad la acción civil es aquí mucho más importante que la estatal, aunque hubo épocas en que el Estado asumió un rol editor agresivo.

e. Promoción artística

El soporte oficial es magro, aunque no siempre fue así. Frente a esta indiferencia oficial, la respuesta de la sociedad civil es dispar: también indiferente por parte de los grupos dominantes, pero explosiva por parte de los sectores populares.

A través del movimiento cultural oficial y no oficial, lo que se ha ido construyendo es una visión del país que refleja las tensiones fundamentales que lo recorren: un sistema de clases mal conformado que ha llevado a una gran fragmentación social; tensiones étnicas muy agudas; y un sistema autoritario que atraviesa toda la sociedad peruana, desde el hogar hasta el Estado, pasando por sindicatos y asociaciones de todo orden (partidos políticos incluidos). Más propiamente, una ideología que sirve de afianzamiento del sistema imperante pero que al mismo tiempo abre resquicios por donde pasan propuestas culturales alternativas. Hay, pues, una matriz cultural conformada por un espectro ideológico que diseña un proceso cultural caótico, inestable, en formación.

Estas corrientes culturales, donde la clase y la etnia se interpenetran y se enfrentan, han ido conformando una visión del Perú y una intención de identidad nacional que puede leerse desde el Estado, desde la clase y desde la etnia. Hoy en el Perú, esos tres niveles se están reformulando a sí mismos y en sus relaciones externas, y sus propuestas acentúan cada vez más desencuentros seculares (las visiones del Perú de estas tres instancias nunca fueron coincidentes, pero el sistema oligárquico ocultó las diferencias; con el proceso de democratización/modernización, las diferencias se han convertido en desencuentros, polarizándose). A estas tres instancias habría que agregar dos categorías más que tienen gran relevancia; las organizaciones juveniles y las organizaciones de mujeres, que aportan al conjunto de la sociedad una visión *sui generis*. En la actualidad, el Perú es un país donde la mayoría de la población vive en centros urbanos y es menor de 24 años. Esta combinación es decisiva en el replanteamiento de la visión que siempre se ha tenido del Perú, donde las versiones oficiales —desde el Estado y desde los grupos dominantes— van siendo modificadas aceleradamente. Las instancias oficiales y de la sociedad civil interactúan, se definen mutuamente, creando constantemente nuevos espacios de convergencia y disenso. Es decir, hay escenarios caducos y actuales, y escenarios en el movimiento popular como eje constructor de identidades. Desde el Estado, en cambio —y desde los sectores medios— lo étnico andino sigue siendo impulsado. Hay aquí un factor de desencuentro —en el interior de la sociedad civil y entre esta sociedad civil y el Estado— que se va constituyendo como uno de los escenarios privilegiados donde la democratización y la modernización del país se van a definir en términos políticos.

Para poder seguir ajustadamente el movimiento cultural de los últimos veinte años en el Perú, es preciso definir categorías tales como *cultural popular*, pues sólo así podremos avizorar la tendencia. El proceso del movimiento cultural en el Perú está íntimamente ligado al concepto de *identidad nacional*, que está angustiosamente planteado desde Garcilaso. Hoy esa preocupación vuelve a adquirir gran significación, planteándose desde las agrupaciones artísticas más marginales hasta las disquisiciones académicas más especializadas. Es en el movimiento cultural, entonces, donde mejor se encarnan las potencialidades del cambio, pero también los mecanismos ideológicos de sujeción. Hay, por lo tanto, dos niveles en el análisis que se propone: un quehacer cultural cotidiano en acelerado proceso de expansión y, a partir de este proceso cotidiano, una redefinición de los parámetros de la identidad nacional. En el Perú actual, éste es un proceso abierto de difícil prognosis.

ALGUNAS PRECISIONES CONCEPTUALES

Según Agnes Heller, la modernidad en el mundo occidental se estructura a mediados del siglo XVIII a partir de tres componentes fundamentales: el capitalismo, la industrialización y la sociedad civil; componentes que a su vez responden a tres lógicas distintas, donde capitalismo e industrialización generan —aun a su pesar— su propia lógica, pero no les es posible realizarla completamente sin socavar las bases mismas de la modernidad. Es decir, la modernidad social es en sí misma de equilibrio inestable, y además contradictoria.

En el caso particular de América Latina, el surgimiento de la sociedad civil está ligado a la aparición de movimientos sociales de los sectores desplazados del poder; y como sostiene Portantiero, los sectores populares se convierten en actores sociales a partir de la crisis, y no tanto por voluntad hegemónica de sus organizaciones. Es decir, que una crisis de hegemonía del sector dominante catapulta a los movimientos sociales margínales en actores sociales de primer orden. Por lo tanto, categorías como movimiento popular, lo popular, lo masivo, lo cultural, pasan a cobrar ahora una significación principal para entender el proceso social en América Latina. De alguna manera, la constitución del movimiento popular emerge por negación, y conceptos como los de nacionalidad y modernidad surgen también de aquella crisis de hegemonía. Los esquemas más en uso en las ciencias sociales —y en sus contrapartidas políticas— se vieron sorprendidos por la "desviación latinoamericana" de los esquemas más prestigiosos, porque de pronto las luchas populares se extienden fuera del campo de la producción; luchas contra formas de poder, de represión y discriminación en la vida cotidiana, luchas por el acceso a servicios y al

consumo, como sanidad, vivienda, etc. Y estas nuevas luchas van a ser conducidas por nuevos actores sociales: grupos étnicos, femeninos, juveniles, religiosos, etc. Estas luchas, que inciden escasamente en el proceso de la producción, tampoco generaron demasiado interés en los partidos políticos tradicionales (tanto de izquierda como de derecha) que siguen negociando con las instituciones (sindicatos, Ejército, Iglesia, etc.). Lo cultural, entonces, se convierte no en un espacio más, sino en aquel donde se articulan los procesos económicos y políticos. Tomar en cuenta lo popular significa revalorizar articulaciones y mediaciones de la sociedad civil, percibir el sentido social de los conflictos más allá de esquemas políticos dados y el reconocimiento de experiencias colectivas no encuadradas partidariamente.

Este interés por la cultura popular responde a varias razones, como lo precisa García Canclini:

1. Socioeconómicas: presencia masiva del "pueblo" en las ciudades, la política, el consumo, etc.
2. Políticas: su movilización política se logra a través de necesidades no políticas (populismos).
3. Crisis ideológico-cultural: crisis de hegemonía (García Canclini, 1987a: 22).

En una primera versión latinoamericana, la modernización significaba llegar a ser una nación (aproximadamente durante la década del '20 y del '30). Y en una segunda versión, desarrollarse (sobre todo durante los años '60). Pero durante los '80, la crisis de hegemonía agudiza la contradicción entre el carácter nacional de la estructura política y el carácter transnacional de la estructura económica. Es en esa contradicción en la que se filtra el movimiento popular, convirtiéndose, para el caso específico del Perú, en la locomotora del proceso histórico del país. A diferencia del estatismo, que subordina lo popular al Estado-nación, los movimientos populares promueven formas independientes y horizontales de organizaciones de base. Todo esto inaugura formas distintas de hacer política que chocan con conceptos preestablecidos. Con las migraciones y el urbanismo —como bien lo señala Monsiváis— las tradiciones se van diluyendo o recomponiendo, con lo cual la experiencia nacional queda en gran parte en manos de los medios masivos de difusión. Las alternativas se van cerrando desde lo dominante, de ahí que desde lo popular no se tienen opciones sino respuestas (de sumisión, de parodia, de resistencia). La cultura popular, por lo tanto, se estructura principalmente —y casi exclusivamente— en las áreas urbanas; es un fenómeno actual y masivo, con-

formado por sectores marginales, obreros, clase media baja, clase media. Es una cultura mayoritaria, generalizada, constituyéndose en lo histórico, recreándose permanentemente (Nicolás Casullo). A su vez la categoría pueblo sería el conjunto de las clases subalternas y los instrumentos que le sirvan (aunque éstos no sean un producto auténtico de los sectores populares).

Si, como dice Foucault, todo se reduce a un ejercicio del poder, entonces las culturas populares, para ser competitivas, deben adquirir grados de formalización y objetivación para adecuarse a las nuevas condiciones y dejar de estar acorraladas. Es decir, analizar el movimiento popular es seguirlo desde su propia óptica, diseñando líneas investigativas que tomen en cuenta el proceso paradójico de gestación de lo masivo a partir de lo popular (Martín Barbero, 1987a: 44); percibir los procesos de presencia/ausencia y afirmación/negación con respecto al campo hegemónico, así como los usos populares de lo masivo. Igualmente, detectar códigos que son al mismo tiempo contradictorios y complementarios (la tradición, lo ingenuo, la resistencia). Separar las instancias de lo popular y de lo dominante como entidades autónomas es dejar de percibir la complejidad de un proceso histórico que ha ido construyendo, a través de los siglos, una matriz cultural estructurada políticamente, pero no sólo políticamente; porque la matriz no se refiere a lo arcaico, sino a aquello que persiste a través del tiempo matizando lo actual. Hay entonces un *residuo* cultural (Williams) que se va sedimentando y expandiendo al conjunto de la sociedad por caminos fuera de los ejes establecidos por la cultura hegemónica.

El movimiento social que hoy recorre América Latina ya no puede ser abordado únicamente desde sujetos sociales y políticos con peso en sí mismos, autosuficientes: a lo que hay que darle prioridad, más bien, es al conflicto social desde los atributos de los sectores, y éstos se dibujan no solamente en el terreno de lo económico, sino también en el de lo simbólico. "Porque es ahí —como dice Martín Barbero— donde se articulan las interrelaciones desde las que se constituyen los sujetos, las identidades colectivas" (Martín Barbero, 1987b: 226). Esto presupone ir elaborando continuamente los paradigmas y a partir de ellos analizar el seguimiento del movimiento popular en todos sus niveles.

Pensar nuestra identidad, por lo tanto, es pensar la coexistencia, la combinación de las luchas étnicas con las de clase, la interpenetración de esas fuerzas en la historia (García Canclini). Si bien los mensajes recibidos por el movimiento popular desde la sociedad hegemónica apelan al individuo, lo popular es sustancialmente colectivo y la recepción de ese mensaje es recibida entonces colectivamente. Esto

supone, así, que la legitimación social del movimiento popular —de la cultura popular— deberá hacerse semantizando el código hegemónico (como quería Gramsci). Este proceso explica por qué las articulaciones y aspiraciones culturales de lo popular parten necesariamente de una apropiación del código hegemónico. Por otra parte, la hegemonía no se arraiga en ideas alienadas, sino en la internalización de la desigualdad social: hasta dónde puede aspirar cada uno. "Por lo tanto, existe una interacción dialéctica entre la estructura de las disposiciones y las oportunidades u obstáculos de la situación presente" (García Canclini, 1987a: 33).

García Canclini da una definición de lo que debería ser una política cultural: "Conjunto de intervenciones realizadas por el Estado, las instituciones civiles y los grupos comunitarios, organizados a fin de orientar el desarrollo simbólico, satisfacer las necesidades culturales de la población y obtener consenso para un tipo de orden o de transformación social" (García Canclini, 1987b: 26). Si asumimos esta propuesta como correcta, sólo interrelacionando estas tres instancias es como podremos auscultar el movimiento cultural del país. Y aunque la aspiración de García Canclini de conseguir esa interrelación sea para obtener consenso con vistas a una transformación social, en la práctica a esa aspiración se tiende, aunque no exista una conciencia explícita por parte de los actores sociales involucrados. La interrelación entre estas instancias no es ni única ni principalmente económica y política, sino que comporta necesidades de tipo cultural y simbólico. Es decir, es en ese campo específico en el que debe incidir el mayor peso del análisis de los movimientos culturales (las políticas que ese movimiento genera tanto a nivel del Estado como de la sociedad civil). No hay que perder de vista, entonces, que el objeto de investigación debe incidir en las desigualdades y conflictos entre manifestaciones de clases que no puedan expresarse autónomamente (matriz cultural).

CONTEXTO HISTÓRICO

EL ESTADO OLIGÁRQUICO (HASTA 1968)

Julio Cotler sostiene que el Perú no ha contado a lo largo de su historia con una clase dirigente con capacidad y voluntad para realizar lo que tendría que haber sido el "programa" mínimo de una clase rectora:

1. Organizar un mercado integrado, lo cual habría significado una relativa homogeneización de la estructura productiva y al menos una organización de las relaciones entre las clases.
2. Incorporación progresiva de las exigencias populares, para así crear un consenso entre los sectores dominantes y dominados

acerca de la legitimidad del Estado y de los procedimientos institucionales de la participación política.

3. Una centralización estatal realmente efectiva, con miras a superar la fragmentación cultural entre las clases y así favorecer la constitución de una identidad colectiva.

Es decir, una total incapacidad y falta de voluntad para levantar un Estado que siquiera en apariencia se presente al país como representando los intereses generales de la nación. Lejos de eso lo que el Estado oligárquico construyó fue la permanente inestabilidad política que ha caracterizado nuestra historia. La existencia de tal Estado está mostrando la inexistencia de condiciones mínimas para el surgimiento de una burguesía con voluntad política. De ahí que la penetración del capital norteamericano a comienzos de siglo la permeará sin apelaciones. La aparición del sector burgués de la capa de propietarios no fue el resultado de contradicciones internas, sino de un acomodo que siguió permitiendo la hegemonía oligárquica y la consiguiente marginación popular. Por todo esto, el capital extranjero penetró en el país sin propiciar el capitalismo.

El proceso social correlativo de aquel proceso económico fue determinando la acumulación de fuerzas en los sectores populares, los cuales irrumpen en la vida política del país con fuerza inusitada durante la década del '50 (una primera irrupción se produce en la década del '20). El campesinado, el proletariado, los migrantes y los nuevos sectores medios adquieren una presencia que no puede ser ignorada, frente a lo cual hubiera sido preciso la reestructuración del Estado oligárquico, preparándolo para canalizar las cada vez más amplias demandas del campo popular. Eso no ocurrió, optándose, por el contrario, por un modelo liberal que se diseñaba a partir del carácter dependiente de la economía peruana. Los nuevos partidos políticos que surgen en la década del '50 para ocupar el vacío que el APRA iba dejando en el centro, así como el Ejército y la iglesia entendían que era indispensable modernizar las estructuras del país, y que la mejor forma de hacerlo era desde arriba, mediante medidas tecnocráticas que permitieran mantener el "principio de autoridad". Esta visión no solamente se nutre de la movilización interna del país, donde los sectores revolucionarios de izquierda adquirían perfiles cada vez más consistentes, sino por los efectos de la Revolución Cubana y su contrapartida, la *Alianza para el Progreso*. Dice Cotler: "En este escenario surgió en el Ejército la teoría de la seguridad nacional. Sólo las reformas sociales que propendían al bienestar y desarrollo podían servir de baluarte contra el desquiciamiento institucional que significaba la intensificación de la lucha de clases y el desarrollo político autónomo

de las clases populares. También, sólo la aplicación de un conjunto orgánico de reformas sociales podía cohesionar a los peruanos y desarrollar sus potencialidades para defender de las acechanzas externas: el comunismo ateo, la expansión geopolítica de los Estados vecinos, los gobiernos y las empresas imperialistas que amenazaban disolver la débil entidad nacional (Cotler, 1985: 37). Por su parte, la Iglesia recibe el remezón del Concilio Vaticano II y su opción por los pobres. Es decir, que dos de los pilares fundamentales sobre los que se asentaba el Estado oligárquico, dejan de servirle de apoyo. De esta manera, la década del '60 se inicia con una clara tendencia reformista, que no solamente apunta a desbancar al Estado oligárquico, sino a llenar el espacio progresista que el APRA iba abandonando aceleradamente.

Desde luego, las reformas planteadas por el primer gobierno de Belaúnde (1963-1968) fueron boicoteadas por los sectores tradicionales en cuyas manos aún estaba la organización de la producción, por el capital extranjero a pesar de los postulados de la *Alianza para el Progreso*, y por la coalición formada por el APRA y el partido de su antiguo perseguidor, el general Odria. Frente a tal oposición, y a las demandas crecientes de los sectores populares y medios, los coauspiciadores del nuevo reformismo —la Iglesia y el Ejército— impusieron su receta tecnocrática como única manera de evitar una sublevación popular que percibían en ciernes. Es decir, el movimiento popular que se organizaba y pugnaba por un espacio, presionando la democratización del país, no encontró respuesta en el incipiente reformismo y en el populismo de la década del sesenta. La dependencia del Estado del capital extranjero, así como su ligazón con los terratenientes, le impidieron la autonomía necesaria para conducir el proceso político que se desarrollaba en el país. Por su parte, las alternativas que ofrecían los sectores medios al movimiento social resultaron insuficientes ante las demandas populares, con lo cual grandes capas de esos sectores populares empezaron a organizarse fuera del sistema político pequeño-burgués, perfilando sus intereses sectoriales con más nitidez. La imbricación de todos estos elementos se anudó a fines de la década del sesenta para desplazar definitivamente al sistema oligárquico que dominó el proceso peruano.

La década del '60 conoce la crisis del sistema oligárquico, coincidente con una pérdida del hegemonismo político del APRA. Los pactos entre Odria y Haya de la Torre —uno de los grandes escándalos políticos e ideológicos de la reciente política peruana— dejan vacío un espacio que propiciará la aparición de nuevos partidos políticos, como Acción Popular, la Democracia Cristiana y el Social Progresismo. Esta nueva clase media, de rasgos progresistas en términos relativos, tendrá que adoptar una ideología nacionalista que le dé especificidad po-

lítica y la diferencie claramente de los otros sectores. El hispanismo que se asocia con la mentalidad oligárquica se ha convertido en una instancia desprestigiada, del pasado, retrógrada. En el otro extremo del espectro, la clase trabajadora ya estaba organizada por el Partido Comunista, lo que hacía difícil su cooptación; a ello debe agregarse el miedo innato que los sectores medios sienten por los trabajadores organizados. Es decir, estos nuevos sectores de clase media tendrán que apelar al único espacio ideológico que era compatible con su posición nacionalista: la "revaloración" de la cultura andina como la base fundamental de la identidad nacional. De esta manera, los sectores medios urbanos pequeño burgueses se convierten en los primeros defensores de la supuesta pureza de la cultura andina. Belaúnde propondrá, entonces, algunos conceptos y prácticas que serían propios de aquella cultura: el trabajo por cooperación popular, la minka, etc. Esto va a dar sustento a un gobierno y a un Estado que van a tomar lo andino de manera periférica, presentando los Valores andinos como un santuario inamovible. Ciertamente, más que la cultura andina realmente existente, lo que se propagandizaba era la imagen que la ideología oficial siempre tuvo del imperio incaico.

"Esta suerte de neoindigenismo estatal, por más tibio o inconsecuente que haya sido de modo general, fue capaz de arrastrar en sus inicios a importantes sectores de la juventud universitaria, y abrió un espacio que hizo posible el trabajo de la Casa de la Cultura del Perú en esos años. Primero bajo la dirección de José María Arguedas y luego de Fernando Silva Santisteban, ambos antropólogos apasionados del mundo andino, se fue rompiendo la antigua imagen de la cultura como patrimonio exclusivo de 'élites' intelectuales y artísticas, para ponerse a la cultura indígena en el centro del debate" (Ansión, 1986: 39-40).

Hay en todo esto una voluntad de implementar una política cultural explícita, lo que sin embargo no impidió que el presupuesto destinado a estas actividades siguiera siendo sumamente exiguo. Por otra parte, difícilmente la visión de la cultura de alguien como Arguedas podía compatibilizarse con la perspectiva del gobierno populista; de ahí que los logros culturales de aquel entonces se deban sobre todo a una personalidad como la de Arguedas y no tanto a un presupuesto ideológico emanado del gobierno.

EL ESTADO REFORMISTA (1968-1975)

Inmediatamente después de tomar el poder en octubre de 1968, el Gobierno Revolucionario de la Fuerza Armada emprendió una serie de reformas que significaron un cambio importante de la estructura general del país. Su sentido de la seguridad de la nación —de la que

se sienten los únicos custodios— los llevó a determinar que la dependencia externa, el sistema oligárquico y la incapacidad de los civiles para controlar la movilización popular, eran las causas de que la integridad de la nación estuviera en peligro. Por eso reestructuraron el sistema productivo eliminando la estructura terrateniente, a las burguesías comercial y agraria, y al enclave extranjero. De esta manera, el Estado se convirtió en el principal agente económico; mientras en 1965 la participación pública en la inversión total era de 16%, en 1975 era de 50% (Cuentas Nacionales, citado por Cotler). Estas medidas tenían por finalidad redefinir las relaciones del Estado dentro y fuera del país; hacia fuera, replanteando los términos de la dependencia; hacia dentro, recomponiendo la correlación de fuerzas, desplazando a la oligarquía y señalándole el camino a la burguesía industrial. De esta manera sería posible redistribuir la propiedad y el ingreso y horizontalizar el país. Por supuesto, todo esto controlado por el gobierno militar. Esta horizontalidad económica debía derivar en una democratización social y cultural. La acumulación capitalista del Estado y la del sector privado debían contribuir a la formación de un mercado interno sólido, eje a partir del cual se integraría al país económica y socialmente. Esto a su vez desembocaría en la unidad cultural, para lo cual se dispuso la reforma de la educación y la estatización de los medios masivos de comunicación.

La modificación de la estructura de la propiedad alteró el mapa de la apropiación del excedente, pero dejó relativamente inalterado el uso de dicho excedente económico. La reforma de la tierra y de la industria dieron lugar a una redistribución del ingreso que benefició únicamente a las capas sociales de más altos ingresos relativos; y la consolidación de la política de sustitución de importaciones incrementó el consumo de esas clases. Todo esto llevó, a pesar de la intención distributiva en favor de los sectores populares y del aparato productivo del Estado, así como en favor de la burguesía nativa, a que se consolidara un proceso de acumulación concentrado en las actividades de las empresas multinacionales asociadas al Estado. No obstante, estas medidas dificultaron el movimiento fluido del capital, agravado por la participación obrera en la conducción de las empresas, lo cual fue percibido por el sector dominante como un régimen que no favorecía sus intereses en la medida en que no obtenían las ganancias esperadas. De esta manera, el gobierno militar comenzó a jugar sólo; la burguesía industrial consideró que sus intereses y niveles de capitalización eran afectados; los sectores obreros veían recortada su capacidad de participación por un régimen que los dirigía pero no los consultaba; el consumo seguía restringido para los sectores más amplios, incluidos los medios, de la sociedad; la pequeña burguesía

intelectual radicalizada se sintió frustrada en sus aspiraciones de un real cambio. En general, el desfase entre discurso y práctica por parte del gobierno militar lo aisló de casi todos los sectores sociales, a lo cual hay que sumar el creciente déficit fiscal que agudizaba duramente la situación económica de la población. Si bien fue esa importante autonomía del gobierno militar frente a los distintos sectores sociales del país la que le permitió afianzarse y realizar sus principales reformas con costos sociales muy bajos, al final, esa autonomía se convirtió en el aislamiento que precipitó su caída.

En lo que a política cultural se refiere, el gobierno que se inaugura en 1968 deja traslucir su óptica general de lo que debe ser la nación peruana que se está construyendo. La presencia de científicos sociales en el gobierno le da a esa visión una tónica dependentista que organizaba en aquel entonces la visión de lo nacional en América Latina. La cultura, por lo tanto, era vista como alienada por esa dependencia, debiendo ser liberada. Lo nacional, lo peruano, volvía nuevamente los ojos hacia lo andino, aunque de manera más moderna y cosmopolita. A pesar de los cambios políticos y sociales con respecto a la visión oligárquica, lo andino sigue siendo un punto nodal frente al cual hay que tomar posición, pero quedándose en la periferia del asunto; se oficializa el quechua, por ejemplo, pero ese acto no deja de ser pura retórica pues nunca se encarnó en la realidad cotidiana del país. Acorde con la visión globalizante de la sociedad, lo cultural también es percibido en términos de identidad nacional, elaborándose políticas específicas al respecto. Es entonces que la Casa de la Cultura se transforma en Instituto Nacional de Cultura, para luego devenir Ministerio de Cultura. Su presupuesto es más amplio, pero su autonomía sigue siendo restringida, ya que depende del Ministerio de Educación y del Sistema Nacional de Apoyo a la Movilización Social (SINAMOS), el ente vertebrador más importante del gobierno militar. Esto nos está mostrando que la cultura es entendida en términos sociales y políticos, lo que representa un cambio sustancial con respecto a concepciones anteriores. Sin embargo, lo cultural responde a instancias que se consideran más importantes, como la movilización social en términos políticos. El centralismo del régimen también se expresa en la política cultural, para lo cual es obvio el modelo cubano. No obstante, nunca el INC ha sido tan activo como en este período, donde crece una política editorial importante, se consolida la Orquesta Sinfónica Nacional, el Ballet Nacional, el Ballet Folklórico, se crea el Teatro Nacional Popular, hay una preocupación por la Biblioteca Nacional, por el patrimonio arqueológico de la nación, se ordena y se protege el patrimonio artístico, los archivos y la investigación, etc. Pero la centralización de estas actividades superó las posibilidades del INC, el que colapsa más adelante.

EL ESTADO NEOLIBERAL (1975-1988)

En 1975, con la destitución de Velasco Alvarado por las propias Fuerzas Armadas, se inicia la llamada Segunda Fase del régimen militar iniciado en el '68, y cuya característica principal fue desmantelar las reformas estructurales iniciadas por Velasco y su equipo. Ante el aislamiento en que cayó la Primera Fase, era imprescindible optar por una alianza estratégica que diera al gobierno el apoyo que ya no tenía. Se optó por el capital, en sus diversas formas, para lo cual fue preciso desactivar la participación popular (que se había desarrollado más allá de los gustos de los propios militares reformistas de la primera época).

El patrón de crecimiento que se organiza en el Perú después de la Segunda Guerra Mundial se caracterizó por un auge de la economía exportadora, basada sobre todo en el sector primario semi-industrial. Paralelamente, se produce una migración masiva del campo a la ciudad, de la sierra a la costa y del país hacia Lima, conformando una masa ciudadana que no puede ser atendida en sus reclamos de servicios. Como dice Efrain Gonzales de Olarte: "Este patrón de crecimiento creó sus propios gérmenes de crisis económica de corto y de largo plazo, los que se vieron reforzados o aminorados por la gestión de la política económica del Estado, es decir, las crisis en el Perú se pueden explicar por dos ingredientes, uno, de base, relacionado con las características de la acumulación capitalista, con el crecimiento demográfico, y el otro, relacionado con las decisiones de política económica tomadas desde el gobierno por grupos de poder (partidos y militares) de variadas y variable inspiración ideológica y económica (Gonzales de Olarte, 1987: 14).

La crisis de corto plazo se inscribe en una crisis de largo plazo cuyas características pueden agruparse de la siguiente manera:

1. Una menor intensidad de la acumulación del capital respecto del crecimiento poblacional.
2. Una estructura productiva dependiente del extranjero, que no integró los sectores internos ni fomentó relaciones horizontales entre sectores y regiones.
3. La estructura distributiva no cambió entre 1950 y 1972 (Webb y Figueroa), empeorando después de 1976.

Este patrón de crecimiento económico, que se inaugura en la década del '40, es el que permanece hasta hoy, explicando la continuidad de una crisis que se agudiza a partir de 1976-77, pero cuyo origen no está ciertamente ahí.

Así, el segundo gobierno de Fernando Belaúnde (1980-85) no puede hacer frente a la crisis porque cuenta con un Estado que posee estrechos márgenes de maniobra debido a un impresionante movimiento popular —que determinó la vuelta a la democracia liberal representativa— y a una deuda externa que no está en capacidad de negociar (agudizada por la especulación, la fuga de capitales y el terrorismo), y por la ausencia de un proyecto nacional que se basara en consensos mínimos. Siendo el crecimiento económico insuficiente para absorber una fuerza laboral que creció aceleradamente fuera del ciclo económico, el subempleo ejerció una fuerte demanda sobre el Estado que éste, sin embargo, no pudo satisfacer. Como lo sostiene Figueroa, la distribución del ingreso ha sido continua desde 1950 hasta 1980; ha aumentado la desigualdad global. "Es decir, estamos frente a una estructura económica y política que no tiende a hacer participar en los frutos del crecimiento a los segmentos de la población que no tuvieron la capacidad de articularse o integrarse económica o políticamente en los sectores o regiones más dinámicos, siendo el caso más extremo el de los campesinos serranos. Por esta razón, la crisis de participación política ha estado latente, en la medida en que las bases distributivas han permitido la mantención de desigualdades, ampliadas durante la fase de recesión del ciclo económico, haciendo difícil canalizar institucionalmente las demandas, que no se podían satisfacer a través de la economía de mercado (Gonzáles de Olarte).

Si en la primera mitad de la década del '70 el sector laboral luchaba por incrementar sus logros, el salario y las condiciones de vida y de trabajo, a partir de 1975 y sobre todo en la presente década, los obreros se enfrentan a una sistemática y constante pérdida de sus derechos adquiridos e incluso de sus niveles y del puesto de trabajo. En este período la inflación alcanzó una velocidad sin precedentes, multiplicándose por veinte el índice de precios al consumidor de Lima Metropolitana (entre 1979 y 1984). Igualmente aumentaron el desempleo y el subempleo, disminuyendo casi en veinte puntos el empleo adecuado en 1985 con relación a 1980. El PBI experimentó un lento crecimiento, para luego decrecer severamente en 1983; el sector fabril sufrió una brusca recesión, descendiendo la producción industrial un 5% en 1982 y un 18% en 1983 (Jorge Parodi). En 1981 se superó el récord de huelgas de 1973, y se implementaron otras acciones de fuerza como la toma de locales, huelgas de hambre e incluso el secuestro de un ministro para "interpelarlo" ya que el Congreso no lo hacía. Entre 1977 y 1984 —es decir, los gobiernos de Morales Bermúdez y Belaúnde— se realizaron ocho paros nacionales, siendo el primero de ellos, el del 19 de julio de 1977, el responsable de que el gobierno convocara a la Asamblea Constituyente para reingresar a la democracia liberal

representativa. No obstante este panorama, las luchas laborales que se dan durante el segundo gobierno de Belaúnde no abarcaron propuestas más amplias, limitándose a reclamos coyunturales muy específicos. En esto jugó un papel importante la falta de solidaridad de los sindicatos grandes con respecto a los chicos; éstos últimos no tenían el peso suficiente para constituirse en un real desafío al gobierno que restituyó la inestabilidad laboral. De esta manera, el movimiento sindical no fue representativo de la globalidad de la masa trabajadora del país. Un segundo factor estará en la visión que la clase obrera tiene de la legalidad, a la que considera simplemente burguesa. Es decir, el logro de conquistas que signifiquen ir ocupando espacios cada vez mayores dentro de la legalidad burguesa, no era una prioridad. La lucha era reivindicativa y economicista, y no por espacios políticos explícitos. Todo esto llevó a reducir la participación política y a luchar contra el gobierno; y en esta estrecha concepción participaron los partidos de izquierda que dirigían el movimiento sindical, para quienes la política no es negociación sino propuesta.

El gobierno que Alan García inaugura en 1985, no solamente contó con una adhesión masiva y sin precedentes en la historia del Perú, sino que esa adhesión se incrementó en los primeros meses de su gestión. Sus banderas principales fueron su voluntad de encarar la crisis (aunque ahora se ve que no fue más que voluntarismo); reactivar el aparato productivo; contener la inflación; dar prioridad a los intereses de la economía nacional; proteger la producción local; limitar el pago de la deuda externa y cortar con el FMI; prometer el restablecimiento de la estabilidad laboral. Al cabo de año y medio de gestión, el gobierno de García puede mostrar los logros siguientes: la actitud tomada frente al FMI y la deuda externa; el aumento de la producción y la relativa recuperación del ingreso real y del empleo; la inflación fue reducida de 158% (1985) a 63% (1986); el PBI creció de 1,4% a 8,5%; el empleo aumentó y los salarios reales mejoraron.

Durante la primera mitad del gobierno de García aumentó el consumo, pero sin ningún freno al consumo suntuario e importado. Contra sus propuestas de nacionalizar el consumo, derrochó las escasas divisas, reservas generadas para abaratar el lujo y la importación innecesaria. Esta política oficial se desentendió de la planificación, con lo cual se dejó de invertir en la ampliación de fábricas y no se crearon nuevas; de ahí la necesidad actual de importar acero, papel/insumos para la industria química, petróleo, etc., productos que siempre hemos producido. Esta imprevisión ha llevado a una quiebra de confianza que ha tenido como consecuencia una retracción en la inversión, aumentándose la dependencia del exterior. El proceso de desmantelamiento del Estado se inicia con el gobierno de Morales Bermúdes a partir de

1975, continúa con Belaúnde, y Alan García se inscribe en esa política, generándose una disminución del gasto público y un aumento del déficit fiscal. Al no hacer un plan de gobierno claro —ni siquiera conocido— las marchas y contramarchas se han convertido en la tónica general del gobierno. El gobierno aprista nació sin organizaciones importantes, tanto laborales, como campesinas, ni tampoco empresariales ni poblacionales. En vez de convocar a la participación democrática y autónoma de las organizaciones sociales, excluyó al pueblo organizado de todo diálogo y concentró su esfuerzo en la concertación con el sector financiero-industrial del país. No obstante sus promesas, prácticamente todas las reservas del país durante 1986 se destinaron al pago de la deuda, al envío de ganancias al exterior y al pago de servicios de dudosa calidad. Todo esto ha llevado a que este gobierno se caracterice por su absoluta falta de credibilidad por parte de todos los sectores del país, lo que condujo a Alan García a una soledad política muy seria que se evidencia en los índices de las encuestas de opinión y la masiva movilización popular. Su discurso a la nación del 28 de julio último mostró ya sin ninguna duda el viraje del gobierno aprista hacia los intereses del capital. Sin embargo, tampoco estos sectores se han decidido a brindarle su apoyo, y el llamado a la concertación política ha sido explícitamente rechazado por todos los sectores del país, aduciendo que la agenda propuesta por el gobierno es incoherente. De esta manera, no solamente hay en la actualidad un Estado que se debilita y pierde capacidad de arbitraje, sino un gobierno que cada vez tiene menos espacio político. Es decir, las fuerzas sociales, económicas y políticas de la nación han entrado en un proceso de enfrentamiento directo.

A partir de 1975, empieza una lenta restauración del liberalismo, que también se traduce en la política cultural. Consecuente con su ideología, se piensa que el Estado no es buen administrador y que la iniciativa privada es la que debe conducir al país. De esta manera, el INC comienza a ser desmantelado hasta convertirse casi en una simple oficina sin presupuesto y sin capacidad de gestión. Entes como el Teatro Nacional, el Ballet Folklórico, el Coro del Estado, etc., son suprimidos; la Orquesta Sinfónica Nacional entra en una inopia que la paraliza, y muchos proyectos de restauración y conservación del patrimonio de la nación son suspendidos. Hay una crisis económica en el país que determina en gran medida estos recortes, pero también es cierto que este desmantelamiento del INC responde a una óptica liberal específica. Lo penoso del asunto es que la cultura nunca ha sido considerada importante por la iniciativa privada, de ahí que el retiro del Estado en materia cultural no haya sido reemplazado por una política privada consistente. A esto hay que añadir la dación de una Ley de Amparo del patrimonio nacional que no es otra cosa que

amparar las colecciones privadas para que éstas puedan salir del país sin que la nación peruana tenga ninguna capacidad de control al respecto (esta ley se dio con la colaboración parlamentaria del APRA). Al dejar Belaúnde el gobierno en 1985, la inoperancia del INC es total, inoperancia que se fue trabajando, nuevamente, en colaboración con Directores de clara filiación aprista.

El gobierno de Alan García no ha significado un cambio evidente en lo que a política cultural se refiere. El INC ha seguido siendo el pariente pobre del Estado, manejando un presupuesto por demás limitado que le impide toda iniciativa. Además, la concepción aprista de la cultura se inscribe dentro de los parámetros de la ideología liberal. Lo cultural sigue siendo entendido como lo artístico, y no hay una política cultural explícita a partir de la cual el país pueda opinar. La vieja concepción populista ha vuelto a enseñorear, embarcándose el gobierno en proyectos faraónicos como un museo de la nación reminiscente del de México, y encuentros latinoamericanos sumamente costosos que se han caracterizado por su inoperancia y por servir intereses políticos del presidente García a nivel latinoamericano y no las necesidades culturales del país. Respecto de la escasa asignación de recursos al campo cultural, las universidades son el caso más dramático, especialmente San Marcos. Asimismo a esto se agrega la descoordinación entre las diversas instancias de la actividad cultural oficial, como el INC y el Ministerio de Educación, principalmente; y también, la ausencia flagrante de las organizaciones populares en el diseño de una actividad cultural que sea coherente con la idiosincrasia del pueblo peruano. Los Rimanakuy, por ejemplo —encuentros entre el gobierno y las organizaciones campesinas— podrían haber sido aprovechados para engarzar lo económico con lo cultural, como debe ser, pues no se entiende el uno sin el otro. Sin embargo, la falta de una política cultural no permitió ver la ligazón (en los Rimanakuy no se respetó a las organizaciones populares ya existentes, práctica democrática elemental). Aun en el período en que la economía nacional creció hasta en un 8% (1985-87), la cultura no fue partícipe de esa bonanza, y la pobreza de los organismos encargados de la política cultural siguieron su caída. Es decir, el desarrollo del país y el de la cultura siguieron por rumbos distintos. La posterior crisis que se instaura a partir de 1988 ha hecho que la caída, en lo que a cultura se refiere, sea por demás dramática. Y al igual que durante el gobierno militar, se han creado organismos culturales paralelos al INC, en lugar de concentrar los magros recursos para cultura en el ente oficial (el INC). Entre éstos, se crearon la Oficina Cultural de la Presidencia de la República y el Consejo de Integración Cultural Latinoamericano (CICLA), entidades que compiten entre sí.

LOS DOS POLOS DEL PROCESO POLÍTICO DE LOS '80: MOVIMIENTO POPULAR Y TERRORISMO

La agudización de la crisis y la progresiva incapacidad del Estado para controlar la situación, así como tres décadas de migraciones y creciente escolaridad, han producido uno de los movimientos populares más amplios y originales de América Latina. Una inmensa cantidad de organizaciones espontáneas se han diseminado por los sectores pobres, especialmente en la ciudad de Lima, como una respuesta a la indiferencia del sistema ante la crisis. Alimentación, salud, cuidado de niños, acondicionamiento urbano, protección contra la delincuencia, han generado una respuesta popular que se organiza fuera del Estado y de los partidos políticos; y más aun, reivindican tercamente su autonomía frente a esas dos instancias. Su forma de organización está basada en prácticas inéditas que se van creando cotidianamente.

Ese movimiento popular se refleja en las condiciones y la fisonomía que ha adquirido la ciudad de Lima en la presente década; casi el 80% de la población metropolitana vive en barrios populares. El ritmo de crecimiento de la capital es superior al de la república. Mientras la primera tuvo una tasa de crecimiento medio anual de 3,7% entre 1972-78, la segunda sólo tuvo 2,5% en el mismo lapso. A julio de 1984, puede afirmarse que cerca del 50% de la población urbana nacional, así como más del 30% de la posición total del Perú, vive en el área metropolitana de Lima. La estructura física, económica y política de la ciudad no estaba preparada para recibir a los migrantes, por lo cual se vieron obligados a organizarse y a forzar al sistema formal. Las invasiones de terrenos fueron y son una verdadera avalancha, y resisten a la represión policial hasta que por fin logran conseguir títulos de propiedad. Y las construcciones que empiezan siendo de esteras terminan de material noble, con trazo de calles, lugares comunales, agua y luz, escuelas, postas médicas y la gran lucha final: que el Estado les ponga transporte. El encuentro de migrantes de diversas zonas del país en un espacio común signado por la absoluta carencia, ha permitido que la secular fragmentación de la sociedad peruana se vaya modificando, y así tradiciones disímiles van haciéndose comunes propiciando una interrelación cultural de nuevo estilo. En esta confluencia de todas las sangres del Perú de la que hablaba Arguedas, el peso de lo andino es evidente, aunque también es cierto que es un andino que trata de acceder a una modernidad que le exige el cambio radical de muchos de sus valores más acendrados.

"Si bien es cierto que los habitantes de Pueblos Jóvenes aparecieron primero como fenómeno migratorio, luego como parte del problema de la vivienda hasta devenir finalmente fuerza de presión sobre el Estado en torno de la distribución de los beneficios urbanos y del equipamiento colectivo, su impacto en la transformación de la ciudad

y del país es más profundo" (Degregori, 1986: 21). En este proceso migratorio pueden leerse varios hechos que están originando y son consecuencia al mismo tiempo de la violenta transformación que sufre el Perú en esta década.

a. De estar en condiciones de servilismo o de clientelismo en sus pueblos de origen, los migrantes hacia Lima se convierten en pioneros que invaden tierras y las reivindican. En la construcción de nuevos asentamientos humanos y en su presión al Estado en demanda de servicios, hay un proceso de democratización que estos migrantes introducen, pues están conquistando su ciudadanía en base a igualdad de condiciones sociales con los otros sectores. La conquista de esta ciudadanía no es el resultado de la negociación con el sector formal en los términos de esa formalidad, sino producto de luchas cruentas y sostenidas.
b. La migración constituye en sí misma un acto de modernidad, pues emigran los que no se resignan, los que apuestan por el cambio. No es accidental que el mayor porcentaje de migrantes se encuentre entre los más jóvenes y los más instruidos.
c. La democratización y la modernización que significa la conquista de la ciudad ha sido posible a través de la acción organizada de los migrantes y pobladores. Además, estas organizaciones no son rígidas ni inmutables sino múltiples, flexibles y cambiantes, es decir, una misma persona puede participar en diferentes organizaciones: vecinales, sindicales, provinciales, culturales, religiosas, juveniles, femeninas, políticas, etc. Esta diversificación no solamente les permite ver claramente los puntos que los asemejan entre sí sino los puntos que los diferencian, como grupo de otros sectores de la sociedad.
d. Esta red de interrelaciones va creando las condiciones para el fortalecimiento de un tejido nacional y una identidad popular (Degregori).

Pero el Estado en el Perú nunca llegó a constituirse en un Estado-nación bien sedimentado que fuera incluyendo los diversos agregados de la nacionalidad peruana. No hubo nunca una voluntad colectiva nacional popular (en la concepción de Gramsci), por el contrario la parcial integración del país se debió sobre todo a la expansión de un mercado interno que, sin embargo, no surgía de la voluntad de los actores peruanos sino de la inserción del Perú en la división internacional del trabajo. En el nivel de las organizaciones populares, el proceso también queda trunco porque no hay una voluntad hegemónica por

parte de este sector popular. Es decir, no se pasa de la democratización social a la democratización política.

En la conjunción entre un Estado que pierde espacio político, una crisis económica francamente recesiva, y un movimiento popular en ascenso que no encuentra una representación política consistente, se da un desfase generalizado que es el que permite la aparición y el avance de una propuesta como la de Sendero Luminoso. El proceso de democratización que vive el país se inclina por una radicalidad política en los sectores mayoritarios de la población; pero al mismo tiempo que este proceso tiene lugar, corre paralela la subversión armada, el narcotráfico y la creciente autonomía de las Fuerzas Armadas. Esta situación explosiva, de un movimiento social que apunta hacia la democratización, y de formas sociales institucionales obsoletas, es capitalizada por Sendero, quien se apoya en el antiestatismo de vastos sectores de la sociedad. A diferencia del narcotráfico que busca infiltrar las esferas del Estado, corrompiéndolo, Sendero no ha pretendido nunca capturar al Estado desde dentro. Esta característica del Estado peruano de no haber tomado en cuenta las demandas más elementales de las mayorías nacionales, y de haberse circunscripto a cumplir el papel de gendarme represivo, no solamente ha dejado fuera del sistema oficial a esas mayorías, sino que ha creado en ellas un sentimiento que percibe al Estado como el enemigo. Muchos de estos sectores, disímiles entre sí, se hermanan en cuanto no se sienten representados por el Estado: los campesinos andinos, productores de coca del Alto Huallaga, los jóvenes urbanos y los vendedores informales, todos ellos tienen eso en común. Por su parte, la estrategia antisubversiva ha puesto —mediante su ineficacia— en evidencia la obsolescencia del sistema político peruano, incapaz de modificar sus parámetros de acción de manera imaginativa y en concordancia con el movimiento de la sociedad hacia la democracia.

Uno de los rasgos más característicos de la sociedad peruana es su acendrado verticalismo y autoritarismo. Este rasgo ya está inscripto en la personalidad andina antes de la llegada de los españoles, y se anuda con el autoritarismo que los europeos traen. Es decir, el autoritarismo se instala en el Perú desde los ámbitos más públicos (relaciones con el Estado, los sindicatos) hasta los más privados (el patriarcado de la familia). Por lo tanto, hay una tensión continua y profunda entre esos rasgos idiosincráticos y las tendencias democratizadoras y horizontales que han surgido en el movimiento popular como resultado de tener que enfrentar la crisis de manera muy puntual, cotidianamente. Una propuesta como la de Sendero se inscribe en el vórtice de esta contradicción, pues si bien aprovecha el autoritarismo "natural" de la sociedad peruana, también debe enfrentar la tendencia horizontalizadora del movimiento popular. Sendero lleva ese verticalismo hasta

límites verdaderamente extremos, donde las directivas se acatan sin discusiones ni murmuraciones. En un movimiento popular que ha luchado denodadamente por conseguir el derecho a opinar y ser oídos, el verticalismo de Sendero no encuentra el terreno más propicio para sus prácticas. Por eso Sendero fracasa ahí donde hay organización política: no puede entrar en sindicatos y en el caso concreto de Puno, fue el campesinado organizado quien los expulsó de la zona, y no la represión ciega de las Fuerzas Armadas. En el último paro nacional de junio pasado, Sendero no pudo infiltrarse ni provocar desorden. Es decir, parece ser que solamente con la construcción de una democracia popular es posible quitarle espacio a la militarización de ambas orillas, que ya ha producido en lo que va de la década alrededor de doce mil muertos. El movimiento popular, obviamente, no es solamente organización política en un determinado sentido. Es también, y sobre todo, la construcción de una identidad y de una cultura alternativas, categorías éstas que no son simples epifenómenos de lo económico, sino que tienen especificaciones propias que es preciso conocer y respetar. Ese gran movimiento cultural se desenvuelve vertiginosamente fuera del sistema económico, social y político vigente, pero también fuera de las opciones políticas de una izquierda que dice representarlo. Es esa construcción de la cultura popular lo que nos indica la tendencia histórica del país (cuyos resultados no son garantía *per se*).

MOVIMIENTO CULTURAL

EDUCACIÓN

Frente a la visión oficial acerca de la historia del Perú, que resalta positivamente la presencia de la cultura occidental, va surgiendo una visión crítica que lee el proceso peruano desde otra óptica. Es una visión del país que, sintetizando ideas largo tiempo vigentes con otras distintivamente nuevas, va ganando audiencia entre los sectores populares, moldeando cada vez con más fuerza sus opiniones sobre lo que el Perú es, ha sido y puede ser (Portocarrero, 1989: 104). La verificación de que la historia del Perú es una sucesión de fracasos y humillaciones, es lo que posibilita una preocupación por rechazar las versiones oficiales y buscar las explicaciones desde otras perspectivas. Según la versión oficial, el destino del país está en un mestizaje conducido por el sector criollo, esencia de la peruanidad. Tal perspectiva no coincide con el sentir de la mayoría de la población, de ahí que haya sido posible la elaboración de otras lecturas. La religiosidad secular del pueblo peruano brindaba una explicación coherente a la secuela de sufrimientos del país. La decadencia de la religiosidad colonial debilita la justificación trascendente del sufrimiento y cuestiona la

legitimidad de la dominación tradicional. El oprimido ve en su situación ya no la prueba de Dios sino la conveniencia de otros hombres (Portocarrero, 1989). Este cambio de mentalidad es consecuencia y a la vez sustento de la difusión del marxismo, que proporciona los elementos ideológicos que permiten explicar de manera científica la historia del Perú. Así, el pueblo aparece como estafado, siendo preciso un despertar de la conciencia nacional. Coherente con los postulados de Marx, se entiende que hay dos ejes fundamentales para entender —y liberar— al pueblo oprimido: el factor económico y la lucha de clases.

Es en el espacio de la universidad nacional de la década del '60, que se gestó el núcleo ideológico de la idea crítica, debido a las profundas transformaciones que tienen lugar: el APRA pierde definitivamente el control del movimiento estudiantil, emergiendo la izquierda marxista como el grupo hegemónico incuestionado. A esto hay que añadir la expansión explosiva de la matrícula en las universidades, lo que permite la entrada masiva en la universidad de amplios sectores antes marginados. Son los profesores de educación y ciencias sociales los que trabajan y difunden la nueva visión del país. Por su parte, los alumnos que vienen de los sectores marginales se deciden por estas carreras profesionales debido a la poca exigencia de los estudios y a la relativa facilidad para conseguir empleo en esos rubros. Para hijos de campesinos o hijas de empleados o pequeños comerciantes, la carrera magisterial resulta una alternativa atrayente; de ahí que la Facultad de Educación fuese la más radicalizada de la universidad en el dictado de sus clases. Su acceso a la bibliografía especializada es por lo general muy reducido debido tanto a lo exiguo de las remuneraciones como a la falta de incentivos. A los problemas señalados se suma en provincias la casi inexistencia de librerías; los materiales bibliográficos accesibles al profesor son las revistas chinas o soviéticas, separatas mimeografiadas, manuales de tecnología educativa vendida por los ambulantes o en alguna feria del libro organizada en el local del SUTEP (Sindicato Único de Trabajadores de la Educación Peruana, abiertamente marxista) o en la universidad, donde pueden ser adquiridos a precios módicos (Portocarrero, 1989: 117). Así, la visión crítica de la sociedad va ocupando cada vez mayor espacio. Desde el dirigente sindical hasta el profesor escolar, hay una creciente preocupación por la realidad nacional, percibida como un oprobio que es imperativo superar.

En el país se ha experimentado durante los tres últimos decenios una fuerte expansión educativa. En 1961, el 44% de la población con cinco años y más no tenía nivel educativo, porcentaje que se reduce a 30% en 1972 y a 16% en 1981. De manera inversa, este mismo grupo ha incrementado de 47% en 1961 a 51% en 1981 su nivel de educación primaria. La extensión de la cobertura escolar en este período ha logra-

do incorporar y retener en el sistema educativo a la niñez de tal manera que esta retención se ha ido traduciendo en un aprendizaje equivalente a 2,6 grados en 1961; 3,7 grados en 1972 y 4,6 grados en 1981; para 1985 se llega a 5,2 grados. Lo anterior ha contribuido a la reducción del analfabetismo en la población de 15 y más años, que de un 38,9% en 1961 ha bajado a 17,4% en 1981. Asimismo, la tasa de escolaridad del 34,6% que observa el grupo poblacional de 3 a 24 años en 1961, casi se ha duplicado en 1984 hasta alcanzar el 67,9%. En los períodos intercensales desde 1961 hasta 1984, las estadísticas indican que las tasas de crecimiento promedio anual de la matrícula han sido mayores a sus similares poblacionales. Así, mientras la población de 3 a 24 años creció anualmente de 1961 a 1972 en un 3,2%, la población escolar lo hizo al ritmo de 7,0% anual; de 1972 a 1984 el crecimiento de la demanda fue de 2,6% y el de la matrícula 5,0%. La evolución de la educación inicial desde 1961 presenta las cifras siguientes: en 1965 eran atendidos en este nivel 3 de cada 100 niños, indicador que ha ido mejorando hasta señalar para 1984 una atención de 32 niños de cada 100. Esta mejora sustancial se debe a que durante el último decenio el país ha asumido la forma de educación no escolarizada como alternativa innovadora para reducir los déficits de atención educativa sobre todo en educación inicial, donde los agentes educativos, familia, educando, profesores, comunidad y Estado, se integran de manera más directa y visible.

En cuanto a la educación primaria, el 95% de este grupo poblacional (entre 6 y 11 años) está dentro del sistema educativo. En 1972 la tasa de escolaridad de este grupo fue de 76% aumentando a 80% en 1981 y a 82% en 1984. Entre 1972 y 1984 la educación primaria de menores se expandió a una tasa promedio anual de 3%, la cual es mayor que la tasa de crecimiento demográfico intercensal que fue del 2,6%. La educación secundaria, por su parte, se ha visto incrementada en un 6,3% entre 1974 y 1985, mientras la tasa anual de crecimiento de esa población (entre 12 y 17 años) fue de 2,8%. En 1972, accedían a la enseñanza secundaria 34 de cada 100 jóvenes, elevándose esa tasa a 53 en 1985. La demanda efectiva sigue subiendo rápidamente no sólo por el crecimiento del grupo de edad sino también porque se incrementa el porcentaje de los mismos que termina la primaria y desea continuar sus estudios, lo cual representa una fuerte presión por mayores recursos financieros, materiales y humanos. A partir de este nivel se puede apreciar que el sistema educativo se convierte en uno de los factores condicionantes de la movilización poblacional desde el área rural hacia la urbana. De 1.403.649 alumnos que cursaban la secundaria en 1981, el 93,1% lo hacía en zonas urbanas; sin embargo, la población rural reunía el 35% del total.

Una gran masa de jóvenes que egresan de la educación secundaria pugnan por ingresar al nivel superior. Una serie de fenómenos socio-

económicos y educativos, entre los que se destacan la presión de la educación primaria y secundaria, han creado una fuerte demanda por estudios superiores, especialmente universitarios que anteriormente eran casi la única opción para este nivel. El aumento de la matrícula universitaria, excesiva para su capacidad instalada pero deficitaria para los contingentes de egresados de secundaria, ha llevado a la formación de profesionales cuyas especialidades no siempre corresponden a la oferta del campo laboral ni están de acuerdo con las prioridades del desarrollo nacional (de 131.639 matriculados en las mismas universidades en 1981, a 358.337 en 1985). La demanda de matrícula para el nivel educativo superior fue de 9,2% en 1972, de 15,6% en 1981 y de 16,7% en 1985.

Como un complemento de la educación que se imparte en los diferentes niveles, se ha formalizado la modalidad de educación especial, ocupacional y a distancia. En la última década, la atención del sistema educativo se ha incrementado en un 48% pasando de 4.460.223 alumnos en 1975 a 6.583.384 en 1985, observándose en este lapso un aumento de la participación del sector no estatal que pasó del 15% al 16%. Las modalidades de educación especial y ocupacional que en 1975 constituían el 2% del total de alumnos del sistema, en 1985 alcanzan el 2,3%, incremento que si bien se relaciona con el total no es significativo. Al analizarlos horizontalmente se aprecia que la educación especial ha crecido en un 111%, correspondiéndole al Estado un aumento de 131%, por lo que en 1985 atiende a 83 de cada 100 inscriptos en esta modalidad. En cuanto a la educación ocupacional ha ido cobrando mayor presencia el sector no estatal, el cual en 1975 atendía al 37% de los alumnos registrados, y en 1985 alcanza el 56%. La educación ocupacional está destinada a los adolescentes y adultos. Integra la acción educativa con la preparación y perfeccionamiento de la actividad laboral. La población femenina es la que más concurre a esta modalidad, pues siete de cada diez alumnos son mujeres; y aunque este servicio se da en casi todo el país, Lima acapara el 50% del alumnado. De acuerdo con el censo de 1981, de los 5.189.660 pobladores de 15 años y más que tenía el país como población económicamente activa, 625.329 poseían algún grado de estudios superiores que los calificaba para desenvolverse en el campo laboral, quedando el 88% restante presionando las instituciones de educación superior.

No obstante este incremento en la cobertura del sistema educativo oficial, la relación del sector educación con los restantes del país no presenta el mismo incremento. Si observamos los gastos del Gobierno Central en el sector educación y universidades públicas, el desinterés oficial en educación es alarmante. El decrecimiento del gasto en educación con respecto al Presupuesto Nacional es sostenido; del 35% en 1960 al 9,6% en 1985. El gasto en universidades sigue una

pauta similar (siempre con respecto al Presupuesto Nacional), de 3% en 1960 a 2,2% en 1985. Los aportes del Tesoro Público por alumno universitario decrecieron de 5.777 (miles de soles constantes de 1960) en 1960 a 2.463 en 1985. Inversamente a este decrecimiento en la inversión estatal con respecto a la educación, la población que se educa ha ido en gran aumento. En 1960, las universidades nacionales registraban 27.040 alumnos (89,4%) y las privadas 3.207 (10,6%); en 1976, las nacionales tenían 138.505 (72,3%) y las privadas 53.099 (27,7%); en 1986, las universidades nacionales tenían 250.600 alumnos (66,3%), y las universidades privadas 127.600 alumnos (33,7%). Solamente la población universitaria creció en el Perú en el orden de 1.250% entre 1969 y 1986. Con respecto al PBI, el presupuesto en educación fue decreciendo: 4,7% en 1965 y 3,2% en 1984. Si comparamos las cifras con otros países de la región (Cuadro 1), vemos que el Perú ocupa una de las tasas más bajas al relacionarse gasto público en educación con Presupuesto y PBI; y otro tanto en los niveles de desarrollo sectorial (Cuadro 2); sin embargo, el mismo Cuadro 2 está indicando que el Perú, paradójicamente, tiene los índices más altos de la región en lo que se refiere a la población con niveles educativos secundario y superior.

Cuadro 1
Gastos Públicos en Educación

País	% del total de Gastos Públicos	% del PBI
Venezuela	28,3	8,1
Bolivia	25,8	7,9
Colombia	21,5	2,9
Brasil	18,4	3,3
México	17,2	4,3
Panamá	17,5	5,3
Honduras	16,9	4,3
Rep. Dominicana	16,0	2,3
Paraguay	15,1	1,7
Perú	14,7	3,3
Jamaica	14,6	7,5
Guatemala	12,4	1,8
Trinidad y Tobago	12,3	5,4
Guyana	9,6	8,9
El Salvador	8,5	3,8

Fuente: Extraído de Tedesco, Juan Carlos, El impacto de la crisis en el sector educativo. Situación actual y perspectivas futuras, UNESCO, 1987, Cuadro p. 20.

Cuadro 2
Países de Nivel Medio de Desarrollo. Evolución: 1960-1982

	Tasa de crecimiento anual promedio per cápita	Tasa de crecimiento anual promedio Agricultura	Tasa de crecimiento anual promedio Minería	Tasa de crecimiento anual promedio Exportaciones	Porcentaje con educación secundaria o superior sobre total de población juvenil	
					1960	*1980*
Perú	1,0	2,0	2,8	2,7	19	76
Otros países	3,6	3,2	6,2	3,8	17	52

Fuente: Richard Webb.

Si bien es cierto que seguramente somos uno de los países con más alto índice de alfabetización en la región, también es cierto que nuestra educación debe ser de las de más baja calidad. El deterioro de la calidad educativa del país es por todos aceptada, y si la que más se ha deteriorado ha sido la del sistema oficial (por la enorme presión demográfica), también la educación privada, aun la más cara y sofisticada, no alcanza buenos índices de calidad. De ahí que los niveles de conocimiento de los alumnos que ingresan a las universidades sean alarmantemente bajos. Este deterioro del sistema educativo en general —incluido el nivel superior— se debe a una explosión demográfica, a un acelerado proceso de democratización que pugna por mayor acceso a servicios, y a una crisis económica que no permite esos incrementos; además de un Estado que responde a los requerimientos del modelo neoliberal, es decir recesivo. Frente a esta situación, se ha ido creando un sistema educativo paralelo al estatal y al privado "tradicional". Este último sector ha incrementado sus costos hasta niveles inalcanzables para la mayoría de la población, reduciéndose la educación privada a sectores que ocupan los niveles económicos más altos de la escala. Y como el sistema educativo oficial no da abasto porque no crece al mismo ritmo que la demanda social, los sectores populares han ido desarrollando un sistema paralelo, copiado en sus postulados básicos al oficial, y que trata de ajustarse a demandas más ideológicas que reales, pues es obvio que el sistema económico del país, su estructura productiva, no puede hacerse cargo de toda la demanda profesional que proviene de la sociedad civil. Han proliferado un sin fin de academias donde puede aprenderse de todo, y la mayoría tiene valor oficial. Lo que no se ha controlado es la calidad de la educación, que es bajísima. Es decir, hay una masa juvenil que crece geométricamente y que va llenando este sistema educativo cuasi informal, donde se prepara para ocupar plazas de trabajo que no existen. La Universidad Nacional de San Marcos, por ejemplo, recibe

anualmente 50.000 postulantes para 3.500 vacantes únicamente. Es por eso que las academias preuniversitarias "con ingreso garantizado a las universidades" han proliferado como hongos en cada barrio de la ciudad. El Estado es incapaz de planificar la producción, y por ende es incapaz de orientar las tendencias profesionales y ocupacionales que el país requiere. Si en algo ha fracasado estrepitosamente el Estado neoliberal de esta década, es en el sistema educativo, totalmente rebasado por la presión popular. Si entrar en el sistema educativo es una de las aspiraciones más sentidas del sector popular, habiendo luchado por ello denodadamente como una manera de ser admitido al sistema, esa entrada significa hoy una de las más grandes frustraciones de ese sector: cuando por fin consigue entrar, esa entrada no le sirve casi para nada. Y lo dramático del asunto es que el sistema paralelo que ha creado para acceder a la educación, copia en lo ideológico al mismo sistema oficial que ha fracasado. A esto hay que agregar que el gremio de maestros es sumamente radicalizado, transmitiendo a sus alumnos la convicción de que deben exigir por sus derechos. Es aquí, pues, en el sistema educativo donde se vertebran las contradicciones más agudas del sistema liberal, y donde seguramente los enfrentamientos serán decisivos (ya lo son).

CULTURA ANDINA

Siempre se dijo que Lima no era el Perú, como sostenía la ideología oficial centralista; sin embargo, hoy esta frase cobra un peso real debido al proceso migratorio interno del país. En 1940, el 64,61% de la población vivía en las zonas rurales, modificándose esta tasa a 35,14% en 1981. Estas cifras se han invertido en la actualidad pues más del 66% vive en las zonas urbanas. Según el censo de 1981, Lima ocupa el primer lugar con el 27% de la población total del país (Consejo Nacional de Población). Una de las características más nítidas de la ciudad de Lima es su inercia en la dinámica de la economía nacional. Ha subordinado a las regiones a partir de su propia lógica centralista. Esta dominación no es únicamente económica, sino también ideológica debido a la difusión, desde Lima, de los medios masivos de comunicación. A esto hay que añadirle, obviamente, su peso político y administrativo, debido a la ausencia de canales adecuados entre las instituciones públicas y la sociedad; el enfrentamiento violento se ha convertido casi en la vía exclusiva de toda negociación. De esta manera, Lima se constituye en el eje básico del Patrón Nacional de Acumulación, así como el irradiador ideológico por excelencia (Caravedo, 1987: 25).

El claro crecimiento industrial que se produce entre 1950 y 1975 estuvo asociado a un cambio en el tipo de ramas predominantes, perdiendo fuerza la industria tradicional. El modelo sustitutivo que se

diseña paradójicamente incrementó la importación de insumos y maquinaria, limitándose la capacidad de absorción de mano de obra. El peso de la industria en relación a la importación fue muy alto, llegando a representar el 70% del total importado. Por estas razones el dinamismo urbano de la población no encajó adecuadamente en la industria ensambladora. La recesión económica e industrial de la segunda mitad de la década del '70 y la gran crisis de los '80 alimentó el sector terciario, y la capacidad instalada en la industria se encontró ociosa. Lima, entonces, ha tendido a concentrar la producción nacional bajo estas circunstancias: en 1981, Lima concentra el 57,1% del PBI total del país. No obstante el enorme peso de la industria en el área de Lima, es el sector terciario el que predomina en la capital, lo cual ha cambiado la estructura económica y la fisonomía cultural. A inicios de los '80, el 63% de su PBI provenía del sector servicios (Caravedo, 1987: 34-41).

Ciertamente, el flujo migratorio se orienta de lo rural hacia lo urbano y de la sierra hacia la costa. Al ser la población rural preponderantemente andina, la masiva llegada de la cultura andina hacia la costa —principalmente Lima— ha determinado un cambio de la fisonomía urbana, pero también una alteración sustancial de los valores andinos.

Ciertamente, la pauperización del agro —especialmente el serrano— ha sido y es un factor migratorio decisivo, que se acentúa cada vez más en la medida en que el patrón de desarrollo del país se diseña a partir de una industria dependiente. Pero también juega un rol importante la penetración masiva de medios de comunicación que transmiten estilos de vida alternativos que son percibidos como "modernos", vale decir "mejores". La masificación de la educación a partir de la década del '50, el acceso a mayores fuentes de información, ha hecho posible que el sentimiento de exclusión que siempre caracterizó a la población andina con respecto al resto del país se vea alterado; ahora esta población demanda un lugar paritario, y para ello es preciso conocer las reglas de juego del dominador (el mito de la escuela del que nos habla Rodrigo Montoya: solamente a partir de la educación que imparte la cultura dominante será posible entrar a competir". Todo esto no solamente significa emigrar hacia el centro desde donde se irradia lo moderno, sino adaptarse a ello. Un proceso semejante obliga a adaptaciones: los estilos y valores de la cultura andina no pueden ser trasladados tal cual a la nueva realidad urbana y costeña, habiendo un deseo consciente por integrarse a la nueva cultura a partir de la asunción de sus valores. De esta manera, lo que en el contexto andino y rural forma parte constitutiva de su cultura —vestido, fiestas, idioma— pasa a adjetivarse en una ciudad como Lima: no se pierden las costumbres, pero se las resitúa; por ejemplo,

el vestido tradicional no es usado cotidianamente sino únicamente en determinadas ocasiones celebratorias; las fiestas se siguen practicando, pero más como rito que como sustento ideológico. A pesar de la persistencia de ciertos valores andinos, éstos han pasado a convertirse en objetos venerados, casi santuarios de museo. El caso del idioma es, quizá, el más claro: en 1972, el 68,28% era castellanohablante, mientras en 1981 los castellanohablantes eran el 72,98% (datos elaborados por Madeleine Zúñiga). Desde luego que hay diferencias sustanciales entre las tasas que se dan en la sierra respecto de lo que ocurre en la costa; pero es justamente la desmesurada importancia de Lima en el contexto nacional lo que permite inferir el proceso social peruano a partir de la tendencia limeña.

La crisis por la que atraviesa actualmente la sociedad peruana no es únicamente producto de sucesos coyunturales específicos claramente discernibles —*impasse* económico y violencia desatada, urbanización acelerada y aparición de nuevos actores sociales— sino resultado de un proceso histórico que se inicia mucho antes de la llegada de los españoles, pero que se estructura de manera dramática en el encuentro entre occidente y los Andes. Este es un país andino donde lo andino —a partir del siglo XVI— ha sido constreñido y vejado. No es de extrañar, entonces, que como reconocieron Basadre y Víctor Andrés Belaúnde, y también González Prada y Mariátegui, lo indígena sea el problema sociológico número uno del país. Y lo sigue siendo, aunque ahora el nudo gordiano de nuestra nacionalidad no se ate ni se desate en la persistencia de la cultura andina y sus valores, sino más bien en el proceso de desandinización por el que está atravesando. Entender lo que ahora sucede en el Perú supone dilucidar un proceso histórico sumamente complejo en el cual se fue estructurando una idiosincracia que en estos momentos es un punto de llegada y de ruptura.

Pensadores como Garcilaso, Guamán Poma, Mariátegui y Arguedas parecen coincidir —aunque de manera distinta— en que la pertinencia de conceptos como nación, el idioma castellano y de un programa político que los estructure, denotan la presencia de occidente como un hecho irreversible que ha logrado crear una matriz cultural donde lo occidental no es el único componente, pero es el que comanda la matriz. La nacionalidad, entonces, es una instancia por construirse a partir de la opción modernizadora que occidente supone (al menos en teoría). Sin embargo, España no fue la cimentadora de esa modernidad que se abría paso con el capitalismo europeo. El proceso histórico español, la formación de su nacionalidad, lo anclaron paradójicamente en una feudalidad ideológica que pasó a América. Por su parte, la sociedad andina, hasta el siglo XVI, no había logrado imple-

mentar un Estado normativo y hegemónico, producto de la estructura endogámica del sistema de parentesco de los Andes; todo lo cual posibilita la entrada de los valores españoles con excepcional rapidez; los vencidos asumen aquellos valores por provenir de los vencedores, y esos valores, que se habían estructurado en la lucha contra los moros, apuntaban a la pureza racial, a la división de la sociedad en castas y al consiguiente desprecio por toda lateridad fuera de la casta española.

En el siglo XVI, entonces, se encuentran una serie de factores que propician la entrada de la cultura andina, no en la modernidad occidental, sino en la feudalidad ideológica española. Por consiguiente, a partir de ese momento, la ideología andina se reestructurará predominantemente desde la óptica española. Esto nos estaría llevando a considerar que lo que durante cinco siglos hemos tenido como característico de lo andino, ha sido en buena parte la visión feudal española de lo andino. Más exactamente lo que la feudalidad ideológica española quiso que fuera lo andino. Y todavía más; la ideología andina se asumió a sí misma desde aquella óptica ibérica del siglo XVI. De ahí los desesperados esfuerzos de Garcilaso por construir una nacionalidad que forzara a la modernidad, no sólo a la cultura andina sino también y principalmente a la española. Y la angustia de Guamán Poma por impedir una mezcla racial que intuía, efectivamente, como una pérdida de la identidad andina.

Nuestra dependencia de occidente nunca significó un acceso a la modernidad: ni en el siglo XVI, ni tampoco respecto de Estados Unidos a inicios del presente siglo. En ambos casos se reforzó la idiosincracia precapitalista de la sociedad peruana. No puede extrañarnos, por lo tanto, que la ideología oficial de turno se haya esforzado por mantener, durante estos cinco siglos, las condiciones de ese precapitalismo; vale decir, había que mantener puras aquellas raíces andinas que los españoles fundaran en el siglo XVI. Por otra parte, la conducción "occidental" de la matriz cultural peruana tuvo siempre muy poco de occidental y mucho más de esa feudalidad ideológica española a la que hemos aludido. Es decir, la visión de un Perú moderno en la costa y de un Perú atrasado en la sierra desde el punto de vista económico, no se condice con una unidad ideológica que habría estructurado nuestra realidad, y que ciertamente nunca nos puso en la mira de ninguna modernidad existente.

Cuando a mediados del presente siglo el sistema político oligárquico empieza a deteriorarse ostensiblemente, la pequeña burguesía urbana que lo reemplazará deberá cambiar de postura frente a la cultura andina. Cambio de postura que, sin embargo, no conlleva un cambio ideológico: la cultura andina seguirá siendo entendida a partir de los mismos parámetros establecidos por el pensamiento oligárqui-

co, sólo que ahora esos valores andinos serán asimilados a un discurso que los acepta positivamente. Lo que antes era malo ahora es bueno, pero en el fondo se trata de lo mismo: mantener a la cultura andina en aquellas raíces que inauguran en el siglo XVI. Así, la pequeña burguesía que surge a partir de la década de 1960 se vuelve más papista que el Papa, convirtiéndose en una defensora acérrima del andinismo que heredó de la oligarquía. Como el pueblo andino empieza a moverse —consecuencia del proceso de urbanización y de industrialización de mediados del siglo XX—, es preciso controlar ese movimiento. La pequeña burguesía necesita un sustento ideológico que no puede —ni quiere— encontrar en las capas populares políticamente organizadas. Deberá echar mano del contingente andino para enfrentarse a la oligarquía, revalorando aquello que dicha oligarquía despreció. Pero ese uso de los valores andinos tendrá que ser estrictamente controlado, por eso lo convertirá en folklore y pieza de museo. Creo que esta actitud puede explicar mejor que nada el fracaso de aquellos populismos pequeño burgueses: siguieron viendo a la cultura andina con los mismos ojos que los españoles del siglo XVI, aunque ahora les convenía verla positivamente.

En aquella gran crisis del siglo XVI, la sociedad andina se dejó atar a los intereses occidentales. Ahora, finalizando el siglo XX, esa misma sociedad andina parece haber entendido que ha llegado la hora de desatarse de aquellos intereses occidentales que no son, por cierto, los mismos intereses occidentales de hoy.

Si el problema sociológico número uno del país es la posición que ocupa la cultura andina, es obvio que el proceso de modernización por el que atraviesa el Perú pase principalmente por redefinir esa posición. Según lo observado, no han sido los sectores "occidentales" del país los que han estado interesados en la modernización. No puede extrañarnos, entonces, que no sea de sus canteras de donde provienen los ímpetus modernizadores. Una ideología que proviene directamente de la feudalidad española del siglo XVI y que se ha transformado muy poco desde aquel entonces hasta aquí —como lo prueba su visión de lo andino— no está capacitada para entender que modernización en el Perú significa, antes que nada, democratización; que esta democratización, aun dentro de los parámetros del liberalismo, supone un mínimo de horizontalidad que haga posible el encuentro de derechos adquiridos en un espacio político común. Algo de eso se está dando en el Perú, y si ahí adhieren amplios sectores de la pequeña burguesía, es sobre todo por la enorme presión de los sectores populares que se han organizado políticamente a partir de la urbanización del país.

Las ciencias sociales de las últimas décadas han producido evidencia suficiente para aceptar como cierto que es la experiencia mi-

gratoria provinciana hacia Lima la que está determinando conductas culturales que inauguran nuevas relaciones sociales en el país. Parece claro que, desde la sociedad andina, por primera vez, empieza a construirse el concepto de nación por encima de los asfixiantes regionalismos de siempre. La ausencia de nación —que tanto angustiara a los pensadores peruanos desde Garcilaso en adelante y que nunca estuvo presente en los proyectos políticos oficiales— empieza a tomar cuerpo a partir de una cultura andina no sólo en proceso de desandinización por la fuerza de los cambios, sino ella misma interesada en esa desandinización, como ya lo percibiera Arguedas a partir de sus observaciones del Valle del Mantara y de Puquio. La identidad nacional que se está formando tiene, entonces, como actor privilegiado a esa sociedad andina que cambia de identidad. Este hecho positivo —el encuentro de una identidad nacional— proviene, no obstante, de una cultura que ha estado sometida durante cinco siglos a una dominación vejatoria y alienante. Siendo así, hay que preguntarse por los valores que esa cultura está aportando a la mencionada identidad. Ya Mariátegui admitía que la cultura andina no había sido capaz de crear nuevos valores después de la llegada de los españoles, limitándose tan sólo a preservar, mal que bien, lo que ya tenía. Esto nos lleva a una reflexión fundamental: siempre se dijo que la fuerza de la cultura andina le permitió sobrevivir a cinco siglos de bárbara explotación. Sin embargo, habría que preguntarse si esa supervivencia no habría que buscarla en el lugar que la sociedad occidental —antes y después de la independencia— le asignó; es decir, en los límites de la posibilidad humana, para que no desaparezca pero tampoco para que se desarrolle. Si lo andino realmente existente es sobre todo una construcción de la feudalidad española, lo que hoy se estaría desandinizando no sería otra cosa que aquella feudalidad ideológica. Como dije anteriormente: desanudar lo que se anudó en el siglo XVI. ¿Qué significa esto? ¿Que la cultura andina vuelve a aquel punto de partida, al de aquella sociedad endogámica incapaz de estructurar un Estado normativo con posibilidades horizontales? Si a aquella incapacidad para instaurar la norma le agregamos cinco siglos de depredación cultural, ¿cuál es el resultado?

La sociedad peruana es sumamente vertical y autoritaria, donde el abuso y la arbitrariedad, el engaño y la violencia son monedas corrientes del intercambio social. Semejante idiosincracia es producto de la feudalidad ideológica española, pero también de la idiosincracia social y política andina de aquel entonces. Aun el sistema de reciprocidad andina puede ser visto como la instancia que permite la fluidez de una sociedad vertical. De todas maneras, la forma de inserción del Perú en un sistema mundial de relacio-

nes económicas y sociales, los cambios internos que esto supone, como el proceso de urbanización, cinco siglos alienantes que alguna lección dejan, así como cambios ideológicos a nivel nacional e internacional producto de la crisis del oficialismo, cualquiera que éste sea, han inducido a que la sociedad andina entienda que debe moverse hacia el cambio, y no únicamente resistir; y es ese movimiento el que nos ha precipitado —entre otras cosas— en el remezón estructural en el que estamos inmersos.

Como mencioné anteriormente, la presencia andina siempre ha sido maniatada, circunscripta a espacios económicos, políticos y sociales muy concretos. Primero fue el colonizador español; luego la oligarquía republicana; últimamente la pequeña burguesía populista teñida de nacionalismo. Sin embargo, en este movimiento andino que pretende cambiarse y cambiar la sociedad nacional, hay elementos que apuntan a una horizontalidad social inédita en el país. No basta con decir que es el pueblo andino; hay que precisar más; es el migrante andino en tanto encuentra una realidad distinta a la cual debe adaptarse, pero domándola si de veras quiere sobrevivir. Yo me atrevería a estrechar aun más las precisiones: ese pueblo andino en la urbe conoce la experiencia de organizaciones barriales que corren paralelas a las organizaciones estatales y sindicales (lo que no significa que la experiencia estatal y sindical no sea valiosa en lo que tiene de aprendizaje urbano). Pero si me permiten, quiero reducirme un poco más; el migrante andino en la ciudad que tiene experiencia barrial y que además es mujer.

Es decir, el núcleo de la matriz del cambio cultural estaría centrado allí, en la visión femenina de la marginalidad migrante de provincia. Hay en ese núcleo una posibilidad de liberación que veo como una de las principales salidas. Desde luego que las acechanzas se multiplican, no sólo desde la ideología dominante —que es compartida por los denominados hombres y mujeres— sino también desde ideologías alternativas que en este punto coinciden con los dominadores. Esto no debe entenderse en el sentido de que las organizaciones barriales conducidas por mujeres están libres de verticalismo y arbitrariedad; pero si en alguna parte hay *atisbos* de horizontalidad, es en algunas de estas organizaciones.

Ahora que la sociedad andina se mueve nuevamente con inusitado énfasis, me pregunto si un fenómeno como Sendero Luminoso no responde a esa tradición verticalista cuyo fin último parece ser el maniatar todo movimiento de la cultura andina. Antes desde la extrema derecha, más recientemente desde las capas medias, y ahora desde la extrema izquierda parecería que asistimos a un pacto que se va pasando la posta para que el problema sociológico número uno del Perú no

pierda su primer puesto, para poder reeditar un verticalismo ancestral que siga impidiendo la instauración de toda norma.

No puede negarse que desde la pequeña burguesía de izquierda se han venido dando alternativas de cambio importantes; las organizaciones barriales dan buena cuenta de ello. Y si bien en esa pequeña burguesía aún subsisten visiones feudales de lo andino —y de las relaciones sociales en general— también hay posiciones que asumen lo andino desde una realidad occidental irrenunciable, estableciendo de esta manera el diálogo enriquecedor que quería Mariátegui y que cierra las puertas a toda restauración reaccionaria. Por el lado de lo andino nos encontramos con la misma dicotomía: fuerzas que significan cambios sustanciales hacia la horizontalidad, pero también elementos disociadores capaces de reeditar verticalismos ancestrales.

Es preciso intermediar las relaciones interculturales a partir de un programa político que deje de lado, de una buena vez, las concepciones apriorísticas que nacen de una mentalidad feudal que con el tiempo se tiñó de mala conciencia. Es necesario tener un gran pragmatismo para construir la cultura popular y nacional que nunca hemos tenido. Hay mucho de ese pragmatismo en algunos movimientos andinos de las últimas décadas. Sólo las fuerzas más reaccionarias pueden ver raíces nacionales donde sólo hay un proceso histórico signado por relaciones asimétricas donde la cultura andina fue reelaborada a partir de utopías tendientes a impedir su modernización y su avance. La sociedad andina vuelve hoy a enfrentarse a sus mitificadores de siempre, y en esta nueva confrontación necesitará de aquellos sectores de otras culturas que entienden que la única manera de vivir con dignidad es creando una nacionalidad inédita. Es entonces el concepto mismo de identidad el que hay que revisar. Quizá en el Perú no pueda hablarse todavía de identidad cultural sino de una identidad cívica expresada en un Estado plural, democrático y popular. Esto estaría demostrando que en el Perú recién estamos en la etapa de establecer la convivencia, punto inicial de toda identidad. Como en el siglo XVI; donde la preocupación fundamental era aprender a convivir, allí estamos todavía. Y hoy como en aquel entonces, esa convivencia pasa por la construcción de una nación.

MEDIOS DE COMUNICACIÓN

El medio de comunicación masivo por excelencia en el Perú es la radio, comprobándose que más de dos millones trescientos mil radioreceptores sintonizan diariamente durante un mínimo de dos horas las diversas emisoras del país, aproximadamente doscientas (Ballón). Y es sobre todo con el proceso de expansión capitalista de la década del '50 que la radiofonía empieza a propagarse. A mediados de aquella dé-

cada, el número de emisoras llegaba a 159 en todo el país, existiendo por lo menos una en cada departamento de la República. En la costa se concentraba el 53%, en la sierra el 39% y en el oriente el 8% de las emisoras. En 1972, el número de emisoras llegó a 303 en todo el país, conservándose más o menos las proporciones anteriores.

Pero es a partir del régimen reformista de Velasco Alvarado que la radiodifusión de 1970 alteró sustancialmente el estatus de la radiodifusión: el Estado controlaría el 15% de las acciones de las emisoras comerciales, mientras en el plano de los contenidos se estipuló que por lo menos el 60% de los programas de cada emisora deberían ser productos nacionales, se prohibió todo programa discriminatorio y se limitó la transmisión de programas violentos para después de las nueve de la noche. Con respecto a la publicidad, se prohibieron los mensajes alienantes y se controló el empleo de idiomas extranjeros (especialmente el inglés). Los sustentos para esta reglamentación estaban basados en tres preocupaciones: como promoción de la producción nacional; como resguardo al patrimonio cultural propio y como instrumento de apoyo a la seguridad nacional. Incluso en la Ley de Educación se establecía el rol educador de la radiodifusión, aunque nunca se llegó a implementar esa disposición. En 1978, el 21% de la programación musical era en inglés, y en algunos casos ese porcentaje llegaba hasta el 70%.

Al asumir Belaúnde nuevamente al poder, los medios de comunicación vuelven mayoritariamente al sector privado. Al devolverles estos medios a sus antiguos propietarios, éstos se beneficiaron triplemente:

a. Todos aquellos que fueron expropiados por el gobierno militar a través de una amnistía tributaria muy amplia, recibieron teóricamente una suma similar al valor de lo que les expropiaron.
b. La empresa estatal de radiodifusión modernizó los equipos de muchas emisoras y compró incluso equipos nuevos para algunas de ellas. Desde 1980 viene entregando esos equipos como parte de los activos fijos de las empresas, facilitando así una capitalización acelerada de varios de los grupos económicos que fueron afectados por las expropiaciones.
c. Muchas de las frecuencias de las emisoras que quebraron son disputadas por grupos privados con el beneplácito y aval del Estado (Ballón).

Del total de 189 emisoras que operaban a fines de 1980, 177 lo hacían con licencia comercial y únicamente 12 tenían licencia educativa. "Así, tras doce años, por lo menos, de control formal por parte del

Estado, las emisoras y los grupos de poder económico a través de la Asociación de Radiodifusoras y las distintas agencias de publicidad, han multiplicado sus posibilidades no sólo de controlar los medios, sino fundamentalmente de ejercer la propiedad y el control de los contenidos sin ninguna intervención estatal. Situación ésta más grave en un país como el Perú, donde la radio es un canal fundamental de integración nacional y difusión ideológica entre la población" (Ballón, 1987: 28).

El gobierno de Alan García no ha significado una alteración del patrón neoliberal con respecto a la radiodifusión. El sistema público de emisoras no ha sido mejorado ni incentivado, e incluso una importante red de comunicaciones privadas expropiadas por el régimen militar debido a acciones fraudulentas ha sido devuelta a sus ex-propietarios por el gobierno de García; gobierno que cuenta entre sus principales asesores a uno de los propietarios más influyentes del sector privado de radio y televisión.

Actualmente, la distribución musical en las radioemisoras es la siguiente:

Música en español	41%
Música internacional en inglés	27%
Música peruana	10%
Música instrumental	4%
Música clásica	2%
Publicidad en programas de música en español y en inglés	16%

Dentro de la música peruana, el acervo andino es ampliamente mayoritario. Hay en la actualidad 80 espacios diarios de música andina de una hora de duración, mientras los espacios de música peruana no andina (criolla o costeña) solamente llega a las 12 horas diarias. Estos programas de música andina incluyen también mensajes y noticias de las regiones serranas, aspectos de la cultura local, etc. Generalmente se transmiten entre las 3 de la madrugada y las 8 de la mañana, y aunque se ha sostenido que ello se debe a una discriminación de la música andina de los horarios estelares, también es cierto que hay razones de otra índole en la medida en que los usuarios de esos programas empiezan su jornada muy temprano en la madrugada, y que a esa hora la transmisión a distancia (a zonas rurales) es más nítida. Es interesante constatar, sin embargo, que estos programas de música andina tienden a tener más audiencia si se concentran en determinadas regiones provincianas, y no tanto si

asumen una postura panandina. Y es que estos programas no sólo sirven de entretenimiento sino, y quizá principalmente, para mantener la comunicación abierta con sus lugares de origen. A esto hay que agregar que los directores y locutores de estos programas son de origen andino y ligados al quehacer artístico, muy conocidos en su medio; se dirigen por momentos a sus oyentes en el quechua regional. Es decir, no son técnicos en comunicación en el sentido formal del término. En cuanto a la financiación, dependen de pequeños comerciantes serranos que realizan actividades relacionadas con la población migrante: agencias de transporte interprovincial, comités de vivienda y urbanizadoras populares, organizadores de actividades artísticas, empresas de discos y de venta de instrumentos musicales andinos; restaurantes, sastres, carpinterías, puestos del mercado, etc.

En el interior del país la gran mayoría de emisoras radiales son comunales y muy pequeñas, con un instrumental pobre. Por su parte, las emisoras limeñas de gran alcance son eminentemente comerciales, lo cual está indicando la inexistencia de programas educativos no solamente por parte de la red privada, sino incluso del Estado, que a pesar de tener una red más o menos poderosa, no implementa programas de servicio a la comunidad rural. A pesar del enorme interés del medio rural por la educación, las políticas oficiales a este respecto no logran suplir esa demanda, dejando de lado las posibilidades que podría ofrecer la comunicación a distancia.

En cuanto al sistema alternativo de radiodifusión, éste puede sintetizarse en los siguientes puntos (Ballón):

a. La gran mayoría de experiencias que se vienen desarrollando y que indudablemente concurren a la construcción de una alternativa radial peruana tiene límites muy precisos, tanto en términos del modelo de comunicación que se postula y que mantiene el esquema vertical y unilineal (emisor/receptor) de la comunicación tradicional, como en las posibilidades de participación directa de la audiencia.

b. El trabajo desarrollado hasta la fecha es fundamentalmente artesanal. Prácticamente sin financiamiento, sin equipo de producción mínimo, la mayoría de experiencias se encasilla en formas radiales convencionales, lo que restringe sus posibilidades de creación y recreación del lenguaje radial.

c. El papel que desempeña la Iglesia Católica y un conjunto de instituciones de promoción y servicios que trabajan en radio tiene un peso hasta ahora decisorio.

d. La presencia de las organizaciones populares, incluso su interés por el medio, aún aparece un tanto limitada, en abierto contraste con su enorme necesidad del mismo. De allí la gran importancia de todas las experiencias de bocinas populares, expresión más directa de la participación de los sectores populares organizados en la radiodifusión.

En este rubro de comunicaciones, las bibliotecas populares ocupan un lugar destacadísimo. Empiezan a implementarse en la década del '70, pero es sobre todo en la presente década en que cobran un gran auge. En realidad, sobre todo son centros comunales, cívicos, cuyas actividades abarcan bastante más que las actividades tradicionales de cualquier biblioteca (almacenamiento de libros que se prestan en consulta). Esta red de bibliotecas populares surge por iniciativa comunal, a partir de organizaciones barriales, y tiene por objeto brindar información y apoyo a la comunidad. No se limitan al acopio de documentos, sino que se preocupan por organizar actividades culturales que van desde encuentros musicales a ciclos de charlas sobre distintos temas, y en la discusión de los problemas más urgentes de la comunidad. Surgen ligadas a hechos muy concretos: programa del Vaso de Leche, Posta Médica, etc. En el aspecto educativo, estas bibliotecas buscan integrar los programas escolares oficiales con la realidad del distrito o de la zona, incorporando para ello diferentes actividades artísticas y recreativas dirigidas a los jóvenes, padres de familia y profesores. Ligado a esto es común la creación de talleres de lectura, a partir de los cuales se ha venido promoviendo la lectura en niños y jóvenes del barrio, relacionándola con los problemas de la comunidad y la recuperación de tradiciones y cuentos con la colaboración de adultos. Lo que prima en la mayoría de estas bibliotecas populares es integrar a la comunidad en base a sus necesidades más importantes, al mismo tiempo que trabajar una identidad propia a partir de sus problemas más cotidianos. Es común a este trabajo el tratar de identificar a los pobladores con su barrio, despertando en ellos su condición de pioneros, de constructores, de responsables de su propio desarrollo sin esperar ayudas externas, o buscándolas de manera creativa. Eso ha llevado a ciertos observadores a preguntarse por el papel integrador que se forja a nivel nacional, toda vez que se le da prioridad a lo referente al barrio.

Si bien estas bibliotecas populares nacen por iniciativa comunal, son autónomas y no reciben ayuda estatal. Hay experiencias que buscan ligarse a la red estatal, aunque defendiendo tercamente su autonomía, inclusive a nivel municipal. Estas bibliotecas son fundamentalmente barriales y están ligadas al movimiento popular

barrial. En realidad, la preocupación es por integrar las bibliotecas tradicionales, que lejos de salir en busca de la comunidad se limitan a esperar que el usuario llegue para brindarle casi exclusivamente textos (si es que los tiene). En cambio, el dinamismo de las bibliotecas populares responde a una concepción más abierta, más integral de lo que significa la cultura, adecuándose a las necesidades que la comunidad va encontrando en su desarrollo cotidiano. Si en algún rubro es evidente la obsolescencia del Estado, es en la red de bibliotecas populares. Y esta diferencia es aun más notable en las bibliotecas populares, también ligadas a la comunidad y cuya extensión de servicios e imaginación en la operatividad son dignas de asombro.

Son generalmente las parroquias, las Juntas Directivas Vecinales y los grupos juveniles los que promueven y sostienen las bibliotecas populares. En la mayoría de los casos, las Juntas Vecinales son las que sostienen económicamente esta experiencia. Los recursos económicos son escasísimos, de ahí que el trabajo sea voluntario, especialmente por parte de los jóvenes que cuentan con más disponibilidad debido a la alta tasa de desempleo en el país. Adscriptos a las bibliotecas populares existen talleres artesanales como un medio de capacitar a los jóvenes en un oficio que les sirva como medio de vida. Es decir, que las bibliotecas populares combinan aspiraciones "abstractas" (búsqueda de una identidad cultural) con aspiraciones concretas (resolución a problemas de sobrevivencia diaria). Por ello su proliferación, porque responden a una necesidad impostergable. Hacia julio de 1987, el número de bibliotecas populares en Lima Metropolitana era de 132, frente a 80 del sector público.

En comparación con la mayor parte de países de América Latina, el número de centros privados de investigación y promoción en el Perú parece ser enorme. Su crecimiento explosivo se ve en su proliferación; de un centro en 1964, se pasa a más de 30 en la actualidad. Esta proliferación responde principalmente al descalabro de las universidades nacionales y al repliegue estatal. Esto permite engrosar el contingente de cuadros medios, vincular a los profesionales con las organizaciones de base, elevar el nivel de profesionalización y acentuar la dinámica nacional de las ciencias sociales (trabajo inédito de Carlos Iván Degregori).

En la actualidad (datos de CONCYTEC), alrededor de 1.700 científicos sociales trabajan en los centros, además de profesionales de otras ramas como agronomía, educación, medicina, ingeniería, psicología, etc. En algunos centros el personal llega hasta 500, mientras en otros son apenas cuatro o cinco; y su campo de estudio va desde el ámbito nacional hasta temas y espacios bien definidos.

Los menos se dedican a la investigación-acción, la promoción, la educación popular y la difusión. El campesinado, el desarrollo rural y el agro siguen constituyendo uno de los focos centrales de su interés. Esto explica que a partir de la segunda mitad de la década pasada se rompa la inicial concentración en Lima, multiplicándose en provincias: 43% de estos centros están fuera de la capital. Como bien señala Degregori, los centros surgen y proliferan en el punto de intersección de tres vectores, por los cuales se encuentran tensionados: la necesidad de los nuevos profesionales de encontrar un lugar en el mercado de trabajo; la disposición de las fundaciones extranjeras para canalizar fondos hacia organizaciones no gubernamentales de desarrollo y la demanda de capacitación generalizada en los sectores populares.

El movimiento social de mujeres tiene en el Perú una trayectoria que puede rastrearse de manera nítida a partir de la década del '50, cuando la fuerte migración rural hacia Lima coincide con una economía nacional en proceso de desarrollo. Una gobierno dictatorial como el de Manuel Odria estará interesado en brindar ayuda paternalista y populista como medio de morigerar las demandas populares (generadoras de violencia). Pero el avance del movimiento popular incluye una presencia femenina muy marcada, lo cual lleva a que surjan organizaciones femeninas y feministas durante la década del '70. La nueva correlación de fuerzas que las mujeres van forzando responde principalmente a la aguda crisis económica que las impulsa a elaborar estrategias de sobrevivencia. En este sentido, la crisis ha permitido un proceso de democratización en las relaciones interpersonales; proceso lento y aún muy lejos de ser satisfactorio, pero que ha ido afianzándose de manera irreversible.

Esta presencia femenina va alterando los viejos espacios de corte fundamentalmente masculino. Esto se ve en las organizaciones campesinas, obreras y sobre todo en las barriales. Cincuenta y ocho años después de fundada, la Central General de Trabajadores del Perú pudo realizar el I Encuentro de Mujeres de la CGTP, aprobándose la creación de Secretarías de Asuntos Femeninos en los diferentes sindicatos y federaciones afiliadas. Hay un proceso similar en los partidos políticos, y aunque la mayoría de centros promotores son izquierdistas y reconocen explícitamente los derechos de la mujer, la práctica política no condice con estos postulados. La dirigencia femenina en los principales partidos políticos se distribuye de la siguiente manera: APRA, 15% de dirigentes mujeres; Acción Popular, 23%; Partido Popular Cristiano, 3%; Izquierda Unida, 1% (Franke, 1985).

La enorme red de organizaciones femeninas que se expande aceleradamente en los sectores populares se caracteriza, entre otras

cosas, por una cierta desconfianza por la presencia masculina y por relacionarse demasiado estrechamente con los partidos políticos, incluso los de izquierda; reivindican orgullosamente su calidad de mujeres autónomas. Hay aquí un replanteamiento de los espacios tradicionales de la política, ya que el rediseño de las prácticas políticas y reivindicativas no se circunscribe a la negociación formal acostumbrada, sino que propone una vía alternativa: la política de izquierda no se agota en lo clasista, sino que supone espacios cotidianos donde el rol de la mujer es definitivo. Como sostiene Virginia Vargas: "La identidad de las mujeres parecería comenzar a perfilarse así a partir de este engarce entre lo privado y lo público, donde no renuncia a lo que siempre ha sido suyo, más propio (el "buen sentido" que según Gramsci tienen todas las personas), pero tampoco renuncian ni se resignan a permanecer al margen de lo público" (Vargas, 1987: 225). La sociedad peruana está en proceso de redefinir la visión que tiene de sí misma, producto de la crisis, de la presencia cada vez más amplia de los sectores populares como sujetos políticos y de la incapacidad del Estado para articular ambas circunstancias de manera positiva. La aparición de la mujer como sujeto político y social en esta coyuntura es fundamental, proponiendo una visión alternativa que ciertamente contribuye a redefinir la identidad cultural.

Es sobre todo durante la primera década que ese decaimiento se agudiza. Ante las continuas devaluaciones, que encarecen el papel, los editores peruanos tienen que retraerse, lo mismo que los importadores, ya que los precios de los libros extranjeros van alcanzando precios prohibitivos. La respuesta a esto es el cierre de casas editoras y de librerías, limitándose la actividad editorial a volúmenes de lujo subsidiados por bancos y entidades similares. En el pasado decenio, la industria editorial peruana había logrado avanzar hacia una situación expectante. Dicho avance no se expresó únicamente en la proliferación de títulos, sino también en la formación de una infraestructura industrial, artística e intelectual vinculada con la producción del libro, y concentrada en el desarrollo de imprentas, empresas y profesiones especializadas en esta rama productiva. Este crecimiento estuvo huérfano de apoyo estatal. Pero en la presente década, la coincidencia de la crisis económica y una nueva disponibilidad de divisas para la importación ha empezado a afectar la circulación y producción del libro peruano, precisamente cuando empezaba a perfilarse la posibilidad de una estructura empresarial dirigida hacia la exportación (que tampoco se incentiva). En los pasados cuatro años ha desaparecido la inmensa mayoría de las editoriales empresariales, dejando el campo a la edición institu-

cional (universidades, bancos, centros académicos), cuya capacidad de oferta es limitada.

Mientras la situación editorial del Perú se deteriora, la de países vecinos recibe incentivos estatales, lo que hace mucho más rentable importar libros e incluso imprimir afuera. El propio Estado peruano así lo entiende, ya que los textos escolares que antes se imprimían en el país, ahora son traídos del extranjero. La producción editorial nacional, comprendidos libros y folletos, fue en 1979 de 957 títulos. Al año siguiente, la cifra se redujo a 602 títulos. Esta pérdida del 35% se recuperó un tanto en 1981, al editarse 767 títulos (20% menos que en 1979). En 1982 sólo aparecieron 628 títulos, que decrecieron drásticamente en 1983: 217 títulos (cifra que no alcanza ni al 23% de lo publicado durante el régimen militar). Las estadísticas a este respecto han dejado de aparecer, pero todo hace suponer que el descenso continúa. La empresa estatal productora de papel monopoliza el 75% de la producción: entre sus productos existía un tipo de papel especial para libros, más barato. Desde hace dos años ese producto ha sido suprimido, con lo cual los costos de edición aumentan. Junto a esto, el gobierno ha dispuesto la prohibición de importar papel, con lo cual las cuotas para la edición de libros se han reducido enormemente, además de hacerse más costosas. Eso ha llevado a que la capacidad instalada ociosa de las empresas editoriales y actividades conexas llegue al 72%. Dentro del régimen de devaluaciones diferenciadas, los productos culturales entran en el mismo rubro que los artículos de lujo, con lo cual, a fines de 1987, la devaluación de la moneda nacional para insumos culturales fue del orden del 182,49%. Si el monto anual de las divisas utilizadas para importar libros está entre los 22 y 28 millones de dólares, tenemos que el Perú sólo dedica a este rubro 1,50 dólares per cápita.

PROMOCIÓN ARTÍSTICA

El interés en las manifestaciones artísticas siempre ha estado ausente dentro de las políticas en el Perú. Salvo el corto período del gobierno militar, donde la Casa de la Cultura pasó a ser Instituto Nacional de Cultura (con vistas a que luego fuera Ministerio, cosa que no ocurrió), los diferentes gobiernos han dado a la cultura un trato francamente vejatorio, con ausencia de leyes promotoras o incluso con la dación de dispositivos entorpecedores. Con la creación de la Casa de la Cultura durante el primer gobierno de Belaúnde, hubo un movimiento de interés en los aspectos culturales y artísticos que coincidía con los propósitos populistas del régimen. Pero la relativa y pasajera importancia de la Casa de la Cultura no se debió tanto a la acción

directa del Estado cuanto a la presencia de José María Arguedas en su dirección. A pesar de la visión universalista de Arguedas, el peso de la cultura andina en los proyectos culturales del Estado fue muy grande, coincidiendo en esto también con la necesidad de la pequeña burguesía de procurarse raíces nacionales que la distinguieran claramente de la oligarquía extranjerizante. Belaúnde mismo se rodeará de símbolos provenientes del incario. Por eso no es en absoluto accidental que los dos directores de la Casa de la Cultura, durante la década del '60, hayan sido antropólogos (Fernando Silva Santisteban sucedió a Arguedas, y antes de este último ocupó el cargo, brevemente y a modo de organizador, Mariano Peña Prado). El gran mérito de Arguedas fue reconocerle a la cultura andina el sitial de primera importancia que ocupa en la realidad nacional, organizando archivos del patrimonio cultural oral y levantando mapas culturales de diversa índole. Asimismo, se editaron revistas de gran calidad donde asomaba un concepto de cultura mucho más amplio y profundo que aquel que considera lo cultural como lo artístico, y lo artístico como sinónimo de arte occidental.

Con la llegada del régimen militar reformista en 1969, el interés en la cultura aumenta considerablemente y la Casa de la Cultura se convierte en un Instituto Nacional de Cultura centralizador y engrandecido. Se sigue dando gran impulso a las manifestaciones de la cultura andina, pero también a otras manifestaciones que permitieron un auge del teatro, la música erudita y el ballet. Las cifras presupuestarias para cultura en aquel entonces (Cuadro 3) no dan cuenta cabal de ese impulso, pues muchas de las actividades culturales se cumplían fuera del INC a través de SINAMOS, un organismo encargado de promover la participación popular. Una de sus principales funciones, por ejemplo, fue la creación de festivales nacionales donde se mostraba la gama amplia de la cultura nacional, desde artesanía y plástica hasta música y comida. Y ese apoyo al proceso que SINAMOS era encargado de promocionar, redundó en la proliferación de una actividad plástica importante, sobre todo gráfica, publicitando las grandes reformas del régimen, como la agraria y la educativa, principalmente. En el rubro editorial, el INC empezó un programa de ediciones que impulsaban a las ciencias sociales y a la poesía joven, a través de libros muy económicos que alcanzaron gran difusión. Pero desde el INIDE (Instituto Nacional de Educación) también empezó un esfuerzo editor que apuntaba a renovar los textos escolares para ponerlos a tono con la reforma. Esta actividad dio cabida a profesionales de diversos campos, pues no se trataba únicamente del texto, sino también del aspecto gráfico y editor del programa.

Cuadro 3
Ejecución presupuestal del Gobierno Central, del Pliego de Educación. Organismo de Cultura, de 1963 a 1984 (en millones de soles)

Año	Gobierno Central	Pliego Educación	% Educación Gob. Central	Organismo de Cultura*	% Org. de Cul. Pliego Educacional
1963	14.612,9	2.889,2	19,8	—	—
1964	16.185,5	3.598,9	22,2	—	—
1965	19.919,2	5.731,3	28,8	37,4	0,65
1966	23.784,1	7.154,5	30,1	38,7	0,54
1967	34.462,9	9.835,3	28,5	—	—
1968	30.745,0	7.106,1	23,1	64,0	0,90
1969	27.288,0	6.267,1	23,0	—	—
1970	45.502,9	9.027,0	19,8	—	—
1971					
1972	119.416,5	22.623,8	18,9	157,9	0,70
1973					
1974	174.447,4	32.828,6	18,8	357,0	1,09
1975					
1976	280.189,0	52.025,0	18,6	653,3	1,26
1977	221.746,1	37.047,2	16,7	462,2	1,25
1978	350.838,4	47.966,5	13,7	677,5	1,41
1979	739.363,8	67.264,7	9,1	1.018,1	1,51
1980	1.641.662,8	111.759,8	6,8	1.907,8	1,71
1981	2.033.371,5	200.954,1	9,9	3.598,9	1,79
1982	3.545.856,0	489.764,8	13,8	4.956,0	0,94
1983	5.298.565,5	893.438,4	16,9	8.964,9	1,00
1984	—	1.936.609,4	—	16.435,9	0,85

Fuente: Cuentas Generales de la República. Cuadro elaborado por Claudia García Bedoya y Juan Ansión.

* Hasta 1965: Comisión Nacional de Cultura; de 1966 a 1968: Consejo Superior de Fomento a la Cultura; desde 1971: Instituto Nacional de Cultura.

A partir de 1975, las principales reformas del gobierno militar empiezan a ser desmanteladas, y en éste lo concerniente a la cultura tiene un lugar principal: prácticamente el INC es desmontado hasta convertirse en una oficina administrativa que casi no administra nada y que por el contrario sirve de traba burocrática a las acciones culturales que provienen de la sociedad. Es sobre todo a partir del segundo gobierno de Belaúnde (1980-85) y del actual de Alan García que la debacle y desprestigio del INC alcanza su punto más bajo. La crisis económica que golpea al país, especialmente lo hace con la cultura: desaparecen el Coro del Estado, el Ballet Folklórico Nacional; la Orquesta Sinfónica

y el Ballet Nacional se quedan sin fondos y sin locales; la subvención para teatro es irrisoria (desaparece el Teatro Nacional Popular), las investigaciones sobre patrimonio cultural desaparecen, lo mismo que el apoyo a las artesanías; desaparecen también los festivales culturales. Durante el gobierno militar se implementaron dispositivos que impulsaron la actividad cinematográfica; ahora, una Ley de cine duerme en el Congreso, lo mismo que la Ley del artista. Lo que sí se implementó en el anterior gobierno de Belaúnde fue una Ley del patrimonio artístico —aprobada entre belaundistas y apristas— que apuntaba sobre todo a proteger al coleccionista privado, permitiéndoles sacar fuera del país los objetos de arte. El pensamiento neoliberal del segundo belaundismo se expresa de manera cabal en una declaración de Vargas Llosa de aquel entonces —Vargas Llosa fue coautor de un Documento de Bases para la formulación de la Política Cultural—, según la cual la mejor política cultural es la ausencia de política cultural.

El gobierno aprista que se inaugura en 1985 no lleva a cabo ningún cambio respecto del anterior de Belaúnde. El INC sigue en bancarrota económica y moral y los incentivos al quehacer artístico son inexistentes; incluso más que eso, son decididamente entorpecedores: los trámites burocráticos más elementales han impedido el viaje de artistas al extranjero a festivales de toda índole. Y se ha dado el caso de que exoneraciones tributarias para la salida del país han sido emitidas meses después que los artistas ya estaban de regreso al país. El gobierno de García, pletórico de discursos que no coinciden con la práctica, ha tenido gestos grandilocuentes con respecto al arte y a la cultura: una invitación masiva de artistas de todos los géneros a un almuerzo en el Palacio de Gobierno, donde prometió lo imposible; alusiones constantes a nuestro rico acervo cultural, etc. Sin embargo, la actividad del gobierno en lo que concierne a cultura se dispersa incomprensiblemente. Mientras el INC es dejado a su suerte —a su muerte— el gobierno crea el Consejo Internacional de Cultura Latinoamericana (CICLA) con el propósito de congregar en Lima, durante una semana, a artistas latinoamericanos de diversos géneros: un gran festival de las artes cuyo objetivo último era catapultar al gobierno de García a nivel continental a través de las manifestaciones artísticas. Se gastó en esa semana un millón de dólares, y pasada esa semana todo se diluyó, pues ni siquiera se implementaron talleres para que los artistas nacionales aprovechasen la presencia de artistas de renombre. En un país donde la cultura se debate para subsistir, el gobierno aprista gastó un millón de dólares que se esfumaron en una semana. En la organización del CICLA, el INC fue totalmente dejado de lado; como fue totalmente dejado de lado por las actividades culturales que se organizaban a partir de la Presidencia de la República, como las exposi-

ciones en el Palacio de Gobierno que nadie podía ver (se organizaban para un almuerzo en honor de Guaysamín, por ejemplo, ediciones de libros y revistas de arte muy costosos y un mal uso de los escasísimos fondos que el gobierno de García destina a las actividades culturales).

Frente a esto, el movimiento popular ha desarrollado una actividad artística y cultural de gran empuje. Ya desde la década del '70 empieza a organizarse un movimiento artístico que crece a la vera del movimiento popular —el gran protagonista del movimiento social de aquella década— y que no ha dejado de crecer. Aparecen en aquel entonces los talleres de creación colectiva que comprenden teatro, música, poesía y plástica, con un carácter político muy definido: constituir una identidad nacional a partir de las experiencias populares. La movilización social que permite el régimen militar contribuye a ello, pero también los parámetros de esa movilización que el régimen militar controla, impulsan al movimiento popular a buscar caminos propios de expansión que escapan al control oficial. En la década del '70 se da un movimiento artístico en expansión, imaginativo, contestatario, agresivo. Del '80 en adelante, el quehacer artístico del país está en manos de la sociedad civil: por parte del sector privado ligado al capital, se han creado fundaciones destinadas a financiar la música erudita, el ballet clásico —muy recientemente la danza moderna—, libros de arte, etc. La infraestructura, tanto pública como privada, es muy reducida; no pasan de doce las salas formales para espectáculos artísticos. Los costos de estas salas propician que únicamente las usen los grupos artísticos "formales", es decir, aquellos que hacen un arte que se mueve dentro de los parámetros del arte occidental.

Pero por fuera de la actividad oficial y de la privada, hay un movimiento —sobre todo teatral y musical— que se expande por toda la ciudad y el país, especialmente en los sectores populares. Hay en la actualidad más de 100 grupos teatrales de este tipo, casi todos de creación colectiva; y más de 40 grupos solamente de rock, además de los de música andina y tropical. Estos grupos no se han sentido limitados por la dificultad de acceso a las salas convencionales, sino que han tomado por asalto todos los espacios posibles: plazas públicas, calles, locales parroquiales, locales comunales, sindicatos. Estos grupos están dejando de ser *amateurs* para convertirse en profesionales que viven a tiempo completo y dedicación exclusiva de su arte, y que no solamente se limitan a la ciudad de Lima —su principal mercado— sino que viajan constantemente a provincias, generalmente contratados por sindicatos. Un análisis de contenido de estas manifestaciones artísticas nos muestra que su preocupación principal es expresar una visión alternativa sobre el ser nacional, y si bien su actividad todavía tiene una carga política de tipo panfletario, hay una tendencia cre-

ciente a adquirir técnicas más sofisticadas para encontrar un lenguaje que sea menos sociológico y más artístico. Frente a la inoperatividad del Estado y al convencionalismo de la iniciativa privada ligada al capital, el movimiento popular despliega una actividad artística de gran envergadura, y en términos comparativos, esos son los sectores populares que producen y consumen la tasa más alta de productos culturales en el país.

CONCLUSIÓN

Producto de la aguda crisis que se genera a partir de la segunda mitad de la década del '70, surge un movimiento popular cuya principal razón de ser es la de constituirse en una alternativa ante el receso del Estado. El Estado en el Perú, en cualquiera de sus expresiones, siempre fue un integrador precario en la medida en que su rol distributivo de la riqueza nacional estuvo concebido a partir de los intereses de los sectores dominantes. Mientras ello no hizo crisis, ese rol del Estado configuró una visión del país. Pero al producirse la crisis, lo que primero es dejado de lado es todo lo relacionado con el quehacer cultural. Ante esto, el sector popular tiene que organizarse de manera alternativa, fuera del Estado; y ese cambio va a significar, al mismo tiempo, una percepción distinta del país. No es lo mismo una visión de país desde un Estado eminentemente oligárquico o neoliberal, que desde un movimiento popular que se organiza para sobrevivir y que reclama un espacio político y por ende cultural alternativo. Las posibilidades, por lo tanto, de construir una identidad nacional son ahora distintas debido a que el sujeto social que organiza esa nueva visión es otro. La recesión del Estado ha sido, pues, definitiva para este cambio de rumbo. De ahí que la precisión de lo que entendemos por popular —y por arte, entendido éste como el campo de lo simbólico donde se manifiestan los cambios ideológicos— sea indispensable para poder reflexionar acerca de la tendencia en que se inscribe el proceso actual.

¿Qué entendemos por *lo popular* y qué entendemos por *arte*? Por obvias que puedan parecer estas dos categorías conceptuales, el hecho de que estén de moda en las ciencias sociales en la actualidad ha generado más confusión que esclarecimiento, convirtiéndolas en espacios neutros que pueden ser llenados de diversa manera. Además, lo popular adquiere en un país como el Perú connotaciones específicas debido al componente étnico que atraviesa su proceso histórico, a su condición de país dependiente del capitalismo hegemónico y a la ausencia de una conciencia nacional generalizada cuya responsabilidad recae sobre todo —aunque no exclusivamente— en los sectores dirigentes (de corte primordialmente oligárquico).

Lo popular, por una declinación semántica obvia, es entendido como aquello que proviene del pueblo. Pero también popular tiene una connotación de *mayoría*, y siéndolo así de *democrático*. Lo democrático, a su vez, es asumido como lo éticamente correcto. Estas consideraciones adquieren matices específicos si se trata de países subdesarrollados, con lo cual lo popular va unido a lo que es *pobre*. Pero en un país subdesarrollado como el Perú, interviene otro elemento: el grupo étnico que fue primero y directamente despojado de sus derechos por el capitalismo invasor (no olvidemos, ahora que se aprestan celebraciones, que la invasión de América fue, antes que otra cosa, una empresa comercial). Es decir, lo popular ha venido siendo entendido como aquella mayoría pobre de origen andino cuyos supuestos culturales son asumidos como correctos por el solo hecho de ser mayoritarios, pobres y andinos. Al margen del peso real de la cultura andina, mayoritaria y agraria hasta bien entrado el siglo XX, la pobreza y lo mayoritario son categorías sociales pero que no se convierten en categorías sociológicas de manera automática. Dependen de una instancia política que les dé sentido. Es decir, lo popular no sería una realidad dada, sino la construcción de un espacio social que redefina la realidad a partir de lo político. Y lo político, como sabemos, no es un principio abstracto, sino la resultante de un análisis politizado de la realidad. En un país como el Perú, ¿de qué manera podemos construir la nación que queremos, la identidad cultural a la que aspiramos, nuestra inserción en el ámbito internacional de la manera más adecuada?

Hay que precisar que nuestra inserción en el contexto internacional, a partir del siglo XVI, se hace de manera dependiente desde el punto de vista económico; y sin apelar a posturas mecanicistas, esa condición económica dependiente delineó el mapa sobre el cual se fue construyendo la opción cultural del Perú. El pueblo andino se fue acomodando como pudo a las reglas de juego impuestas por el invasor, aprovechando y resistiendo al mismo tiempo. En ese juego —que es pasivo y activo al mismo tiempo por ambas partes— se fue formando una matriz cultural (y también económica) donde lo andino y lo occidental están representados, aunque ciertamente de manera desigual. Cinco siglos de tal interacción hacen imposible cualquier "pureza", hoy sólo podemos hablar de lo andino o de lo occidental desde aquella ambigüedad. Más aun: resulta un desgaste inútil de energías hablar, con respecto al Perú, desde campos culturales cerrados. El Perú es una confluencia cultural, y es desde esa confluencia que tenemos que comunicarnos. La manera como se estructuró nuestra matriz cultural, sin voluntad integradora debido a los términos avasalladores del encuentro, ha llevado a dicotomizar alternativas en lugar de comple-

mentarlas. Lo occidental fue visto como fuente de dolor y sólo de dolor, ante lo cual lo andino adquirió, por contraposición, la categoría de dador de felicidad y sólo de felicidad. Este esquematismo conceptual anuló todo diálogo creativo y apuntaló inversamente el etnocentrismo occidental: habría culturas malas y buenas, correctas e incorrectas, dominadoras y dominadas, avanzadas y atrasadas, modernas y estancadas. Todo lo cual desconoce que esas diferenciaciones son ideológicas, y que si todas las culturas son igualmente válidas, hay que admitir que en todas esas culturas hay valores que provienen de la experiencia humana como tal. Decir que la cultura occidental es *sólo* individualista ha llevado a considerar que la cultura andina es *sólo* solidaria. Un simplismo de este tipo ha entrampado el análisis de la realidad nacional, identificando modernidad con occidentalidad y por ende con dominación. Es decir, se confunde capitalismo con cultura occidental, sin entender que una cultura, cualquiera que ésta sea, no se define desde una sola perspectiva. Además, y para hacer las cosas más confusas, se equipara modernización con modernidad, sin ver que por modernidad hay que entender la asunción de una nueva postura epistemológica que ejercita la reflexión crítica del pasado para recomponer el presente sobre bases distintas que nos permitan delinear el futuro que deseamos. Una acción como la de Tupac Amaru y un pensamiento como el de Mariátegui se yerguen como espacios de modernidad en el proceso social peruano. La modernización, por el contrario, es la puesta al día de un sistema que no se intenta cambiar sino tan sólo modificar.

La modernidad así entendida, entonces, no puede ser patrimonio de ninguna cultura, y en el caso peruano ésta sólo será posible a partir de la confluencia debido a que nuestra matriz cultural y social es inclusiva. No haberlo entendido así por parte de los sectores dominantes es la causa de la honda crisis —la permanente crisis— del proceso histórico peruano, impidiendo toda construcción de una nacionalidad. Como reacción, desde los sectores intelectuales de la pequeña burguesía se ha venido elaborando una propuesta que pretende ser alternativa pero que en el fondo es el complemento de aquella postura excluyente de los sectores dominantes. En este punto de nuestra historia parece claro que la ideología de los sectores dominantes no está capacitada para proponer una nacionalidad inclusiva (valga la redundancia), pero tampoco la ideología de los sectores dominados en tanto éstos sean entendidos únicamente a partir de lo étnico. Los valores de lo que será la identidad cultural nacional no se encuentra, entonces, en una cultura determinada; y los que ahí se encontraran sólo serán efectivos en los espacios de encuentro. La identidad cultural no es sólo ni principalmente un asunto de valores intrínsecos, sino

el resultado de una correlación política de fuerzas. Los valores de los sectores dominantes logran imponerse no solamente por el ejercicio de la fuerza, sino porque logran un nivel de convencimiento, producto a su vez de presiones que vienen del campo dominado. Si así no fuera, habría que aceptar que los sectores dominados han perdido toda capacidad de reflexión y han adquirido una capacidad inusitada para el sufrimiento. Qué se acepta como valor común y qué se rechaza, entonces, es producto de una convención ideológica que deriva de una determinada correlación de fuerzas; la ideología que domina lo logra sobre todo a partir del convencimiento y no únicamente de la fuerza (si así no fuera su dominio sería muy precario y difícilmente podría ejercerse por espacio de cinco siglos). Y todo convencimiento, huelga decirlo, supone un nivel de satisfacción. En ese nivel de satisfacción lo que se negocia políticamente y va modelando la idiosincracia de un pueblo no es únicamente cuánto más queremos, sino qué queremos y es ese *qué* lo que define nuestra opción cultural (el *cuánto* es sólo una desinencia de lo que queremos).

Si aceptamos que son los puntos de encuentro los que definen los valores culturales, entonces la cultura que queremos será aquella que nazca de una confluencia explícitamente deseada. Por otra parte, la matriz cultural que ahora tenemos y queremos cambiar está conformada por una confluencia desigual que deseamos horizontalizar. No está en ninguna utopía, de uno u otro lado, sino en la única que tenemos como realidad: nuestro presente, que se estructura a partir de una determinada correlación política de fuerzas. Si la pelea es entre lo dominante y lo dominado, la definición de esos campos es lo sustancial; y esa definición no puede concebirse en términos restringidos como lo étnico o la pobreza, sino apuntando a un espacio social más amplio y que redefine la lucha entre aquellos que controlan la producción y la redistribución de la riqueza, y aquellos que son víctimas de aquel control. Es desde este último campo que, en el Perú, es posible imaginar una alternativa cualitativa diferente —moderna y no solamente modernizadora— que conduzca a la nacionalidad y a la democracia popular. Es decir, un espacio donde los requisitos para acceder a él no se circunscriben a lo étnico ni a lo económico, sino que suponen imaginar una sociedad diferente a partir de lo posible: vale decir, redefinir el campo de lo simbólico. ¿Y desde dónde redefinirlo? Desde aquellos espacios que incluyen sin que esto suponga renunciar a valores propios que se tienen como sustanciales. Es decir, construir una identidad cultural que respete la pluriculturalidad de un país como éste. Lo popular, por lo tanto, no radica en ninguna cultura en especial, porque todas las culturas poseen aquellos valores que deseamos, sino en los espacios de confluencia que se definen a partir de un replanteamiento

de la producción de la riqueza, de un replanteamiento de la distribución de la riqueza pero sobre todo de un replanteamiento del uso de la riqueza a partir de valores inéditos en su práctica. Por ejemplo, resituar la reciprocidad andina en un contexto urbano moderno, etc. La cultura popular que queremos construir estaría en esos espacios de confluencia que es preciso redefinir ahí donde se encuentre, o crear allí donde no existan.

Propongo, por lo tanto, una primera hipótesis: lo popular en el Perú es un espacio político y cultural a construirse a partir de una redefinición de la correlación de fuerzas entre los actores sociales. Lo popular no está dado en ninguna de las instancias de la matriz cultural, ni en los puntos de confluencia actualmente existentes. Se dará únicamente en los espacios de confluencia cuando éstos sean redefinidos.

En cuanto al concepto de arte, el análisis ha avanzado más profundamente. Hoy ninguna investigación seria al respecto asume que el arte es el producto de alguna inspiración individual. Tampoco es posible seguir insistiendo en que el arte es apenas un epifenómeno de la realidad económica más inmediata.

Entre ambas visiones se ha ido abriendo paso una teoría social del arte que entiende lo artístico y lo cultural como un producto simbólico derivado de una realidad específica, pero atravesado por urgencias también específicas de la experiencia humana. Si las manifestaciones subjetivas son entendidas como relaciones objetivas interiorizadas, entonces la obra de arte debe entenderse como una representación simbólica que se va formando en el circuito de la producción, la distribución y el consumo. Esta concepción de la obra de arte es de la mayor importancia, porque supone que un objeto artístico es antes que nada un objeto históricamente determinado cuya completud depende de un circuito que lo va definiendo. Así, el artista no sería otra cosa que el iniciador de aquel proceso. La experiencia humana necesita simbolizar porque sus relaciones son siempre intermediadas —vía la ideología— y la forma que adquiere esa simbolización responde a la situación que ocupa el artista y la clase que representa en el sistema de correlación política de fuerzas. Por eso la obra de arte es, además, el espacio desde donde puede imaginarse lo imposible: lugar de llegada que condensa los determinantes sociales, pero también lugar de partida hacia alternativas distintas. Así, el arte es conservador y subversivo al mismo tiempo.

Lo que comúnmente entendemos por arte, es la manera en que simboliza la burguesía occidental. Incluso no todas las formas de simbolización que utiliza son consideradas arte por ella misma. De esta manera, las formas de simbolización de otras clases sociales, de otras culturas, no son consideradas arte (de ahí la desvalorización del

folklore o de la artesanía). Redefinir, por lo tanto, la cultura significa redefinir los espacios de la simbolización, ampliándose a otras manifestaciones artísticas. No sólo debe ser entendido como artístico aquello que los sectores dominantes definen como tal, sino incluir en esta categoría necesidades de simbolización que responden a otras necesidades que van más allá de las del sector dominante. La clase en el poder define su campo de acción y lo cierra, protegiéndolo y protegiéndose de propuestas alternativas. No sólo se trata, por lo tanto, de lograr acceder a ese campo, sino de proponer otros que se han ido formando a través del conflicto social. Aquí también, entonces, la correlación política de fuerzas es decisiva, y el campo de lo simbólico se estructura a partir de una matriz cultural y por ende simbólica.

Terminando el siglo XX, son los medios de comunicación masiva los que se yerguen como los conductos por excelencia de la matriz cultural (cualquiera que ésta sea). Esta hegemonía de los medios masivos se debe a que las sociedades actuales son eminentemente masivas, con el consecuente adelgazamiento de posturas clasistas. Cada vez más gente consume, en términos culturales, lo mismo. Y lo artístico y lo cultural han dejado de ser las expresiones de la élite: la élite produce cada vez menos y consume cada vez menos sus propios productos culturales. Hay, pues, en camino una producción cultural masiva. Si lo artístico es el resultado de una realidad específica, pero también su trascendencia, entonces la cultura masiva que se está forjando en un país como el Perú se deriva de una confluencia en proceso de redefinición. Esa confluencia, en el campo de lo simbólico, proviene de valores culturales occidentales hegemónicos, pero también de valores de las culturas dominadas que pugnan por hacerse un espacio. Siguiendo el razonamiento acerca de lo popular, no hay formas artísticas correctas o incorrectas según provengan de culturas tales o cuales; lo que hay son propuestas simbólicas que apuntan a afianzar hegemonismos o a debilitarlos (aunque seguramente contribuyan a ambas cosas). Por lo tanto, arte popular sería aquel que es capaz de responder a los anhelos de las amplias capas sociales que luchan por redefinir los términos del intercambio social, tanto económico como político.

Lo que define la popularidad de una obra de arte no radica en su forma (estilo), ni en su origen (andino, occidental, africano, etc.), ni en su antigüedad (prehispánico, etc.), sino la forma de su consumo. Un espectáculo de ópera no es popular o elitista en sí mismo, como tampoco lo es un huayno o un espacio de la TV. Lo que hace a estas manifestaciones artísticas elitistas o populares es el espacio cultural que ayudan a construir, los valores que proponen, la nacionalidad que definen. Pero en sociedades masivas como las contemporáneas, no es solamente desde los contenidos que debemos definir el campo de

lo popular, sino también desde esa masividad de la cual no podemos prescindir y que tiene su propia lógica de desarrollo. Una canción que sea cantada por la mayoría del país y cuyo contenido sea, por ejemplo, la condición subordinada de la mujer, no está apuntando a la construcción del campo de lo popular como aquí lo hemos definido. Pero una canción que tenga un contenido solidario y que no tenga una audiencia amplia, tampoco contribuye al afianzamiento de lo popular en la medida en que su mensaje no es ampliamente compartido y por lo tanto se diluye. Es preciso moverse dentro de los límites de la realidad, imaginar opciones que lleguen ampliamente para que el cambio sea realmente posible. Si bien es cierto que las vanguardias se caracterizan por escapar a los parámetros impuestos por la cultura dominante, si no encarnan en sectores amplios ese enorme esfuerzo de reflexión se desperdiciará. Lo que interesa es que la ruptura que toda vanguardia significa no se dé únicamente en el nivel de los estilos, sino que suponga sobre todo un replanteamiento en las relaciones entre artistas, obras, intermediarios y público, y de todos ellos con la estructura social. Definir ciertos espacios culturales como alienados recorta posibilidades precisamente a los esfuerzos de desalienación. Aun los sectores más sometidos económica y culturalmente reprocesan los contenidos en función de sus intereses. Lo popular se estructura precisamente en ese reprocesamiento; y el arte, al simbolizar las relaciones sociales públicas y privadas, es un campo fundamental para tal reprocesamiento.

Desde esta perspectiva, propongo una segunda hipótesis: arte popular sería aquel que proponga una resemantización del campo simbólico a partir de espacios culturales amplios, apuntando a un replanteamiento social de las relaciones interpersonales en sentido horizontal.

Ese arte, en el Perú, está por construirse. Existen elementos que apuntan en esa dirección, los cuales se encuentran en las diversas culturas que conforman la matriz cultural. Siendo la identidad cultural una instancia sobre todo política, ningún elemento cultural o artístico está dado de antemano u ostenta una legitimidad *a priori*. Es la convención de valores que surge del sistema de poder lo que va definiendo los elementos en situación; por lo tanto la eficacia es fundamental para incorporar aquello que es correcto desde el punto de vista de lo popular. ¿De qué sirve una propuesta correcta sistemáticamente derrotada? Lo que proporciona corrección a una propuesta es también —aunque no solamente— su eficacia; de ahí la importancia de seleccionar muy bien los medios a través de los cuales impulsar la construcción de lo popular. Ésos medios, en el Perú de hoy, es lo masivo, que es ahora mayoritariamente urbano y mayoritariamente joven. Estos dos datos objetivos contextualizan lo que entendemos

por eficacia: los espacios de confluencia pasan sustancialmente por lo urbano y la juventud. Plantear, por lo tanto, el debate sobre el arte popular en términos de permanencia y cambio no lleva a ninguna reflexión provechosa, porque la construcción del arte popular no se juega en esa oposición —artificialmente creada por una ideología pequeño-burguesa que cree no tener raíces— sino en el campo de lo político escudriñado desde lo simbólico. El equívoco proviene de identificar popular con andino o campesino, y el arte popular como a las manifestaciones que surgen en esos espacios. Así planteado, y teniendo en cuenta la corrección de valores ancestrales por el simple hecho de ser ancestrales, puede entenderse la preocupación que genera la arremetida de una cultura distinta que altera lo ancestral; y al mismo tiempo la angustia frente a un quedarse ante avances de otras culturas. No entiendo lo popular desde esta óptica, como he tratado de demostrar; ni el arte como depósito de valores permanentes. Que el arte andino avance o retroceda, cambie o permanezca, depende exclusivamente del lugar que ocupa la cultura andina en la correlación general de fuerzas en el ámbito nacional. Y ese espacio de lo andino —como el de las otras culturas que aquí habitan— depende a su vez del lugar que ocupan en el campo de lo popular. Por lo tanto, no se trata únicamente de la forma de inserción en la matriz cultural y de la posición frente a la cultura dominante, sino también y principalmente de las relaciones con las otras instancias de esa matriz empeñadas en subvertirla. Esa subversión, ahora en el Perú, sólo es posible desde el espacio de lo popular, que es un espacio de confluencia en proceso de construcción. Nada garantiza, por otra parte, que ese espacio popular sea construido. Y si lo fuera, su mérito mayor tendría que ser su constante reformulación, porque la cultura no es nunca un espacio cerrado y el arte es siempre alternativa. Si así no fuera entonces no estaríamos hablando ni de arte ni de cultura, y la construcción de lo popular no sería posible porque es impensable todo cambio cualitativo que no comporte un cambio profundo en términos culturales (expresados en términos artísticos).

BIBLIOGRAFÍA

Ansión, Juan 1986 *Anhelos y sinsabores* (Lima: Gredes).

Ballón, Eduardo 1987 "La radio en el Perú", en *Radio y comunicación en el Perú* (Lima: Cepes).

Caravedo, Baltazar 1987 *Lima: problema nacional* (Lima: Gredes).

Casullo, Nicolás 1987 "Cultura popular y política desde una reflexión sobre el intelectual", en *Comunicación y culturas populares en Latinoamérica* (México: Gustavo Gili).

Cotler, Julio 1985 "El gobierno militar: perspectiva histórica", en *El gobierno militar, una experiencia peruana 1968-1980* (Lima: IEP).

Degregori, Carlos Iván *et al.* 1986 *Conquistadores de un nuevo mundo* (Lima: IEP).

Franke, Marfil 1985 *Las mujeres en el Perú* (Lima: Flora Tristán).

García Canclini, Néstor 1987a "De qué estamos hablando cuando hablamos de lo popular", en *Comunicación y culturas populares en Latinoamérica* (México: Gustavo Gili).

García Canclini, Néstor 1987b *Políticas culturales en América Latina* (México: Grijalbo).

Gonzales de Olarte, Efrain 1987 *Crisis y democracia: el Perú en busca de un nuevo paradigma de desarrollo* (Lima: IEP).

Martín-Barbero, Jesús 1987a "Comunicación, pueblo y cultura en el tiempo de las transnacionales", en *Comunicación y culturas populares en Latinoamérica* (México: Gustavo Gili).

Martín-Barbero, Jesús 1987b *De los medios a las mediaciones* (México: Gustavo Gili).

Parodi, Jorge 1986 *Ser obrero es algo relativo* (Lima: IEP).

Portocarrero, Gonzalo y Oliart, Patricia 1989 *El Perú desde la escuela* (Lima: Instituto de Apoyo Agrario).

Vargas, Virginia 1987 "El aporte de la rebeldía de las mujeres", en *Feminismo y sectores populares en América Latina* (Lima: EMAS).

Webb, Richard y Figueroa, Adolfo 1975 *Distribución del ingreso en el Perú* (Lima: IEP).

Javier Iguíñiz

PERSPECTIVAS Y OPCIONES FRENTE A LA CRISIS*

EN ESTA ÉPOCA DE PESIMISTAS predicciones sobre el futuro capitalista y de profundas críticas a los socialismos "realmente existentes" parecería aventurado intentar desde un país en la periferia del sistema un pronóstico sobre el probable curso de los acontecimientos económicos y más aún proponer cauces propios para la economía peruana. ¿Qué afirmaciones propias le están permitidas a un pequeño y desarticulado país? El presente ensayo se sitúa entre la urgencia de proponer alternativas eficaces y la necesidad de limpiar el terreno teórico para percibir nuevos márgenes de libertad más allá de disyuntivas cuyo desenlace dejaría en cualquier caso sin resolver los problemas fundamentales del país. En esa tensión evaluaremos las propuestas más interesantes y propondremos pistas que al mismo tiempo respondan a la crisis mundial y enfrenten problemas independientes de ella.[1]

* Iguíñiz, Javier 1984 "Perspectivas y opciones frente a la crisis" (1983) en Sistema económico y estrategia de desarrollo peruano. Tres ensayos (Lima: Tarea).

---

1 Agradezco la colaboración de Norma Puican, Jorge Rojas y Oscar Dancourt, y el apoyo del Departamento de Economía de la Pontificia Universidad Católica del Perú y de CONCYTEC.

I. SOBRE PERSPECTIVAS Y OPCIONES

INTRODUCCIÓN

Desde el análisis del funcionamiento de la economía capitalista global, el mensaje que tiende a llegar a nuestros pueblos y países es, unas veces, el de la existencia de una estructura económica global, coherente e inexpugnable y, otras veces, el de la existencia de novedades de funcionamiento económico fuera de nuestro conocimiento y control. En un caso se destaca la debilidad y en el otro el atraso. En un caso la "lógica del sistema" se refuerza con el poder político conscientemente utilizado al servicio de dicha lógica y en el otro, las novedades adquieren una omnipresencia que termina de cerrar los resquicios para la acción. En cualquier caso, ante la percepción popular, los espacios de libertad y, por tanto, las opciones abiertas para los países y pueblos dominados se tienden a restringir llegándose fácilmente a cuestionar la existencia misma de opciones significativas.

La internacionalización del capital comercial, productivo y ahora financiero, invade a todos los países y particularmente a los industrializados. Pero el estrechamiento de opciones, menos intenso conforme se avanza en círculos concéntricos hacia la periferia, resulta paradójicamente más asfixiante para los países pobres por cuanto la urgencia y radicalidad de las transformaciones demandadas es en ellos mucho mayor. Es nuestra impresión que los dramáticos desenlaces políticos registrados en América Latina han sido necesarios como consecuencia de la existencia simultánea de asfixia y opciones. En el Perú tal simultaneidad sigue presente y constituye el ambiente en el que es necesario y urgente presentar propuestas de cambio económico. La primera parte del artículo describe las urgencias del momento presente.

El estudio de dicha internacionalización presenta cada vez más, y sin duda con bastante razón, una imagen de la economía capitalista mundial más o menos unitaria en la que las economías nacionales constituyen sobre todo partes de un único cuerpo y, en menor medida, versiones reducidas del, pero similares al, sistema capitalista en su conjunto. Así, en esta imagen, el cerebro y el corazón estarían en el hemisferio norte-occidental mientras el Tercer Mundo sería un conjunto de miembros sin dirección ni latidos propios dignos de consideración. En esta percepción de las cosas el análisis de las perspectivas de un país como el Perú nos remite al estudio de la economía capitalista en su globalidad. Sobre esto trataremos más adelante. Dentro de esta misma visión los campos de acción posible se estrechan a tal punto que resultan reveladores de límites reales y

sustanciales al desarrollo autónomo de la economía periférica, pero tal estrechez revela la insuficiencia del análisis económico para dar cuenta de la historia concreta de países que han avanzado significativamente en la resolución del problema del hambre, la enfermedad y la educación. Como será ilustrado más adelante en el ensayo, desde el ámbito de las opciones políticas por ejemplo, se pueden impulsar y lograr desarrollos humanos que, sin despegarse de las condiciones económicas en las que ocurren, sí revelan márgenes de libertad al interior de muchos de los mismos condicionamientos estructurales que se utilizaron para explicar la permanencia de la pobreza de nuestros países y en nuestros países.

El uso de tales márgenes supone más que simples opciones generales sobre el tipo de sociedad. Por ello, nuestro ensayo finaliza precisando iniciativas sectoriales que faciliten el desarrollo industrial, enfrenten el problema de la pobreza, principalmente ubicada en el área rural, y permitan una conservación y uso adecuado de los recursos naturales principales.

II. PERSPECTIVAS DE LA ECONOMÍA PERUANA

LA EVOLUCIÓN 1950-1976

Para establecer las condiciones de partida tanto cuantitativas como institucionales, así como el curso probable de los acontecimientos en el futuro, conviene tomar impulso desde las décadas inmediatamente anteriores.

La trayectoria de la producción agregada (Gráfico 1) muestra un crecimiento de alrededor de 5% anual promedio[2] entre 1950 y 1976. Las desviaciones respecto de la tendencia obtenida para esos años revela, en primer lugar, la importancia de la crisis desde 1975. Lo característico de ello no está tanto en la magnitud de alguna caída absoluta del producto como en la persistencia del deterioro relativo a la tendencia de los veintisiete años anteriores. De hecho, sólo se han registrado tasas negativas de crecimiento real del producto en 1977 y 1978 siendo los valores –1.2% y –1.8%, respectivamente.

Si interpretamos la recta horizontal del Gráfico 1 como la evolución de las necesidades de una población creciente y al mismo tiempo adoptando rápidamente pautas de consumo más diversificadas y

2 Hemos graficado las dos series de tiempo actualmente existentes porque la discrepancia principal es relevante para determinar la periodización cíclica, sobre todo reciente. En la serie actualmente oficial (INE) el deterioro del dinamismo económico es prácticamente ininterrumpido desde 1967. En la serie del Banco Central de Reserva, se constata una reactivación entre 1970 y 1974, pero su duración y magnitud es, de todos modos, reducida.

costosas que las previamente existentes, quizá podemos intuir el significado socialmente disruptivo que ha tenido en años pasados y que sigue teniendo la creciente brecha registrada[3]. ¿Cuáles son las posibilidades de revertir ese estancamiento?

El Perú ha sido un lugar de crecimiento económico, pero no de ahorro e inversión. Mientras el primero se ha elevado entre 1950 y 1976 a una tasa promedio anual de 5.2 por 100 (cifras del BCR), las segundas lo hicieron al 2.6 y 4.3 por 100, respectivamente. La inversión privada creció al 2.1 por 100 durante ese período. El Perú ha sido lugar de concentración del ingreso funcional y de endeudamiento externo, pero más para el consumo que para el estímulo de la actividad productiva. Así, las utilidades crecieron a una tasa promedio anual de 7.5 por 100. Observemos más detenidamente la evolución de la inversión privada, del ahorro y de la distribución del ingreso.

El Gráfico 2, aparte de mostrar la tendencia descendente de la proporción de la Inversión Bruta Fija Privada en el PBI, permite apreciar fluctuaciones que reafirman las consideraciones anteriores.

La dación del Código de Minería en 1950, estímulo el crecimiento de la inversión privada en minería y petróleo destacando la realizada para la extracción de mineral de hierro en Marcona dos años después. En 1956 y 1957 se lleva a cabo la inversión en la mina de cobre Toquepala. En 1961-1963 se expande la capacidad de extracción y procesamiento de pescado para la exportación. En 1974 y 1975 se concentra la inversión en la mina de cobre Cuajone y en 1980 y 1981 se amplía la inversión para la extracción de petróleo. Sólo en 1961-1963 se aprecia el repunte de inversión industrial dirigida al mercado interno, pues la inversión privada llega a su punto máximo un año antes del momento de mayor inversión en el sector pesquero.

Además, el Gráfico 2 explicita la evolución del financiamiento externo privado a largo plazo y la estrechísima relación entre las variaciones de este financiamiento y las de la inversión bruta fija privada. Sólo en la oscilación 1961-1963, el componente nacional se hace presente en forma significativa.

---

3 Además, la evolución del PBI sobrevalúa lo ocurrido en los últimos siete años con el ingreso de los trabajadores asalariados. La participación de las remuneraciones en el ingreso nacional se deterioró pasando de 48.9 por 100 en 1973 a 41.4 por 100 en 1981.

Gráfico 1

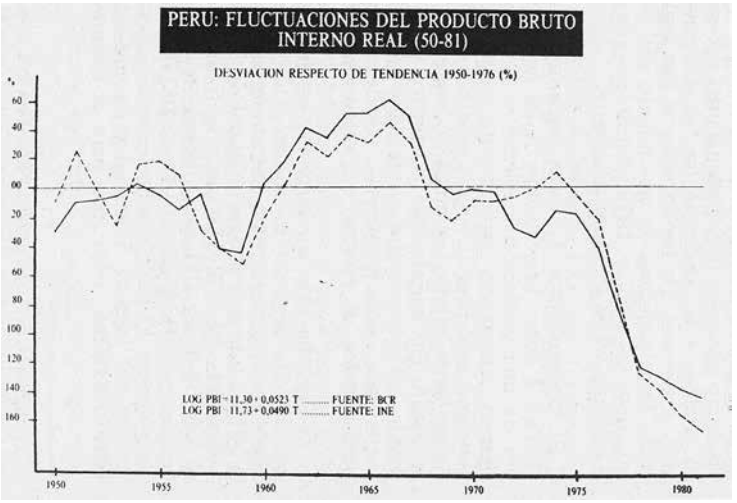
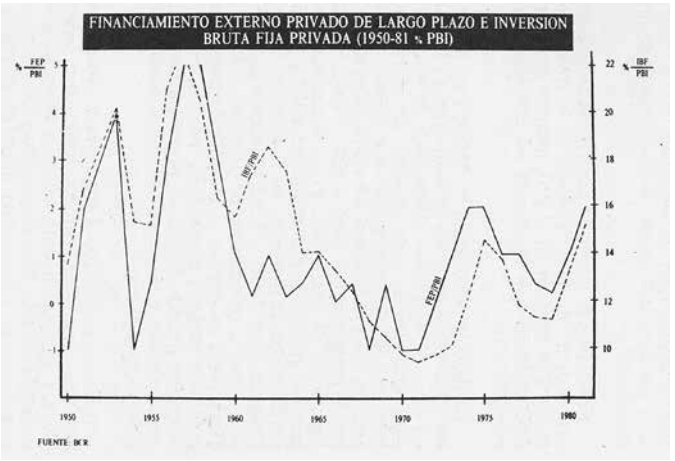


Gráfico 2



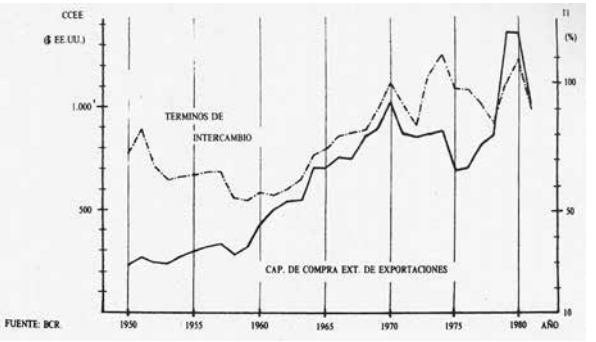
Se comprueba así que durante un período de apreciable dinamismo de la producción global el pulso y el nivel de la inversión privada en el Perú no tiene en el mercado interno su estímulo principal, siendo por el contrario el capital externo y la demanda externa los que

imprimen el ritmo económico básico. Ni el capital extranjero ni el nacional han considerado hasta ahora la economía orientada al mercado interno un lugar atractivo de inversión. Resulta relevante recordar que la década 1960-1970 se caracteriza por el crecimiento sustancial e ininterrumpido de la capacidad de importar de las exportaciones tanto por la mayor exportación minera resultante de las inversiones realizadas la década anterior, como del extraordinario crecimiento de la exportación de harina de pescado, así como del mejoramiento ininterrumpido de los términos de intercambio. Ver Gráfico 3.

Es esta combinación de óptimas condiciones exportadoras y reducido dinamismo inversor privado el que, en primer lugar pone en evidencia la insuficiencia de resolver el "límite externo" al desarrollo económico y la insuficiencia también de promover una redistribución del ingreso favorable al capital. Esta última evolución se registra en el Gráfico 4.

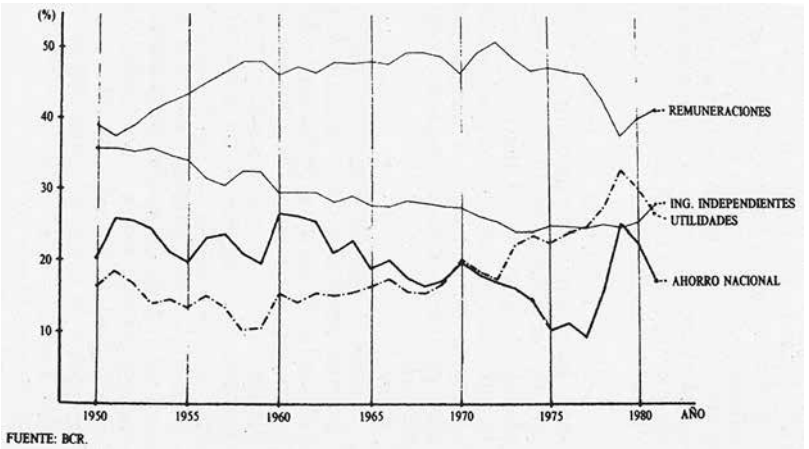
Gráfico 3

Capacidad de compra externa de las exportaciones y términos de intercambio (1950-1981)



La década última registra un aumento significativo, en estándares peruanos, del rol inversor del Estado. Este reciente dinamismo eleva la tasa de crecimiento promedio anual de la inversión pública a un nivel de 12.4% para el período 1950-1976. "El servicio de la deuda pública se eleva también rápidamente a una tasa de 19.7%". El consumo público en este período se eleva a una tasa promedio anual de 5.8%, esto es, muy similar a la del consumo personal.

Gráfico 4
Ingreso y ahorro nacionales (1950-1981) (% del ingreso nacional)



FUENTE: BCR.

El sector público ha desarrollado su actividad a contracorriente de la voluntad acumulativa privada resumida en el ahorro nacional. La obtención de recursos externos no ha sido estímulo para poner en actividad recursos propios. Por el contrario hay una relación claramente negativa entre el ahorro nacional a cargo principalmente de las empresas y el financiamiento externo total a largo plazo.

Lo que acabamos de indicar sugiere además la ausencia de una complementariedad entre los recursos externos e internos[4]. Por ello, el abastecimiento del mercado interno desde la industria supone tanto como generar recursos externos, cambiar las características internas que crean esa ausencia de complementariedad.

Desde la opción capitalista, revertir las tendencias señaladas de la economía peruana y colocarlas al servicio permanente del mercado interno supone ante todo alterar las características de su funcionamiento que han sido responsables de que, con un aumento sustancial y sostenido de las exportaciones con una distribución del ingreso favorable al capital y con un Estado estimulando la demanda, la iniciativa privada no se haya traducido en inversión privada sostenida. Nuestro análisis de las opciones de desarrollo nos permitirán avanzar algo y en positivo sobre este asunto.

4 Autores como Keith Griffin y Rosemary Thorp han sostenido este planteamiento en varias de sus obras.

III. LA DINÁMICA DE LOS AÑOS SETENTA: NUEVA PLATAFORMA HACIA EL FUTURO

Las distintas opciones actualmente en juego en el Perú recurren en mayor o menor medida a la intensa experiencia de los últimos doce años para justificar sus propuestas de cambio económico. Conviene explicitar algunas de las peculiaridades de dicho período, pues en él se gestan nuevos y agudos problemas, así como nuevas posibilidades de enfrentarlos.

A) LÍMITES AL CRECIMIENTO FUTURO

En primer lugar, se constata una reducción de dinamismo global que se traduce en una débil recuperación de la producción tras la crisis de 1967-68. Al comienzo de la década, el coeficiente de inversión privada toca fondo y se inicia una recuperación, primero lenta, y posteriormente acelerada conforme se inicia el proyecto minero de Cuajone y la capacidad instalada ociosa en la industria se va agotando.

Esta evolución de la inversión no lleva el coeficiente de inversión a niveles comparables a los de la década del cincuenta, pero ocurre en un contexto especial. Un cambio principal es el que se observa en la evolución de la capacidad de compra externa de las exportaciones. De 1971 a 1976 hay una caída sustancial que no se había registrado en los veinte años anteriores. La explicación principal recae en el deterioro del *quantum* exportado, el que a su vez se explica por la ausencia de inversión en el sector minero desde fines de la década de 1950 y por la debacle pesquera resultante de la depredación previa y de cambios climáticos.

Junto a lo anterior se observa una radicalización de la caída en el ahorro nacional entre 1971 y 1976, a pesar de que las utilidades de empresas, fuente principalísima del ahorro nacional, se elevaban a niveles previamente desconocidos. El proyecto de expansión económica y de reformas del general Velasco se implementa así en condiciones excepcionalmente restrictivas tanto en lo que se refiere a la capacidad de compra externa como en lo que toca al ahorro nacional. A lo anterior es necesario añadir las dificultades de producción agraria en medio del proceso de redistribución de tierra.

En este contexto interno, la disponibilidad de recursos financieros privados y externos expulsados de la metrópoli por la crisis mundial y atraídos al Perú por las perspectivas de extracción petrolera, permite la implementación de un programa de inversiones en el sector primario, destacando la inversión pública en el oleoducto y la inversión privada en Cuajone. Además, se inician programas de grandes irrigaciones en la desértica costa del país

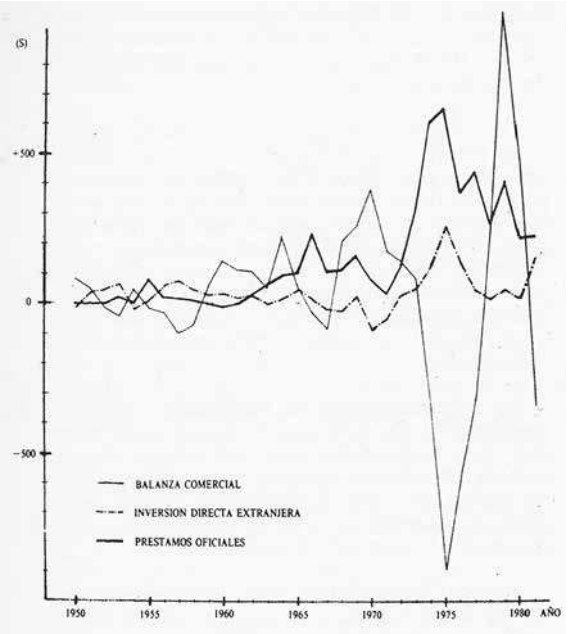
y también proyectos para expandir la industria básica. En general, estos gastos de inversión son altamente intensivos en recursos financieros internacionales y tienen amplios períodos de maduración. Si añadimos a lo anterior la fuga de capitales privados como consecuencia del clima reformista, la renovación de armamento y el cronograma de pagos de la deuda externa dura contraída con la banca privada internacional al cerrarse los créditos del Banco Mundial, BID, etc., al comienzo de la década, podemos percibir la razón del importante endeudamiento externo. El enorme déficit de Balanza Comercial en 1974 y 1975 corresponde en gran medida con el componente importado de los grandes proyectos de inversión en el sector primario y con la importación de alimentos y petróleo (ver Gráfico 5). El efecto productivo de estas inversiones es inmediatamente perceptible en la evolución de la capacidad de compra externa y de la Balanza Comercial desde 1977 hasta 1980 (Ver Gráfico 3). El régimen reformista (la llamada "primera fase" del gobierno militar, que duró hasta 1975) no vivió para gozar del resultado de sus inversiones.

Un elemento sobre el que conviene insistir es el referente a la importación de productos primarios o de bienes de capital para el sector primario de la economía. La importación de los bienes de capital e insumos no primarios para la industria fue factor secundario en el aumento total de las importaciones y refuerza la inconveniencia de enfocar la dinámica económica peruana sobre todo o solamente desde la evolución del componente industrial de su estructura.

La segunda mitad de la década registra la maduración de los grandes proyectos de inversión y la implementación simultánea de una radical política de estabilización. El resultado de ambos procesos se resume en el paso de un nivel de reservas de 1.101 millones de dólares en 1977 a otro de 1.276 en 1980.

El resultado neto de todo este período coloca a la economía peruana en una situación precaria en razón de la magnitud y de la dureza del crédito obtenido principalmente para reimpulsar el sector primario, renovar armamentismo, proveer de insumos alimentarios y energía importados a la industria. Este tipo de crédito impidió que la expansión lograda en el campo minero y petrolero se tradujera en un nivel sustancial de reservas. El empeoramiento de los términos de intercambio en 1981 agravó la carga del pago de la deuda sobre la economía peruana. De ese modo, las perspectivas inmediatas no se presentan favorables a una reversión de la tendencia mostrada en el Gráfico 1.

Gráfico 5
Balanza comercial, inversión directa extranjera y préstamos oficiales (1950-1981)
(millones de dólares de 1973)



B) REFORMAS, ACTITUDES Y CAMBIO INSTITUCIONAL

Pero, además del enorme endeudamiento y la reducida disponibilidad de reservas, la década del setenta deja otra huella más para evaluar las opciones hacia el futuro. Las reformas sociales implementadas tocaron ciertos nervios de la institucionalidad empresarial privada y el estudio de su impacto sobre el funcionamiento de la economía y sobre el estado de ánimo, tanto del capitalista como del asalariado, resulta imprescindible para evaluar las opciones abiertas para la economía nacional. La reforma agraria cambió el sistema de propiedad de los niveles más productivos del campo instalando un sistema cooperativo compuesto por unidades económicas, en muchos casos iguales o mayores en tamaño a las antiguas haciendas. Resuelto el freno oligárquico y gamonal, tres problemas principales quedaron en evidencia durante el proceso de transformación agraria. La redistribución de la propiedad benefició a una pequeña proporción del campesinado nacional. Por otro lado, los beneficiarios se encontraron con un tipo y

tamaño de unidades productivas cuya administración no podía hacerse en forma directa, tanto por la política del gobierno que intervenía en la marcha de las empresas, como por la novedad y gran escala de la tarea administrativa diseñada por el gobierno para las unidades asociativas. Además, la política de precios colaboró en que el porcentaje del ingreso nacional recibido por los campesinos independientes y más pobres se redujera significativamente durante el período de mayor radicalidad reformista. Qué hacer al respecto será un criterio para contrastar las opciones existentes para la economía nacional.

En la industria, la instalación de la Comunidad Industrial provocó una reacción primaria del empresariado que vio cuestionado el derecho a la autoridad exclusiva sobre el proceso de trabajo. Esta reacción acaba con el empresario reformista moderado de la década anterior. Ello hizo que, a pesar del crecimiento de las ganancias, no invirtiese en nuevas empresas, utilizase en todo lo posible la capacidad instalada existente recurriendo incluso al aumento de turnos y, en términos ideológicos, retrocediera a posiciones de principios sobre la propiedad privada que redujeron su flexibilidad para adecuarse a un medio ambiente de reforma social. En términos de la relación capital-trabajo, el empresariado experimentó, en esta década, el significado de no contar inmediata y totalmente con el poder del Estado para negociar con el asalariado. Por ello, junto a un retraimiento ideológico se produjo una politización antiestatista conservadora que se traduce en una incoherente defensa de sus intereses como industriales en un contexto estructural en el que la intervención del Estado resulta decisiva para asegurar la supervivencia de importantes actividades del ramo.

En el campo minero se implementó una política de estatización y de nuevas condiciones de inversión para el capital extranjero, que permitió una experiencia de gestión estatal y anuló la gran inversión privada después de la nueva Ley de Minería[5]. Al mismo tiempo se diseñó un interesante mecanismo redistributivo al interior del Sector Minero por el cual una parte de las utilidades asignadas a las Comunidades Mineras era distribuida entre las comunidades de todas las empresas en proporción al tiempo trabajado. De ese modo se redistribuía ingreso desde las unidades de producción más productivas hacia las menos productivas.

En el campo petrolero se estableció un modelo de convenio con empresas extranjeras que dio lugar al inicio de la exploración en la selva, pero antes de la elevación de los precios del petróleo se retiró la mayor parte de las empresas al no haber encontrado yacimientos de

5 La inversión Cuajone es regulada por la ley anterior.

la calidad y cantidad necesaria. Además, la inexistencia del oleoducto dificultaba el transporte del petróleo extraído. La mejora de precios y la finalización del oleoducto revierten esta situación en la segunda mitad de la década.

En resumen, en el nuevo punto de partida la presencia productiva del Estado es significativa en el sector minero-petrolero, en el comercio exterior y en la banca comercial. Las unidades agrícolas de mayor tamaño son cooperativas y en el campo minero sobreviven ciertos mecanismos de redistribución intrasector que complementan la distribución de utilidades intraempresa.

Es también punto de partida la existencia de un empresariado, poco dinámico, sumamente desconfiado de cualquier concesión al asalariado y hostil a la intervención estatal. Al otro extremo de la sociedad se encuentra un campesinado sistemáticamente empobrecido y un creciente sector subempleado, urbano y joven, que sufre ya varios años de deterioro económico y de estrechamiento de las perspectivas de lograr un empleo decorosamente remunerado. Con el nuevo régimen político se ampliarán algunos de los campos disponibles para el ejercicio de las reivindicaciones y se estrecharán otros.

La nueva política económica desde 1980 adopta un planteamiento conservador, pero pragmático. Se otorga gran prioridad al sector primario-exportador y a la acción del capital extranjero dentro de él y se desincentiva el crecimiento industrial facilitando las importaciones, elevando la tasa de interés y devaluando la moneda nacional. Además, se adopta una política monetaria de restricción de la liquidez priorizando el mantenimiento del nivel de reservas con el fin de facilitar el acceso al crédito externo.

A los efectos del análisis de las perspectivas y opciones en juego lo relevante consiste en evaluar la posibilidad política de implementar esta estrategia en las condiciones de un régimen político como el actual. De hecho, parte del pragmatismo observado puede ser atribuido a requerimientos provenientes del campo político. Pero con el deterioro de los precios internacionales en 1981 y 1982 el margen para concesiones pragmáticas se reduce y se generan las condiciones para una confrontación social y política cuyo desenlace será crucial para determinar cuáles opciones quedan vigentes. Llegamos así al final del Gráfico 1 y a los retos que impone una dinámica global retractiva y una distribución del ingreso crecientemente desigual en un contexto de aspiraciones estimuladas grotescamente y al mismo tiempo frustradas por todos los medios.

Resulta importante recordar que el proceso económico 1976-1981 se ha llevado a cabo sin políticas represivas comparables, por ejemplo, a las del Cono Sur latinoamericano y que, por tanto, la población trabajadora peruana no ha pasado por un trauma político que

doblegue sus expectativas económicas y de representación política y que destruya sus instituciones de lucha gremial. Por razones diversas el proceso recesivo se ha llevado a cabo en el tránsito entre una dictadura militar y una democracia representativa. En los últimos años se han añadido nuevas formas de presión política mientras la situación económica continuaba en deterioro.

Tal confrontación tendrá lugar en un nuevo marco institucional. Por un lado, como consecuencia de la alteración y menor importancia de la comunidad laboral y de la propia crisis de la industria el conflicto intraempresa se reduce. Por otro, la apertura del campo electoral, la revitalización de las aspiraciones y organizaciones regionales y de la nueva capacidad de reacción del productor agrario organizado ante la política de precios y crediticia, asegura una situación política en la que la burguesía industrial compite con otros sectores organizados del país por lograr recursos que minimicen el efecto destructivo de la crisis.

Además, la presencia de un movimiento guerrillero pone una vez más sobre el tapete político el problema de la miseria del campesino pobre independiente de la sierra peruana. Ante la estrategia implementada, en los últimos años se han reforzado o conformado un conjunto de fuerzas de reivindicación económica que están en ascenso y que jugarán su carta durante el próximo período.

IV. PERSPECTIVAS DE LA ECONOMÍA CAPITALISTA GLOBAL

Aun siendo nuestro interés escudriñar en las opciones abiertas a la economía peruana, no es posible dejar de partir de las perspectivas de la situación internacional. Tales perspectivas son importantes para evaluar la posibilidad de supervivencia del actual orden de cosas, así como, por contraposición, la posibilidad de que madure tanto la conciencia de la necesidad de una transformación como la fuerza necesaria para lograrla.

Hemos aludido en el primer acápite del presente ensayo a la transnacionalización y a los interrogantes que surgen respecto de la posibilidad de meramente actuar con objetivos nacionales.

La transnacionalización en curso exige una política institucional que tenga por objetivo fortalecer para el país instrumentos de política económica debilitados por la transnacionalización y crear nuevos instrumentos que posibiliten cierta autonomía nacional. Pero en esta parte del ensayo nos interesa preguntarnos por el contexto internacional en el que tales instrumentos tendrían que operar.

Al respecto, conviene tener por lo menos una hipótesis sobre la profundidad de los males de la economía de los países industrializados y sobre su perdurabilidad. El clima de opinión es claro y pesimista. Las razones para ello sobran y, en nuestro caso, las expresaremos simplemente recordando lo prolongado en la gestación de la crisis actual.

El Cuadro 1 muestra la tendencia de la rentabilidad en algunos países capitalistas industrializados antes de la brusca elevación de los precios del petróleo y de las crisis coyunturales de mediados de los años setenta y comienzos de la presente década. La tabla registra un deterioro permanente y casi general (Japón es la excepción) de la tasa de retorno entre 1955 y 1973. La subdivisión en dos períodos pretende destacar la evolución de la tasa de retorno bajo condiciones de diferente dinamismo de la formación bruta de capital fijo en cada uno de los países indicados. La primera constatación resultante de la subdivisión es que la crisis también se inicia en el Japón antes de 1973 y con cierta fuerza, pues el cambio de dirección es brusco. En Estados Unidos se observa una clara aceleración de la caída y similar evolución evidencian la de Suecia y el Reino Unido. Con menor seguridad, tal parece ser la evolución de la rentabilidad en Alemania Occidental. En el caso de Canadá resulta más difícil detectar cambios en la tendencia declinante.

Cuadro 1

Actividad industrial en países seleccionados, crecimiento de rentabilidad bruta, distribución del ingreso, intensidad de capital y coeficiente de inversión (1955-1973)

		P/Y[a]	Y/K[a]	P/K[a]	I/Y[b]
Estados Unidos	55-73	-0.62**	-0.15	-0.77	-0.12
	55-63	-0.36	-0.39	-0.76	-1.59
	64-73	-1.48**	-1.77**	-3.23**	0.52
Japón	55-73	0.19	2.15**	2.34**	2.41**
	55-67	0.62	3.16**	3.78**	3.27
	68-73	-2.92*	-1.54	-4.39*	0.73
Alemania	55-73	-0.75**	-0.89**	-1.63**	0.67
	55-63	-1.03*	-0.19	-1.23	2.20
	64-73	-0.68	-0.64	-1.30*	-0.14
Canadá	55-73	-0.22	-0.83*	-1.04*	-0.47
	55-66	0.18	-1.34*	-1.15	-0.59
	67-73	0.35	-1.00	-0.66	-0.26
Reino Unido	55-73	-0.02	-0.42	-0.47	1.37
	55-66	-0.02	0.59**	0.54	1.89**
	67-73	0.65	-1.71	-1.87	0.24
Suecia	55-73	-0.95**	-0.73**	-1.67**	0.50
	55-66	-1.18	-0.63	-1.79	1.87
	67-73	-0.39	-2.35*	-3.22	-1.80

Fuente: Hill, T. P., "Profits and rates of return", OECD, París, 1979. Las subdivisiones son elaboraciones propias basadas en la información de la obra citada. Las cifras de FBCF/PBI han sido elaboradas en base a cifras del International Finantial Statistics.

[a] Exponencial

[b] Lineal

* t > 3

** t > 5

Recordamos, así, en base a la información mostrada, que la tendencia declinante de la rentabilidad es relativamente vieja, ocurre durante un período de gran bonanza, de abaratamiento de los precios de la energía y se acelera en los últimos años previos a 1973.

El contraste entre la evolución de la rentabilidad y la del coeficiente de inversión (FBCF/PBI) muestra que en Estados Unidos la aceleración de la caída en la rentabilidad ocurre con una coeficiencia de inversión en ligero crecimiento. En el Reino Unido es donde más prolongada resulta la oposición entre el crecimiento del coeficiente de inversión y la declinación de la rentabilidad. En el Japón, el deterioro de la rentabilidad ocurre sin que se deteriore el coeficiente mencionado. En Alemania, la tendencia declinante de la rentabilidad se mantiene irrespectivamente de la evolución ascendente o descendente de I/Y. Es, pues, natural la desconfianza en las hipótesis de origen keynesiano sobre el efecto beneficioso de la inversión cualquiera que sea su tipo. Por lo menos, se registra que ciertos dinamismos de la inversión coinciden en deterioros en el motor principal de la actividad económica. En consecuencia, no parecería ser suficiente el logro de cierta reactivación de la inversión en capital fijo para revertir las tendencias de la rentabilidad.

Finalmente, se ha estado atribuyendo la responsabilidad principal del deterioro en la rentabilidad a la elevación de los salarios y su efecto redistributivo. Las dos primeras columnas de la tabla muestran que la elevación de la relación capital/producto acompaña en lugar destacado al deterioro en la rentabilidad. En dicha tabla tal acompañamiento ocurre principalmente en Estados Unidos, Canadá, Reino Unido y Suecia. En Japón la elevación de la relación tiene un significativo peso relativo aunque sea inferior al del deterioro en el coeficiente P/Y. En Alemania Occidental ambos componentes tienen similar incidencia en la década anterior a 1974.

Nuestro interés en destacar lo recién indicado es reiterar lo que se empezaba a sugerir al tratar sobre el coeficiente de inversión. Una política del "lado de la oferta" que redistribuya el ingreso hacia el capital y estimule así la inversión tendrá que acertar en el tipo requerido de inversión si es que no desea deshacer con una mano lo que construyó con la otra. Un tipo de inversión que eleve la relación K/Y sería contraproducente. Esto nos traslada al tema del cambio técnico y al de la insuficiencia de actuar sobre la distribución del ingreso. Resolver la crisis parece así tener un doble requerimiento: redistributivo y tecnológico. Si el primero, siendo difícil de lograr, parece abordable por medio de regímenes conservadores o por políticas de concertación entre las partes en conflicto, el segundo no puede ser tan inmediatamente asumible por medios político-policiales. Se requiere de cierto tiempo

para que emerjan a la superficie del mercado masivo las transformaciones tecnológicas que seguramente están madurando.

El conjunto del panorama parece haberse agravado con la elevación del precio de la energía, pero para los efectos de nuestra argumentación es suficiente lo señalado. Si lo indicado resulta razonable, las perspectivas de la economía capitalista no permiten augurar un contexto internacional abierto al comercio para las economías subdesarrolladas. Para tener cierto realismo, la búsqueda de opciones para la economía peruana tiene que situarse en el contexto señalado.

V. LOS RETOS Y LAS OPCIONES

Delineadas la dinámica agregada de la economía peruana e internacional, así como las tendencias estructurales, es posible plantear los retos principales y el contexto probable en el que deberán ser enfrentados u obviados.

Si bajo el supuesto de un acelerado crecimiento agregado la exigencia redistributiva mantiene una gran importancia al interior de una estrategia de desarrollo que pretenda atacar el problema de la pobreza absoluta y relativa, el importante lugar que tal exigencia ocupa en el probable contexto de un crecimiento lento y accidentado es aún más evidente. Al mismo tiempo, la reproducción en el tiempo de una estrategia redistributiva exige cimentarla en una política de incremento del empleo productivo y de la productividad.

Estas consideraciones, entre muchas otras posibles, señalan la necesidad de sustanciales transformaciones internas a los países y de una voluntad claramente dirigida a ponerlas en práctica.

¿Qué opciones existen? En la trayectoria explorativa que nos proponemos debemos comenzar por incorporar el régimen político y el sistema de organización general de la economía para luego precisar aspectos más concretos de índole sociosectorial.

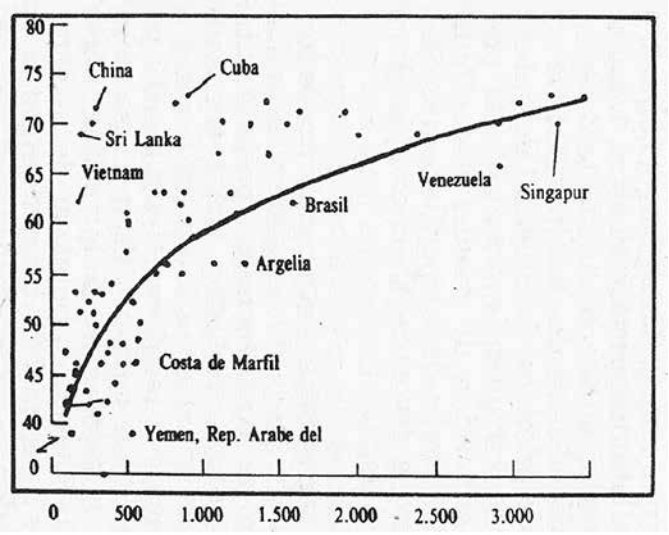
VI. EL SISTEMA SOCIOPOLÍTICO COMO OPCIÓN

En esta época de crisis capitalista y de socialismos "realmente existentes" la justificación para considerar los sistemas sociales como opciones "realmente distintas" parece menor que nunca. Sin embargo, como la experiencia latinoamericana muestra, los intentos de hacerlo, independientemente del grado de originalidad buscado, son hostilizados o duramente reprimidos. La libertad de optar tiene sin duda circunscripciones bastante precisas. La combinación de grandes costos humanos con la dilución de los perfiles entre sistemas, conspira a favor de abandonar la discusión sobre el tema.

La persistencia y agravamiento de los problemas de los pueblos pobres y la evaluación fría de las experiencias antipobreza entre los

países subdesarrollados invita sin embargo a mantener abiertos todos los temas y particularmente a reenfocar el significado y relevancia de las opciones sistemáticas en juego. Desde la perspectiva de los países pobres, resulta indispensable ponderar de manera propia los cuestionamientos que surgen de sociedades donde varios de los principales problemas del mundo pobre han sido superados y el conflicto social apunta hacia objetivos propios correspondientes a etapas distintas de desarrollo.

Gráfico 6
Esperanza de vida (1978)



Fuente: Banco Mundial, *Informe sobre el desarrollo mundial 1980*, Washington D.C., agosto 1980.
PNB per cápita dólares.

Por ejemplo, las cifras sobre esperanza de vida en los países subdesarrollados proporcionadas por el Banco Mundial en su informe sobre el desarrollo mundial en 1980 destacan la diferenciación existente entre la "eficiencia vital" en países como China, Sri Lanka, Vietnam y Cuba y la registrada en los demás países subdesarrollados. Si evaluamos tal eficiencia en términos de cuánta vida se logra en escasos niveles de productividad del trabajo, estaremos aislando un factor social y político distinguible del grado de desarrollo de las fuerzas productivas.

Esas experiencias estarían mostrando la posibilidad de "…abreviar y mitigar los dolores de parto"[6] propios del desarrollo capitalista. La superación por amplísimo margen de la norma mundial de relación entre esperanza de vida y PNB per cápita en el caso de estos países revela una posibilidad histórica no sólo de separarse significativamente de la trayectoria normal, sino de hacerlo justamente en la dirección opuesta a la observada en países donde la expansión de las fuerzas productivas requiere la postergación del bienestar mayoritario, tanto por la explotación capitalista existente como por la dificultad para dinamizar la incorporación de más trabajadores a esa misma explotación. Si bien esta distinción requiere de elaboración conceptual, nos permite abstraer las diferentes variantes o "estilos" que de hecho se dan y que revelan condiciones estructurales e históricas específicas.

La experiencia histórica ha mostrado hasta la saciedad que de lo que se trata no es de autodefiniciones. La "adicción por las opciones suaves"[7] bajo un lenguaje radical es práctica común en muchas "revoluciones". Las reformas institucionales, como el mayor peso del Estado en la economía, el crecimiento de los servicios públicos y de las empresas estatales conforman muchas veces "economías mixtas" que toman lo peor de los distintos sistemas sociales reduciendo la operatividad de los incentivos al sector capitalista y expandiendo la burocracia estatal. Todo esto coloca en el primer plano el problema de la necesaria radicalidad del proyecto político alternativo, no tanto en términos de a quién se reemplaza en el poder ni de los medios a utilizar para hacerlo, sino de quién es el auténtico reemplazante.

Es este último criterio el que para nosotros deslinda opciones sistemáticas. Ahora bien, ellas tienen plazos históricos de vigencia y variantes estructurales convirtiendo el problema definicional en un asunto complejo[8].

En el caso latinoamericano, el contraste entre la experiencia cubana y la de los demás países corrobora la relevancia de la distinción anotada[9]. Por otro lado, la ubicación relativa del Perú dentro del gráfico que vincula la esperanza de vida con PNB per cápita muestra la existencia de un retraso significativo en lo que a la provisión de condiciones de supervivencia humana se refiere.

---

6 Karl Marx, *El Capital*, tomo I, Vol. 1, Siglo XXI, México, 1976, p. 8.

7 Mahbub ul Haq, *The Poverty Curtain*, Columbia, N. Y., 1976, p. 65.

8 El criterio para quitar a algunas experiencias históricas el "ismo" oficial o para añadirle algún calificativo matizador se nos escapa de las manos.

9 Es útil revisar al respecto Tom Alberts y Claes Brundenius, "Growth versus Equity: The Brazilian Case in the Light of the Peruvian and Cuban experiences", en *Research Policy*, Institute Lund University. Discussion Paper Nº 126, January 1979.

La especificación de un sistema social, sin embargo, resulta insuficiente. La peculiaridad de la estructura social y del lugar geopolítico ocupado en el ámbito de cada sistema parece influir significativamente.

La estructura social peruana ubica al país en una situación intermedia entre los países de sustancial mayoría rural y aquellos en donde el campesinado independiente y/o comunal constituye ya una fracción claramente minoritaria. La resolución del principal interrogante estratégico-político, que es el de definir las alianzas políticas más eficientes para la transformación social, pasa en el Perú por la evaluación del peso político actual y potencial del campesinado pobre y por la consideración de los medios que permitirían la maximización de ese peso en un contexto de rápida y sustancial urbanización.

Por otro lado, el recuento de las experiencias nacionales de desarrollo más llamativas, sea en términos de crecimiento industrial y/o de la satisfacción de las necesidades más urgentes de las mayorías nacionales respectivas invita a incorporar de inmediato consideraciones geopolíticas. Por un lado, es innegable el compromiso privilegiado de la Unión Soviética con Cuba y con Vietnam. Por otro, desde la República Federal de Alemania y el Japón hasta la República de Corea o Taiwan han merecido condiciones económicas directamente atribuibles al lugar geopolítico que han ocupado. No parece bastar, pues, una opción de índole social, al interior de ella, la prioridad asignada a los países por las grandes potencias dentro de los respectivos sistemas de seguridad es un aspecto importante del problema.

También, la experiencia previa de guerras y de todas sus consecuencias en términos de penuria, disciplina militar, etc. parece intervenir en la configuración de condiciones propias de movilización social o de asalarización.

En cualquier caso, la especificación del sistema es claramente insuficiente. Resulta indispensable indicar opciones más concretas que hagan menos costosamente viable una estrategia para la satisfacción de las necesidades más urgentes y para la preparación de generaciones más dotadas para enfrentar nuevos retos, muchos poco vislumbrantes en la actualidad y sobre los que resulta ocioso especular. La siguiente sección apunta en esta dirección.

VII. LAS OPCIONES SOCIO-SECTORIALES

En esta sección sintetizaremos tres opciones a partir del aspecto sectorial más acentuado en cada una de ellas. No se trata de describirlas en detalle, pues nuestro objetivo es destacar los problemas y posibilidades de tal acento sectorial.

A) OPCIÓN LIBERAL

La opción liberal, al plantear la expansión del sector primario exportador y, en general, la supervivencia de las actividades comparativamente más eficientes dentro del país, propone la reducción de la actividad industrial generada a la sombra de la protección arancelaria y de las exoneraciones tributarias.

Esta opción es, más que un planteamiento, una experiencia con suficientes manifestaciones concretas como para abstraer de ellas su peculiaridad esencialmente perjudicial, en términos sociales y políticos. La reflexión latinoamericana está retomando y profundizando su tradición con nuevos bríos ante las nuevas y múltiples veces repetidas evidencias de lo anterior.

En su perduración colabora la vigencia de la "teoría de las ventajas comparativas" y la teoría cuantitativa del dinero. Ambas se orientan en general a corregir situaciones cuya explicación escapa a la capacidad y el ámbito de dichas teorías económicas. Desde una teoría de ventajas absolutas se abre una promisoria perspectiva para dar cuenta del origen de la creciente tendencia al deterioro de la balanza comercial, de la reducción del nivel de actividad interna de los países sometidos al "libre-cambio", de los crecientes requerimientos de endeudamiento externo y, en general, de un proceso que, dejado a las fuerzas de la competencia, en vez de propender hacia el crecimiento por la especialización coloca a los países capitalistas poco diversificadamente insertados entre los exportadores del mundo en un curso de involución económica cuantitativa y cualitativa. Así, contrariamente a la proposición clásica, el país con ventajas absolutas internacionales iniciales (Portugal) domina en el comercio y luego asfixia financieramente al que posee desventajas (Inglaterra) y le impide alcanzar ventaja absoluta internacional en el producto con ventaja comparativa nacional (tela). La economía del país tiene así que reducirse al tamaño determinado por las exportaciones de productos donde ya existe ventaja absoluta, pero donde también hay límites de oferta y de demanda a la expansión[10].

En el Perú más reciente, los lineamientos básicos de la política pro-primario-exportadora y subordinadora del crecimiento industrial se han implementado en sus aspectos esenciales.

La reducción y exoneración de impuestos a las exportaciones mineras y la concesión de mejores condiciones a las empresas petroleras, al mismo tiempo que se reducían los aranceles y los subsidios a las exportaciones manufactureras, se elevaba el ritmo de minidevaluacio-

10 Ver al respecto Anwar Shaikh, "Foreign Trade and the Law of Value I y II", en *Science and Society*, Vol. XLII, Nº 3, Fall 1979 y Vol. XLIV, Nº 1, Spring 1980.

nes y la tasa de interés y se anunciaba la apertura del sistema bancario al capital extranjero, así como la venta a privados de un importante número de empresas estatales configuraron un conjunto de medidas y orientaciones cuya afiliación básica es conocida.

Es necesario indicar primero que este programa no fue el apoyado por las elecciones presidenciales de 1980. El eslogan de campaña "trabajar y dejar trabajar"; junto a la promesa belaundista de un millón de empleos, constituían una oferta que no correspondía con los resultados previsibles de las medidas arriba indicadas. Por ello, el programa económico realmente implementado no contó en ningún momento con la aceptación que le hubiera permitido al gobierno exigir sacrificios a la población. De hecho, constituyó una sorpresa que tiene efectos sobre la solidez política de esta opción para el futuro.

Y ello fue así a pesar de que el esquema económico se puso en práctica sin la firmeza y el dogmatismo observados en otras latitudes. Para evaluar el futuro de esta opción conviene precisar el contexto en el que se pone en práctica y las reacciones que provoca.

En primer lugar, el gobierno actual toma las riendas económicas cuando ya el sector externo había sido equilibrado, los salarios habían sido sustancialmente reducidos y el déficit fiscal había sido prácticamente eliminado. Los "excesos" del gobierno militar en su "primera fase" (1968-1975) habían quedado muy atrás y no servían de fácil justificación para las conocidas y radicales políticas de reajuste estabilizador.

En segundo lugar, la experiencia latinoamericana ya permitía extraer lecciones sobre la conveniencia y perdurabilidad de las políticas librecambistas. El fracaso de varias experiencias cono-sureñas ha sido un factor disuasivo en el Perú.

En tercer lugar, el contexto democrático impuso e impone condiciones en las que una drástica reasignación de recursos hacia las empresas minero-petroleras y en contra del sector industrial resulta poco compatible con el deseo de mantener el caudal electoral del partido gobernante y el prestigio personal del presidente. Estos deseos se expresan en sustanciales requerimientos de gasto público y en prioridades bastante precisas, entre las que destaca la construcción de carreteras.

Finalmente, en el equipo económico gobernante no han predominado los economistas más influenciados por el monetarismo. El pragmatismo existente ha permitido al gobierno jugar a varias cartas al mismo tiempo, logrando una imagen internacional que combinaba desde posiciones de gran lealtad a la banca privada internacional hasta propuestas de concertación social laboral.

La consecuencia de las lecciones, condicionantes y convicciones ha sido necesariamente la incoherencia. La política económica no pudo compatibilizar la gama de incentivos a las empresas extranjeras exportadoras de petróleo, con la asignación de grandes recursos a la construcción de carreteras y otras obras, con el pago puntual a los acreedores extranjeros, con los reclamos de industriales, con los requerimientos de las FF.AA. y con las todavía insatisfechas demandas de municipios, regiones, profesionales organizados y sindicatos obreros.

Sólo la deuda externa ha podido sostener y sólo por un corto tiempo este esquema. La conciencia de esta dependencia, acentuada por el deterioro de los precios internacionales de materias primas, ha motivado una política de mantenimiento de reservas internacionales a costa de la dinámica productiva interna. El esquema de concertación social propuesto por el Ministerio de Trabajo y Promoción Social terminó de derrumbarse cuando ya ni la minoritaria central laboral, dominada por el sector más conservador del APRA, pudo continuar colaborando con el gobierno sin perder totalmente el respaldo de sus bases obreras. Así, el intento para lograr la institucionalización del conflicto social y su encauzamiento y moderación, tiende a desaparecer de la escena conforme la crisis económica se agrava.

De ese modo, con la implementación de una política monetaria restrictiva, la desaparición de la propuesta de concertación, la reducción del dinamismo de la inversión en construcción, el esquema liberal va quedando desprovisto de los aditamentos que lo desdibujaban y, por la fuerza de los hechos, se depura justo cuando el calendario político coloca en las proximidades las elecciones municipales de 1983.

La aceleración del deterioro económico previsible durante 1983 parece colocar a la opción liberal ante dos cauces principales. El primero, supone la continuación del régimen democrático y consiste en volver al comando de la política económica nacional tras el desgaste de una opción impulsora del mercado interno, por la que probablemente se votaría en 1985. Esta perspectiva supone la predominancia de un movimiento pendular en la política económica aun en el contexto de una situación de estancamiento duradero.

El segundo cauce supone que el régimen democrático es destruido por un golpe militar conservador o conservatizado por las circunstancias económicas y que se adopta una política más similar a las de varios países del Cono Sur que la actual.

B) LA OPCIÓN INDUSTRIAL-EXPORTADORA

La segunda opción en juego es la promotora de exportaciones industriales. Esta opción constituye una propuesta más que una realidad

y se está desarrollando desde una situación ambigua de complementariedad-oposición a la política económica actualmente vigente en el Perú. Es así, en parte, porque admite varias posturas ideológicas, pues la exportación manufacturera es propuesta con variada firmeza por el pensamiento liberal en la modalidad de plataformas de exportación, por las vertientes favorecedoras del capitalismo industrial asalariado y nacional y también por las perspectivas socialistas. Por razones objetivas, la versión más elaborada es la segunda. El argumento proexportador más desarrollado parte del supuesto de un agotamiento de la industrialización por sustitución de importaciones y de la consecuente restricción a la importación de insumos y bienes de capital para la industria. La estrategia alternativa se basa en la provisión de divisas por la propia industria manufacturera[11] recurriendo a la utilización de turnos.

El colocarse como alternativa al, y en continuidad con, el proceso sustitutivo de importaciones explicita la aspiración de generalidad y de potencia estratégica de la propuesta. Conviene evaluar tal pretensión para dimensionar su aporte específico a la solución de la crisis actual.

Una propuesta de largo aliento debería ser capaz de incorporar en un marco teórico relativamente sencillo los elementos básicos del planteamiento: en este caso, por lo menos, escasez de divisas, subutilización de turnos y, bebiendo de la matriz teórica ortodoxa, precios relativos de los factores. Al mismo tiempo, debería ser capaz de presentarse como beneficiosa para el conjunto del país. Ambos elementos permitirían la constitución de una alternativa económica, ideológica y políticamente viable. A nuestro juicio, los esfuerzos en esa dirección no logran un resultado convincente. En primer lugar, el agotamiento del proceso sustitutivo en el Perú es un supuesto y no una comprobación empírica. De hecho, por ejemplo, durante la media década 1975-1979 se ha logrado reducir de 47.7% a 24.9% el componente importado de las materias primas utilizadas por la industria[12].

---

11 Para una evaluación nuestra más detallada del diagnóstico de base en la propuesta secundario-exportadora ver Javier Iguíñiz, "Razones y falacias de la exportación no tradicional", en *Análisis*, Nº 7, Lima, 1979. El trabajo más importante entre los que proponen la estrategia secundario-exportadora es D. M. Schydlowsky y J. J. Wicht, *Anatomía de un Fracaso Económico*, CIUP, Lima, 1979.

12 Si se elimina el efecto de cambios en los precios relativos, la segunda cifra baja a 20.1%. Un elemento decisivo en la magnitud del descenso es la obtención de petróleo nacional, pero en 15 de los 20 CIIU se redujo el componente importado de las materias primas. Ver Javier Iguíñiz, "Políticas Industriales del Perú durante la década de los años setenta", jun/dic 607.4, 10-3-1982.

La importancia de dicha comprobación empírica es grande para darle impulso a la propuesta secundario-exportadora, pues en caso de haber posibilidades sustitutivas de importaciones, buena parte de los argumentos utilizados para demostrar las ventajas sociales de la exportación manufacturera sirven para encontrar las mismas ventajas en la sustitución de importaciones[13].

Por otro lado, la clave aparente de la propuesta está en la puesta en uso de la capacidad instalada industrial que se utiliza menos de tres turnos. Las cifras esgrimidas para promocionar la propuesta exportadora han consistido en estimados de los aumentos de producción posibles utilizando todos o una gran proporción de los tumos no aprovechados. Aun asignando a tales cifras un componente propagandístico, queda evidenciada la importancia de tal capacidad ociosa en el proyecto exportador y la aspiración a lograr desde su utilización una nueva manera de industrializar. Sin embargo, no se encuentra en este caso una teoría que explique la razón de la escasa utilización de turnos. Al no contarse con ella, se constata la carencia de políticas básicas que logren alterar las pautas de utilización de turnos en la industria en su conjunto. De ese modo, la existencia de turnos no utilizados es un dato empírico, pero no es el resultado de factores identificados sobre los que sería necesario influir para lograr su uso.

La experiencia reciente en el Perú añade razones para evaluar la propuesta secundario-exportadora en términos más modestos que los esgrimidos en el Perú. Las exportaciones manufactureras aumentaron de 137 millones de dólares en 1976 a 835 millones de dólares en 1979. En los dos años siguientes este dinamismo se reduce en términos relativos e incluso absolutos.

Las condiciones económicas más directamente vinculadas al explosivo crecimiento entre 1976 y 1979 fueron la retracción del mercado interno y las extraordinarias devaluaciones del sol peruano. A ello se añadió el incremento de subsidios a las exportaciones. Las dos primeras circunstancias son resultantes de una drástica política de estabilización que elevó la tasa de cambio a ritmos promedio superiores a los de la inflación durante 1976, 1977 y 1978 mientras el salario en dólares se deterioraba en un 42% entre 1975 y 1978. El deterioro del mercado interno fue un factor clave incorporado en la alta elasticidad de la oferta manufacturera para exportación[14].

---

13 Nos referimos a los cálculos del "costo doméstico de la divisa" y de su "precio sombra".

14 A nuestro juicio, también colaboró en la misma dirección la vigencia de la Ley de Estabilidad Laboral, pues, a pesar de deteriorarse la demanda, el empresario tuvo que mantener una planta de trabajadores estables que constituyeron un costo fijo difícil de evitar.

La experiencia indicaría, pues, que el éxito logrado por la política ortodoxa en la retracción de la demanda interna colaboró en crear condiciones estimulantes de la exportación manufacturera. De ser así, la exportación de manufacturas se constituiría en un atenuador de los efectos recesivos de la política usual de estabilización siendo incluso su eficiencia atenuadora directamente relacionada con el tamaño de tales efectos recesivos. Lo registrado en el Perú sugiere más fuertemente la existencia de una especie de "estabilizador automático" que la de una estrategia de desarrollo industrial alternativa.

Sabemos, sin duda, que las políticas de corto plazo no son neutras respecto de las orientaciones estratégicas. Un interrogante que surge desde la experiencia peruana se refiere a la manera de industrializar implícita en el método de atenuar los efectos recesivos de la política de estabilización convencional. De ser cierta la vinculación aludida, ¿cuántos y cuán profundos deberían ser los procesos ortodoxos de estabilización para lograr una exportación manufacturera importante y permanente?

A estas consideraciones sobre los costos sociales nos lleva no sólo la dura experiencia de los años 1976-1979, sino también las políticas sugeridas desde el diagnóstico general de la economía peruana según el cual el precio relativo del trabajo respecto del capital sería muy alto. Tal afirmación, independientemente de su validez teórica y empírica, complementada con el hecho de que los precios industriales nacionales son superiores a los internacionales implica que la única manera de colocar los precios relativos de los factores en su "real" y "adecuada" proporción y, al mismo tiempo, reducir el costo unitario de producción es disminuyendo sustancialmente el nivel salarial.

Muchas de las presentaciones de la teoría de las ventajas comparativas olvidan que no basta demostrar que el comercio es ventajoso para ambas partes para que ese comercio de hecho ocurra. La ventaja comparativa que en el país atrasado ricardiano (Inglaterra) tiene la tela revela cuál actividad está más cerca de ser competitiva en términos absolutos, pero no afirma que los productos comparativamente ventajosos sean más baratos que los similares portugueses. Mientras no lo sean no habrá comercio bilateral. En el Perú, la reducción de costos unitarios necesaria para competir es grande.

Lo anterior nos coloca ante el último elemento que deseamos considerar, es el referido a la capacidad industrial disponible para la exportación. Después de todo, la propuesta pro-exportadora indica que el costo social del capital es nulo y que ello constituye la clave que hace ventajosa para el Perú la exportación. De ese modo, el problema inmediato y la salvación de nuestro país se caracterizarían por un sobrante de capital, aun en condiciones de actividad económica normal,

pues tal sobrante incluye los turnos no utilizados en tales condiciones. ¿Bajo qué circunstancias, distintas de la recesión del mercado interno, tal capacidad sería utilizable para exportar manufacturas? Los promotores de la exportación manufacturera han señalado reiteradamente la necesidad de reducir derechos laborales para los trabajadores que operen en segundo y tercer turno.

¿Constituye la exportación manufacturera una opción general de desarrollo? La experiencia peruana parece mostrar que, en caso de serlo, el camino para constituirse en tal opción pasa por la implementación de radicales políticas convencionales de estabilización que restrinjan el mercando interno y deterioren el nivel salarial. Ese camino es propuesto, además, con distintas argumentaciones al plantear la reducción salarial y de derechos laborales como condición tanto para el uso de más turnos, como para competir más ventajosamente en el mercado mundial. Desde nuestro punto de vista, son esos clásicos costos sociales del desarrollo industrial, con sus correlatos políticos represivos, los que hay que evitar.

Lo anteriormente indicado obliga a considerar la exportación manufacturera como un componente al interior de una estrategia más compleja. Además, las razones esgrimidas no tomaron en cuenta factores como la crisis de la economía capitalista mundial, la disponibilidad de recursos energéticos en el corto plazo, etc., que, a un nivel más superficial de la argumentación, ya cuestionan la viabilidad de la propuesta. No interesa en esta oportunidad evaluar la propuesta analizando críticamente la exitosa experiencia exportadora reciente, y algunos de los supuestos y potencialidades en los que descansa la opción exportadora.

En general, puede afirmarse que una estrategia centrada en el estímulo a la exportación manufacturera se mantiene dentro de las pautas observadas en América Latina en las décadas pasadas. Por un lado, los problemas de pobreza absoluta y de distribución del ingreso son atacados buscando viabilizar el crecimiento económico. A las características ya conocidas de exclusión relativa de las mayorías de los beneficios de la expansión económica[15] se añade un matiz desde el lado de la demanda que no asegura un cambio en la distribución de tales beneficios. Tal matiz consistente en conquistar mercados externos puede fácilmente reforzar las características excluyentes de la experiencia histórica anterior. Viabilizar el crecimiento industrial proveyéndose, asimismo, divisas, no garantiza la reorganización económica que asegure la resolución en plazos prudentes de los principales pro-

15 Ver Aníbal Pinto, "Notas sobre los estilos de desarrollo en América Latina", *Revista de la CEPAL*, Nº 1, primer semestre de 1976.

blemas del país. Más bien, el análisis anterior fundamenta la sospecha de que añadir a una demanda interna ya restringida la del mercado externo refuerza las tendencias a empeorar la distribución del ingreso que surgen de la creación y utilización de mano de obra barata.

Por ello, se impone el incorporar, pero al interior de otra estrategia, algunos de los potenciales destacados en el intento de justificar la reorientación del conjunto de la economía en apoyo de la exportación manufacturera.

C) HACIA NUEVAS VÍAS

i) Sobre el agro serrano

La historia económica peruana ha mostrado con gran claridad hasta qué punto la expansión del ámbito industrial y urbano del país se realiza sacrificando el derecho a la supervivencia normal de más de la mitad de la población peruana[16]. La comprensión de tal fenómeno no puede basarse solamente en las características estructurales y en el dinamismo agregado del proceso industrial; de ahí que una estrategia explícita y firme dirigida al ámbito rural resulta imprescindible para atacar la pobreza peruana en sus niveles más extremos.

En la búsqueda de eliminar la pobreza extrema, la decisión estratégica principal respecto del campo peruano concierne al destino y función del campesino minifundista pobre de la sierra del país. Este constituye alrededor del 30% de la población económicamente activa del país y colabora por medio de la migración al explosivo aumento de población en las ciudades de la costa peruana[17].

La opción liberal sobre este sector se resume en un supuesto mejoramiento relativo del campesino que resultaría al descargar principalmente sobre la ciudad la política de estabilización y reestructuración sectorial de la economía[18]. Esta opción tendería a reducir la migración cerrando las posibilidades de absorción de mano de obra en la ciudad. Aun así, la libre competencia externa en el campo ali-

---

16 Adolfo Figueroa, "El problema redistributivo en diferentes contextos sociopolíticos y económicos: Perú, 1950-1980", CISEPA, Documentos de Trabajo, Nº 51, mayo 1982; y *Desarrollo Económico*, Vol. 22, Nº 86, julio-septiembre 1982.
Richard Webb, "Tendencias del ingreso real en el Perú, 1950-1966", en *Economía*, Vol. II, Nº 4, diciembre 1979.
Carlos Amat y León y Héctor León, "Estructura y niveles del ingreso familiar en el Perú", Universidad del Pacífico, julio 1979.

17 Dejamos por ello de lado lo relativo a las unidades cooperativas y al agricultor independiente moderno en el entendido de que la base natural-institucional para enfrentar sus problemas es mucho mejor que la del campesino minifundista serrano.

18 La experiencia peruana en 1975-1980 parece ajustarse a esa evolución.

mentario influiría negativamente sobre el volumen generado por el productor rural de cereales, leche y otros productos y la reducción del dinamismo de la demanda urbana afectaría la evolución de los precios en contra del productor agrario.

La opción pro-exportadora de manufacturas busca en lo esencial acelerar la absorción de mano de obra en las ciudades, principalmente Lima, con lo que estimula la migración siendo ésta funcional a la estrategia al engrosar el "ejército industrial de reserva".

A nuestro juicio, en el Perú resulta indispensable atacar el problema del empleo y de la pobreza, tanto desde el área rural como desde la urbana. El acento propuesto en el área rural busca reducir el ritmo migratorio a las ciudades por medio de una elevación absoluta y relativa en el bienestar campesino. Se trataría así de acelerar la escasez del "cholo barato" en las ciudades del país y de reducir los enormes costos sociales implícitos en el proceso de urbanización del desierto costero peruano. Además, este acento rural resulta ser una de las herramientas principales para confrontar las dificultades provenientes de la crisis global de la economía capitalista. Desde que las crisis capitalistas afectan proporcionalmente más a las áreas más capitalistas de la economía[19], resulta razonable una política que requiera lo menos posible de los recursos que la expansión capitalista provee.

De ese modo, el enfrentamiento simultáneo de la pobreza absoluta, de la mala distribución del ingreso y de los límites al crecimiento impuestos por la crisis mundial encuentra en el área rural su privilegiado ámbito de acción inmediata.

Las dificultades no son, sin embargo, desdeñables. La pobreza de recursos y el deterioro de su calidad han sido destacadas en forma convincente y pormenorizada[20]. Por ello, los retos tienen que ser formulados con la máxima precisión. A nuestro juicio, una manera realista de plantear una propuesta productiva para el área rural de la sierra peruana tiene que partir de dos consideraciones simultáneas. La primera, por un lado, señala que la tierra y el trabajo agropecuario no constituyen una *salida estratégica* para la gran mayoría del campesinado pobre de la sierra del país. La escasez y pobreza del recurso natural aceleran las universales tendencias migratorias rurales-urbanas e impiden un planteamiento distinto. Por otro lado, la tierra y el trabajo estrictamente agropecuario es el único *punto de partida* de cualquier estrategia de bienestar para la sierra peruana. La puesta en

---

19 Javier Iguíñiz, "Ciclos en la economía peruana y crisis actual: avances de una investigación", en *Economía*, Vol. I, Nº 2, Lima, agosto 1978.
Adolfo Figueroa, *El problema redistributivo…*, *op. cit*.

20 José María Caballero, *Economía agraria de la sierra peruana*, IEP, Lima, 1981.

actividad de la plenitud de la actual capacidad humana rural supone concentrarla inicialmente en la actividad que domina el campesino y que requiere de materiales obtenibles en el país con poco componente importado.

El realismo exige que tal concentración sea un punto de partida que colaborando a la eliminación inmediata de la pobreza extrema, se constituya en base a un proceso de diversificación escalonada en el que el campesino serrano vaya saliendo de la actividad agropecuaria y desarrollando iniciativas complementarias dentro del ámbito rural. Es necesario precisar que tal proceso ya está en curso, pues constituye una de las principales estrategias de defensa del campesino pobre de la sierra. Lo específico de la propuesta reside en la masividad y celeridad del proceso. Se trataría de incentivar que en ese proceso de diversificación la asalarización extra-regional vaya reduciendo su dinamismo en favor de actividades agrícolas y pecuarias, pero también, y cada vez más, de otras como la piscicultura, apicultura, pequeña minería, etc., que, en general, concentren la actividad en productos de mayor precio unitario y de mayor elasticidad-ingreso y generen fuentes de empleo eventual y permanente en las propias regiones. Esta estrategia de paulatina salida de la tierra, mas no de la sierra, tiene en la comunidad campesina su vehículo institucional privilegiado. La capacidad y creatividad para desencadenar el proceso mencionado en forma masiva y proveerse simultáneamente de agua regularizada, de infraestructura educativa adecuada y de energía eléctrica ha sido demostrada en múltiples oportunidades en el pasado. También resultarían decisivas las comunidades campesinas para retener en las respectivas localidades campesinas un mayor porcentaje del precio final del producto por medio de la instalación y gestión democrática de unidades de almacenamiento, conservación, transporte y comercialización.

La novedad del planteamiento hasta el momento, insistimos, se centra en la simultaneidad y masividad del proceso más que en la innovación de instituciones, métodos de trabajo, etc.

El otro reto económico para el que la comunidad campesina constituye un vehículo esencial es el de la extracción y redistribución de renta diferencial al interior de la comunidad. El sostenimiento de servicios comunes, gratuitos y/o subsidiados se presenta como un ejemplo en ese sentido.

Este conjunto de orientaciones generales sólo puede traducirse en realidad a condición de ser implementada con gran libertad y creatividad por el propio campesinado. La enorme heterogeneidad de la realidad serrana asegura el fracaso de toda imposición que pretenda inmiscuirse en las maneras específicas de resolver los problemas locales.

El consenso existente sobre la importancia y la posibilidad del desarrollo rural campesino no corresponde con la energía de las políticas implementadas y evidencia la dificultad propiamente política para llevarla adelante. Las políticas macroeconómicas necesarias para subsidiar y proteger las direcciones sugeridas en líneas anteriores suponen la afectación de poderosos intereses económicos y políticos y, por tanto, una fuerza donde el aporte del propio campesinado sea sustancial.

ii) Sobre la industria

La crítica anterior a la propuesta secundario-exportadora puso sobre el tapete el carácter de la industrialización experimentada en el pasado y el de la posible a futuro.

Cuestionadas las bases más generales de la argumentación, resulta necesario explorar en un terreno intermedio entre la alternativa liberal que, por razones de eficiencia, busca cancelar buena parte del proceso de industrialización sustitutiva y la que en base a la existencia de capacidad ociosa permite casi obviar el tema de la eficiencia y postula la existencia de una capacidad competitiva general internacional e inmediata. La ruta realista lleva a propuestas estratégicas menos extremas, pero más compatibles con otras políticas que busquen el crecimiento con distribución sustancial del ingreso.

En lo inmediato, se impone un proceso selectivo de reactivación industrial que utilice las divisas disponibles en función de un programa de satisfacción selectiva de la demanda y de ahorro de importaciones. Pero el reto principal no es la reactivación inmediata. Lo que ha sido puesto en cuestión por el planteamiento liberal es la viabilidad del proceso de industrialización casi en su conjunto.

La búsqueda de una alternativa industrial para el Perú pasa, a nuestro juicio, por limpiar el terreno conceptual de modo de flexibilizar las rigideces provenientes de teorías inadecuadas y experiencias diferentes de industrialización[21]. Vamos a plantear ciertas consideraciones, primero, sobre el carácter sustitutivo de importaciones de la industria nacional, luego sobre el problema de la competitividad, del tamaño de las empresas y del mercado y, finalmente, sobre la importancia del procesamiento de recursos naturales.

¿Ha fracasado el proceso de industrialización sustitutiva de importaciones en el Perú? El indicador favorito gira en torno a la creciente demanda de la economía por importaciones y el Perú ciertamente parece corroborar la dólar-adicción atribuida al fracaso sustitutivo.

---

21 Un interesante ejercicio en esa dirección se encuentra en Clive Tomas, "Dependence and transformation", en *Monthly Review Press*, Nueva York, 1974.

Sin embargo, la escasa duración del proceso de industrialización peruano y los débiles efectos ahorradores de divisas llevan a interrogantes sobre la medida en que realmente se dio ese proceso, o de otra manera, sobre si la sustitución de importaciones ha sido el signo característico del proceso industrial.

El Gráfico 2 recomienda plantear el problema más a fondo que desde el ángulo sustitutivo o no sustitutivo. El deterioro del coeficiente de inversión privada y el del que en forma aproximativa puede obtenerse para la industria propiamente dicha[22], exigen indagar sobre la estructura misma de la industria. En el Perú, por el contrario, la existencia o no de capacidad ociosa ha pasado a ser el dato estructural más relevante[23].

Esta insistencia subvalora importantes aspectos a considerar sobre todo si se evalúa que el agotamiento del proceso sustitutivo debe ser analizado más a fondo.

Al respecto, nos parece relevante recordar que el aspecto sustitutivo del proceso industrial es uno de los aspectos existentes. La industria en el Perú también ha sustituido, no sólo importaciones sino producción artesanal, semifabril e incluso fabril previamente existentes, creando en el proceso necesidad de importaciones previamente no demandadas. Otro aspecto clásico de la industrialización se refiere a la creación de necesidades que, no existiendo anteriormente, no tuvieron que ser importadas. También es común el proceso industrial que, en razón del cambio técnico, altera la especificación de insumos y maquinaria sustituyendo producción intermedia nacional por importaciones.

En fin, no se trata de ser exhaustivo, sino de destacar que el proceso industrial peruano debe ser analizado con criterios que permitan escapar a dilemas demasiado generales para una industria a tal punto incipiente que podría no estar suficientemente representada por conceptos que aluden a dinámicas más prolongadas y abarcativas del proceso industrial.

En el Perú, además, la industria procesadora de recursos mineros y agrícolas para la exportación genera alrededor del 20% del producto industrial.

Por ello, la razón de la continua dólar-adicción industrial debe buscarse en los distintos aspectos del proceso industrial antes de lanzarse desesperadamente a satisfacer a cualquier costo social los requerimientos adictivos. Esa búsqueda permitiría establecer con mayor precisión el alcance y funciones de la política cambiaria, arancelaria, empleo, etc.

---

22 E. V. K. Fitzgerald, *La Economía Política del Perú, 1956-1978*, IEP, Lima, 1981, p. 202.

23 Ello revela el privilegio del corto plazo en la propuesta pro-exportadora.

Pero el problema industrial y la determinación de las urgencias no puede seguir estando en la disponibilidad o no de divisas. La sustitución de importaciones se justificó, aunque no sólo en función de ellas y ahora la exportación manufacturera también. Así, las divisas son una restricción que se transforma en objetivo y deja fuera de la escena objetivos referidos al tipo de industria, a su estructura, a la demanda que se requiere abastecer. Su preocupación por la limitación externa presupone un juicio favorable sobre el proceso industrial en sí, hasta el punto de hacer innecesario su estudio en profundidad. Por esta vía se reducen los canales de acción posible sobre la industria y se acentúan las rigideces provenientes del tamaño del mercado, del reducido progreso de la ingeniería, etc.

Una rápida mirada al interior de la industria misma añade complejidades, pero también posibilidades de política industrial. Una visión a precisar más, con estudios de detalle, muestra que la onda de inversión industrial de los primeros años de la década del sesenta se concentró en ciertas ramas de bienes finales como farmacéutica y electrodomésticos. Se realizó diversificando rápidamente marcas y modelos ensamblados, puso en actividad a los cuadros empresariales y técnicos formados lentamente al interior del orden oligárquico y sobredimensionó la escala de las unidades productivas. La onda inicial no fue, por lo anterior, seguida de otras que aprovecharan potenciales eslabonamientos o que abrieran aún más la diversidad de productos y marcas[24].

El tamaño del mercado tras más de diez años de iniciado el intento industrialista, queda resumido en las cifras de cierto tipo de consumo correspondiente a la década del setenta. En 1977 había 312.000 automóviles, en 1974 existieron 102.000 contribuyentes afectados al impuesto de personas naturales. En general, 300.000 familias (el 10% de las existentes en 1972) concentran el 44% del ingreso familiar total[25].

En ese contexto, la diversidad de productos y de marcas y modelos de cada producto exigió niveles de producción extraordinariamente reducidos e inferiores a las escalas mínimas de capacidad instalada y la protección arancelaria orientó los esfuerzos a la competencia en el campo comercial-publicitario y no en la reducción de costos por medio de innovaciones tecnológicas[26]. Además, el

---

24 R. Thorp y G. Bertram, *Peru: 1890-1975 Growth and Policy in an Open Economy*, London, Mac-Milan Press, 1978, p. 273.
E. V. K. Fitzgerald, *Op. cit*., p. 110.

25 Carlos Amat y León, "La economía de la crisis peruana", en Ebert, Ildis, Lima, 1978, p. 10.

26 Máximo Vega-Centeno, "Naturaleza y características del cambio técnico en un país subdesarrollado. El caso de la industria manufacturera en el Perú", P.U.C., 1983, cap. I.

mercado al cual se dirigían muchos de dichos productos era de una alta elasticidad de ingreso. En un contexto redistributivo favorable al capitalista y a los sectores medios altos, la elevación del precio por unidad reducía las exigencias de bajar costos de producción. La inversión realizada en establecimientos preexistentes expandió la maquinaria disponible conservando la previamente existente, con lo que se configuró una situación de incoherencia tecnológica[27] y de escaso dinamismo de la productividad[28]. Este tipo de actividad industrial parece predominar a lo largo de toda la década del sesenta y durante la primera mitad de la siguiente.

Lo anterior coloca entre las opciones de industrialización la reducción en el dinamismo creador de nuevos productos, la reducción de marcas y subespecificaciones de productos ya existentes con la consiguiente ampliación de la escala de producción y de la eficiencia, así como de las posibilidades de incentivar con éxito eslabonamientos hacia atrás[29].

La oligopolización resultante de lo anteriormente indicado debe ser reenfocada, pues el mito de una competencia atomística como criterio de eficacia lleva a considerar inadecuado tal proceso de oligopolización. Al respecto, ha sido señalado con claridad que oligopolización y competencia van de la mano y no son opuestos[30] y, por otro lado, añadiremos que el campo más relevante de combate económico interempresarial es el internacional y no el interno a mercados tan reducidos como el peruano. En ese sentido, la oligopolización interna adquiere una connotación negativa sólo en un contexto político, ideológico y social determinado. Para países pequeños y capitalistas como el Perú, la búsqueda de la competencia atomística en su propio mercado se traduce necesariamente en una competencia de comerciantes ensambladores y no propiamente de productores.

Por ello, producción industrial y competencia, en lo que ambos colaboran al progreso técnico y al crecimiento en el ingreso, quiere decir a nuestro juicio oligopolización interna al país y competencia externa. El problema de los precios y el control del mercado interno constituyen

---

27 Máximo Vega-Centeno, *Op. cit.*, cap. III.

28 Félix Jiménez, "Perú, la expansión del sector manufacturero como generador de crecimiento y el papel del sector externo", en *Socialismo y Participación*, 18, junio 1982, Lima.

29 La década del setenta, al reducir marcas y modelos, estimuló eslabonamientos hacia atrás cuyo futuro con la actual política es incierto.

30 Es relevante la discusión sobre competencia en el debate sobre Dobb que finaliza en Shaikh Anwar, "Marxian competitition versus perfect competition: further comments on the so-colled choice of technique", en *Cambridge Journal of Economics*, Vol. 4, Nº 1, marzo 1980.

una cuestión que se refiere al carácter capitalista o no tanto de la empresa como del contexto social nacional en el que se opera. En este sentido, el mito del capitalismo competitivo traducido en la diversificación y fragmentación del mercado nacional constituye una restricción al desarrollo tanto de las fuerzas productivas como a la capacidad de dominar la actividad comercial internacional. Sin ciertas escalas mínimas resulta imposible ampliar perspectivas y capacidad competitiva. En el Perú, las escalas actuales no permiten operar con costos competitivos a nivel internacional, salvo en el caso que se procesen productos primarios; al mismo tiempo la competitividad interna es sumamente reducida.

Lo anteriormente indicado se refería principalmente al proceso de industrialización donde la demanda atrae al capital. Pero ello es incompleto. La diversidad minero-metálica y de otros productos naturales del Perú coloca a la orden del día la expansión de la industria metal-mecánica, maderera, pesquera, etc., eslabonando hacia delante la producción. La calidad de los recursos naturales y su diversidad, así como la experiencia económica nacional permiten destacar una pista de desarrollo industrial y tecnológico de enormes posibilidades y de gran competitividad internacional. En estas actividades industriales la entrada al mercado externo no requiere de niveles salariales estancados o en deterioro para lograr costos de producción similares a los internacionales. Una gran ventaja de esta línea de acción es el hecho de que cualquier etapa en la generación de eslabonamiento hacia delante resulta potencialmente exportable sin subsidios provenientes de otros sectores de la economía.

Nos parece más importante aún el hecho de que los avances en esta dirección converjan con la orientación industrial indicada a propósito de los nuevos requerimientos de la demanda interna.

Al mismo tiempo, el avance en este campo no implica una ampliación de la escala productiva. La industria metal-mecánica conforme pasa de metales básicos, refinación de cobre, etc., a producción de maquinaria, piezas, etc., reduce su escala de producción necesaria.

Las anteriores consideraciones y muchas otras posibles buscan responder positivamente a los interrogantes sobre la posibilidad de un proceso de industrialización en países pequeños como el Perú y en el Perú en particular. Se trata, ante todo, de flexibilizar la camisa de fuerza que resulta del tamaño poblacional del país, pero, sobre todo —como hemos indicado— del empequeñecimiento derivado de la peculiar forma de absorción de pautas de consumo y de producción, así como de teorías sobre el rol de países como el Perú en la economía mundial[31].

---

31 Quizá es oportuno explicitar que no evaluamos factible el logro de grados de articulación similares a los observables en países de mayor tamaño poblacional

Por otro lado, la industrialización por sí misma no resolverá los problemas principales del país, pero el concurso de una industria dinámica es imprescindible mientras las pautas de consumo y el empleo se orientan paulatinamente hacia mercancías no materiales, pero, cada vez más, parte de los requerimientos básicos de los pueblos.

iii) Aspectos misceláneos

Las anteriores propuestas se centraron en un sector del agro y en la industria por considerar que requieren de una gran decisión política y estratégica. Muchos otros aspectos son, sin duda, también importantes. Destacaríamos para completar las direcciones estratégicas generales, en primer lugar, la creciente utilización de la energía hidroeléctrica sustituyendo a la termoeléctrica. El Perú utiliza el 3.8% del potencial existente. En segundo lugar, un lineamiento de gran significación consiste en el cambio hacia cultivos poco intensivos en agua a lo largo de la desértica costa peruana. La escasez de agua en las principales ciudades de esa región, combinada a cultivos como el arroz y el azúcar, propios de climas con grandes lluvias, se traduce en costosísimas obras para el traslado de agua de la cuenca del Atlántico a la del Pacífico.

A ambos lados de los Andes, en tercer lugar, se requiere una urgentísima política de conservación de recursos naturales en curso de desaparición. En el mar, la depredación de importantes especies marinas debe ser detenida, y sólo una planificación y control públicos lo pueden hacer. En la selva, la depredación forestal avanza a ritmos crecientes. Resulta por ello indispensable la rápida regulación de la extracción maderera y la organización de formas de producción que produzcan los recursos utilizados.

Estas reorientaciones tienen trascendencia estratégica evidente y las decisiones tienen que ser inmediatas.

Dos áreas más de reconocida trascendencia y que también suponen reorientación drástica respecto del actual curso de los acontecimientos, son la deuda externa y los gastos en defensa. En ambos casos, las vías de solución pasan por acuerdos subcontinentales. Respecto de la deuda externa, tan importante como presionar por su reducción es definir objetivos propios de desarrollo a largo plazo sin los cuales la discusión al respecto pierde parte de su fuerza. Reestimular meramente el excluyente dinamismo económico no tiene la misma significación política, ni tendrá el mismo apoyo interno que una negociación de deuda que esté acompañada de un proyecto de desarrollo y redistributivo.

---

y económico, pero ello no debe llevar a cerrar prematuramente vías de progreso económico y cultural que se traduzcan en un aporte cualitativo al concierto mundial.

Hay otros aspectos sumamente importantes que dejamos de lado por considerar que están más presentes en la discusión corriente. Destacan, sin duda, los referidos a la política minera y petrolera.

Más importante aún es otro aspecto que no tocamos en profundidad por limitaciones de espacio. Nos referimos a los aspectos institucionales que relacionen positivamente el funcionamiento microeconómico de las unidades económicas con una política descentralizada de distribución del ingreso. La instauración de una nueva jerarquía de valores es imprescindible para lograr la vigencia de tal relación.

En cualquier caso, la magnitud de los recursos a reasignar, regular y generar supone una capacidad de decisión con la que ahora no se cuenta y contra la que está arremetiendo el proceso de transnacionalización. Las áreas de la economía indispensables de controlar de diversas maneras son la financiera, el comercio exterior y otras vinculadas a la generación y distribución de la renta diferencial internacional derivada de la calidad de los recursos naturales. Pero las opciones delineadas en este artículo suponen y simultáneamente buscan congregar en primer lugar un poder capaz de lograr cierta autonomía para el país a partir de un proyecto que subordina radicalmente los intereses de grandes capitalistas y rentistas extranjeros o asociados al capital extranjero. El ejercicio de precisar opciones tiene la virtud de exigir al analista más que las condiciones generales de autonomía nacional necesarias para actuar. Los objetivos de esa acción y las fuerzas que congregue son la herramienta liberadora y la garantía de resolución favorable de las grandes demandas populares. En el Perú actual, más que nunca, las mayorías buscan un nuevo programa por el cual optar. La década pasada agotó todas las viejas opciones.

Sinesio López

CAPÍTULO III

LOS CAMBIANTES ROSTROS POLÍTICOS DEL PUEBLO EN EL PERÚ DEL SIGLO XX

PARA LOS MOVIMIENTOS POPULARES del Perú y para la izquierda vinculada a ellos, la del '80 es no sólo una década perdida, sino también una oportunidad desperdiciada. Nunca la izquierda peruana, de filiación predominantemente marxista-leninista, estuvo tan cerca del poder —del gobierno preferirían decir los más meticulosos— como en la década del '80. La pregunta que surge inmediatamente es entonces:

¿Qué pasó? ¿Por qué la izquierda, que apareció en el escenario del '80 como una fuerza política capaz de acceder al gobierno, perdió esa posibilidad y terminó disgregándose? ¿Por qué dejó de representar y dirigir a los vastos contingentes populares y a un sector importante de la opinión pública del país? El trabajo se propone contestar este conjunto de preguntas. Hacerlo es escribir la historia del presente y comprenderlo es trazar con líneas gruesas la pasada historia política del pueblo, al menos la que se refiere al siglo XX.

Los movimientos populares y la izquierda que estuvieron en la antesala del poder, tuvieron un nombre propio —Izquierda Unida— y un

* López, Sinesio 1991 "Capítulo III. Los cambiantes rostros políticos del pueblo en el Perú del siglo XX" en El dios mortal. Estado, sociedad y política en el Perú del siglo XX (Lima: IDS).

rostro más o menos definido: el neopopulismo o —si se prefiere— el populismo radical. Los movimientos populares de los '80 se identificaron con la Izquierda Unida —un frente electoral amplio pero con predominio de los partidos radicales— y se expresaron políticamente en ella.

Pero la Izquierda Unida o el neopopulismo no ha sido el único rostro político que han tenido las clases populares a lo largo de este siglo. Ni el único ni el mejor, aunque sí el más promisorio. La identidad política del pueblo no es un dato ni ha sido predefinida por los designios de la clase, del partido o de una ideología particular sino que es un proceso abierto que va adquiriendo formas precisas en medio de los conflictos sociales y políticos. En la década del '70 el rostro político del pueblo fue el clasismo; y en los años '30, el populismo aprista. No deja de llamar la atención que sea el clasismo el único nombre que los movimientos populares hayan reivindicado como propio. Ello se debe quizá a que ni ellos ni la izquierda marxista-leninista, que los acompañó, lograron construir una mediación política propia y distinta a las clases sociales de las que procedían. La situación es distinta con el populismo y con el neo-populismo. En efecto, los movimientos nacional-populares del '30 no se llamaron a sí mismos populistas sino que se identificaron políticamente con el Apra. Lo mismo sucede con los movimientos populares del '80: ellos no se autoproclamaron neopopulistas sino más bien izquierdaunidistas. Unos y otros habían logrado construir una identidad política propia y relativamente autónoma de ellos mismos. Este trabajo quiere descubrir el carácter oculto detrás de los nombres y las siglas con los que los movimientos populares se identificaron, bosquejar los rasgos principales de sus diversos rostros políticos así como analizar los factores que han contribuido a definir sus trazos generales.

LOS ROSTROS POLÍTICOS DEL PUEBLO

La presencia popular en la política peruana no es un elemento dado: es algo que se construye en un proceso más o menos largo que se acorta en ciertas coyunturas de crisis como las del '30, del '57 o del '76. Lo popular como sujeto no está preconstituido en las clases sociales que le sirven de base, sino que se constituye en la lucha social, cultural y política dentro de determinadas correlaciones de fuerza que colocan a las clases dominantes a la defensiva y que muestran su crisis.

Su rostro es cambiante como las épocas que vive y expresa. Jorge Basadre, que ha seguido con atención la presencia de la multitud en la historia peruana, describe con mucha agudeza los diversos rostros que ella fue asumiendo en la colonia y en el Perú republicano del siglo XIX.[1] El siglo XX ha sido fecundo en la emergencia de múltiples mo-

1 Basadre, Jorge. *La multitud, la ciudad y el campo*, Lima, Edición Huascarán, 1945.

vimientos populares cuya fisonomía plural depende de varios elementos que la definen: la naturaleza de la clase dominante en crisis, las características de las clases sociales populares y sus aliados, el núcleo de sentido que crean los intelectuales, los políticos y los medios de comunicación de masas para dibujar los contornos precisos de los diversos rostros populares, el tipo de relación de fuerzas y de formas de confrontación entre las clases sociales, los partidos y las instituciones, las formas de relación entre intelectuales, políticos y movimientos populares, la relación entre la ciudad y el campo, las peculiaridades de la relación entre el Estado y la sociedad y los modelos de acumulación y de desarrollo. En las tres primeras décadas de este siglo, las clases populares comienzan a dar sus pasos iniciales: los estallidos campesinos teñidos aún de mesianismo andino, el incipiente movimiento obrero que asume un rostro mutualista primero y anarquista después, los turbulentos movimientos estudiantiles de clase media contra el elitismo de la universidad oligárquica. En las décadas siguientes, ellas fueron definiendo identidades políticas más precisas: el movimiento nacional popular del Apra (aprismo o populismo) en los años '30; el clasismo en los '70 y la IU (neopopulismo) en los '80.

Los diversos rostros políticos populares emergen generalmente en una situación de crisis hegemónica de las clases dominantes: los movimientos nacional-populares de los años '30 emergieron en medio de una aguda crisis de dominación de la oligarquía criolla y señorial y del caos que se produjo luego de la caída de Leguía; el clasismo salió a la palestra para enfrentar al populismo que traicionaba (el Apra de los '60) o al populismo que se agotaba después de realizado (Velasco de los '70); el neopopulismo o el izquierdaunidismo, que es la fusión del clasismo con un tipo de populismo de izquierda, se organizó para luchar contra el neoliberalismo conservador también en crisis. La crisis política del adversario pareciera ser, pues, una condición básica de la afirmación de una determinada identidad política popular.

La cambiante composición de las clases populares es, si se nos permite la analogía, la arcilla de los múltiples rostros que asume lo popular: en los años '30 las débiles clases medias urbanas y mestizas y el incipiente proletariado rural y minero de origen campesino-indígena en medio de una enorme masa campesina india, servil y comunera —que sólo entró en un intenso proceso de movilización en la década del '50— fueron la materia prima del populismo; en las décadas del '60 y del '70, las diversas fracciones (rural, minera, industrial) de la clase obrera, las clases medias urbanas empobrecidas, los pobladores urbanos, los pequeños y medianos propietarios rurales y los heterogéneos movimientos regionales fueron el componente social del sindicalismo clasista; y en los '80 las mismas clases sociales populares pero en cri-

sis, salvo los informales que se han multiplicado y fortalecido en esta década crítica, alimentaron el desarrollo del neopopulismo.

En el proceso de construcción de los sujetos populares juegan un papel decisivo los intelectuales, los políticos y la opinión pública. Es conocida la función clave que desempeñaron en el desarrollo de la conciencia obrera y popular en la década del '20 las universidades populares Manuel González Prada animadas por Víctor Raúl Haya de la Torre y José Carlos Mariátegui. Ellas ofrecieron un núcleo básico de sentido que permitió a los movimientos nacional-populares explicarse el mundo oligárquico en que vivían, descubrir el rostro de sus adversarios en el imperialismo, la oligarquía criolla y el gamonalismo de horca y cuchillo, formar sindicatos, federaciones y asociaciones de campesinos, partidos y frentes políticos para unir sus voluntades dispersas, imprimir un sentido nacional y popular a su acción —Haya desde el Estado y Mariátegui desde la clase obrera— y señalar un horizonte utópico en cuya dirección se movilizaron: el Estado antiimperialista y el socialismo, respectivamente. Los medios de que se valieron para difundir estos nuevos sentidos fueron la universidad popular, la prensa y la plaza pública. El peso de la creación de sentido recayó principalmente en los intelectuales, en los políticos y en los activistas. Pese a que Mariátegui agrupó a un sector importante y selecto de intelectuales en torno a la revista *Amauta*, fue Haya de la Torre el que ganó la plaza pública y a través de ella y de su carisma, el sentido común de las gentes. La opinión pública era aún incipiente como incipiente era el mercado interno que favorece generalmente su desarrollo. Eso explica la fragmentación de los movimientos populares entre 1930 y 1956: los petroleros, los mineros, los cañeros, los algodoneros y los incipientes movimientos urbanos cuya centralidad encontraba una valla frecuentemente insalvable en la desintegración y la incomunicación del país. Estos rasgos del Perú oligárquico explican también la dificultad para organizar y desarrollar los paros y las huelgas nacionales que sólo son posibles cuando los movimientos populares alcanzan un cierto nivel de centralidad y la opinión pública y el mercado interno se desarrollan y alcanzan un nivel nacional, lo que sucede después de los años '60. Es sólo entonces que emerge un tiempo histórico nacional que expresa la dimensión temporal de una sociedad relativamente unificada por el mercado interno, los medios de transporte, los medios de comunicación de masas y el Estado. La prensa y los diversos medios de comunicación escrita jugaron un papel importante en los tiempos de Mariátegui y de Haya de la Torre: la radio y la televisión no se habían difundido o aún no habían aparecido. La vieja tesis de Lenin sobre la prensa como organizador colectivo tenía una cierta vigencia entonces. Con la expansión de la radio y la TV en las décadas del '50 y

'60, esa tesis se volvió obsoleta. Fue entonces que el sentido populista, creado en los años '30, se difundió a través de los *mass media* y devino sentido común popular.

En los años '60 y '70 son los intelectuales de clase media y popular, de orientación marxista en general, los que se apoderaron de las universidades nacionales, influyeron parcialmente en la política y en menor medida en el periodismo y, a través de ellos, en los movimientos populares. El marxismo-leninismo, el althusserianismo, el maoísmo, el castrismo fueron las principales corrientes intelectuales que predominaron entonces. Su contribución a la creación de un nuevo sentido de la historia y de la vida peruana fue parcial y limitado. Se movieron más en el horizonte utópico que en la elaboración de una nueva visión del país, del programa y del diseño de una estrategia, los mismos que tomaron prestados de Mariátegui y del arsenal conceptual populista y cepalino que definían el clima cultural de la época. El dogmatismo, el escolasticismo y el colonialismo mental, disfrazado de internacionalismo, eran el denominador común de las diversas corrientes marxista-leninistas. La creciente influencia del maoísmo, de sus textos y de sus citas se debió quizá a la viva experiencia rural de muchos intelectuales de origen provinciano, de los estudiantes y de los mismos movimientos sociales. La carencia de vocación hegemónica de las diversas corrientes marxista-leninistas era notoria así como su rechazo a ganar la opinión pública que adquiría creciente importancia en el país como producto de la acción integradora del mercado y de la incipiente modernización del Estado. Eran los años del volante y de la prensa sindical cuando de lo que se requería era la utilización de la gran prensa, la radio y la televisión.

La del '80 es la crisis del marxismo-leninismo, de los socialismos reales y de los partidos comunistas. Ella incide directamente en los intelectuales de izquierda. Los más audaces y previsores abren el cauce a las ideas renovadoras y democráticas dentro del mismo campo marxista. Otros persisten en los viejos paradigmas marxista-leninistas. No pocos se repliegan y abandonan el campo de batalla.

Más por pragmatismo que por vocación hegemónica, la izquierda comienza a valorar la opinión pública y los medios de comunicación de masas. Es la hora de *El Diario de Marka* y de *La República*, cuyo papel en la organización de una imagen respetable de la izquierda y de su viabilidad como alternativa de gobierno, así como en el desarrollo de los movimientos sociales de la década, aún no ha sido suficientemente valorado. *El Diario de Marka*, el único matutino en el mundo que se dirigía solo, al decir de Guillermo Thorndike para aludir al tumultuoso e inútil asambleísmo izquierdista que allí reinaba, ofre-

ció una imagen más bien clasista de los movimientos sociales y de la política como culminación de las concepciones y del accionar de la izquierda en las dos décadas anteriores. Era un periódico para los tiempos de crisis, peleador y contestatario, al que le iba mejor cuando al país le iba mal. *La República*, en cambio, vendió una imagen populista y plural. Ambos —más *La República* que *El Diario de Marka*— tuvieron éxito e influyeron decisivamente en los cambios de imagen y en la proyección nacional de la izquierda.

El papel activo de los intelectuales, los políticos y la opinión pública en la formación de los movimientos sociales define entre ellos un tipo de relaciones que no están exentas de tensiones. Los movimientos sociales del '30 se identificaron más con el Apra que con el Partido Comunista sin llegar a reivindicar una racionalidad propia distinta a la racionalidad de los políticos y a la de los intelectuales. La relación entre estos últimos tampoco fue demasiado conflictiva: la estructura social del país comenzó a diferenciarlos, pero su confianza en la racionalidad clásica y en la unidad básica entre la ciencia y la política los unificaba.[2] Mariátegui y Haya eran, por lo demás, intelectuales y políticos al mismo tiempo y a tiempo completo. De la colaboración pasaron a la competencia. Si Haya se impuso en la dirección de las masas fue porque unió, además de la razón y el poder, las virtudes del caudillo carismático que logró establecer con ellas una relación intensa y apasionada. En la década del '60 y especialmente en la del '70, en la que los movimientos populares desbordaron a los partidos de la izquierda y al Estado mismo, las relaciones entre ellos cambiaron significativamente. Los movimientos sociales reivindicaron una cierta autonomía y con ella una racionalidad popular diferente a la de los intelectuales y a la de los políticos estableciendo con ellos una relación más o menos horizontal y de mutua instrumentalización. Los procesos de unificación de la izquierda en los diversos frentes políticos (UNIR, UDP, FOCEP, UI, ARI, IU) a fines de la década del '70 obedecieron más a los impulsos de los movimientos populares aluvionales que a la voluntad de los políticos y de los intelectuales.[3] Entre estos dos últimos se produjo, desde comienzos de la década del '80, una tensión creciente que provenía de una mayor diferenciación social, de la desconfianza en la racionalidad clásica y de la crisis de los paradigmas globales de explicación.[4]

---

2 López, Sinesio. "Intelectuales y políticos en el Perú del siglo XX", en *Pensamiento político peruano 1930-1968*, Lima, DESCO, 1990.

3 López, Sinesio. "¿Qué sucede cuando el pueblo hace política?", Lima, IDS (mimeo), 1988.

4 López, Sinesio. *Intelectuales y políticos en el Perú del siglo XX*.

No se puede dejar de lado el papel del Estado en el surgimiento y desarrollo de los movimientos sociales después de los años '60, en especial durante el régimen del General Velasco que, pese al carácter dictatorial de su gobierno, impulsó la organización y la movilización de diversos contingentes populares no organizados para utilizarlos como contrapeso de los movimientos clasistas que levantaron muy alto la bandera de la autonomía. Una política parecida, pero de menor alcance, desarrolló Alan García en los primeros años de su gobierno contraponiendo los sectores populares no organizados y los informales —a los que llamó los héroes modernos— a los organizados que ubicó dentro de los sectores privilegiados.

La emergencia de lo popular en la que desempeñan un papel activo los intelectuales, los políticos y la opinión pública no es un proceso meramente educativo sino también social y político. Lo popular se construye en un marco de luchas sociales y políticas cuyas características provienen de las peculiaridades de la estructura social y del tipo de relación entre la sociedad y el Estado. La polarización social que se desarrolló después de los '30 entre la oligarquía y el pueblo y que se expresó políticamente como confrontación entre el Apra y el Ejército, definió en gran medida el carácter de los movimientos sociales muy propensos también a los ataques frontales.

La forma antidemocrática y excluyente de la dominación estatal oligárquica es la base de la definición de la política como pura confrontación y como guerra: "Los términos de la lucha política como ataque frontal los imponía el Estado oligárquico, que organizaba la dominación oligárquico-gamonalista e imperialista, a través de la violencia institucional del Estado y a través de la violencia privatizada por los señores de la tierra. La incapacidad distributiva del ingreso y su falta de vocación hegemónica, obligaba a la oligarquía a la exclusión de los nuevos actores políticos y bloqueaba toda posibilidad de establecer un esquema político democrático. La oligarquía y la derecha jugaron al golpe y a la restricción de la escena electoral. El Artículo 53 de la Constitución de 1933 excluía a los partidos internacionales, entre los que se catalogaba al Apra y al Partido Comunista".[5] Entre 1930 y 1956, la política era definida por sus protagonistas como una lucha, no entre opositores, sino entre enemigos. Las Fuerzas Armadas sostenían que la única forma de mantener el orden era derrotando y excluyendo al Apra y ésta pensaba que la única forma de transformar al Perú era desorganizando al Ejército. La política como confrontación marcó la fisonomía de los movimientos populares. La permanente predisposición al ataque frontal, la cultura confrontacionista, el

5 López, Sinesio, 1988, ver capítulo II.

golpe y la insurrección como formas principales de acción definieron la identidad de los movimientos populares de esa época.

Después de 1956 cambian los términos de la lucha política. El Apra lima las puntas programáticas de la estrella aprista para entrar de lleno a la institucionalidad democrática. La oligarquía hace algo parecido: acepta realizar algunas reformas económico-sociales[6] y entra también al juego democrático-electoral que había abandonado desde 1931, año en que se dio cuenta que no podría ganar más las elecciones dentro de la nueva sociedad de masas que emergía vigorosamente. Se formó entonces el gobierno de la Convivencia[7] que, sin embargo, polarizó con las fuerzas del segundo reformismo,[8] las dispersas izquierdas y los movimientos populares. La coexistencia de esta doble lógica política —de negociación y de confrontación—[9] reapareció con claridad en la coyuntura de la Asamblea Constituyente en 1978: la mayoría de la izquierda jugó al colapso mientras el PPC y el Apra apostaron a la transición democrática. En la década del '80 esta doble dinámica política reaparece como política y como guerra, cada una de ellas con sus propios actores, sus escenarios y sus tiempos.[10]

Pocas veces ha existido en la historia del Perú un encuentro social entre los movimientos campesinos y el movimiento obrero. Entre ellos existió frecuentemente una asincronía debido a la relación conflictiva entre la ciudad y el campo. En el período oligárquico la alianza entre el gamonalismo y la oligarquía exportadora fue la fórmula histórica que neutralizó esa contradicción. El del '30 fue un movimiento principalmente urbano: el gamonalismo y la feudalidad, que inmovilizaban socialmente al campesinado, eran funcionales a la economía agrominero-exportadora. En los años '60 y '70 el campo subsidió a la industria y a las ciudades a través de una política de precios establecida por el Estado: el movimiento campesino entró en contradicción con la ciudad y con el gamonalismo expresándose prácticamente solo en el escenario social en la década del '60 y confluyendo con los movimientos urbanos y regionales cuando la crisis fue global en la década del '70. En la década del '80, el Estado pretendió resolver la contradicción entre la ciudad y el campo a través de la

6 La reforma agraria en las tierras improductivas y la industrialización sustitutiva de importaciones.

7 El llamado gobierno de convivencia se organizó sobre la base de la alianza entre el pradismo —la fracción financiera y urbana de la oligarquía— y el Apra.

8 Acción Popular, la Democracia Cristiana y el socialprogresismo.

9 Cotler, Julio. *La democracia y los partidos políticos en el Perú*, Lima, CEDYS, 1987.

10 López, Sinesio y Córdova, Manuel. "La tensión entre la guerra y la política en la década del 80", en *Una ruta posible*, Lima, IDS, 1991.

importación masiva de alimentos, avivando las iras del campesinado que peleó más por lograr una mejor ubicación en el mercado que por conquistar la tierra.

El modelo de desarrollo contribuye también a definir el aliento histórico de los movimientos populares. La vitalidad del populismo es plena mientras lucha contra el modelo excluyente de desarrollo hacia fuera, se debilita cuando pone a prueba su propio modelo de desarrollo —la industria sustitutiva de importaciones— y se agota cuando ese modelo se realiza y entra en crisis. Algo parecido sucede con el clasismo: su fuerza deriva de la lucha contra las inconsecuencias y limitaciones del populismo; su debilidad, de la carencia de un modelo alternativo; y su agotamiento proviene de la crisis definitiva del enemigo que enfrenta. El neopopulismo —la alianza del clasismo con el populismo de izquierda— es hermano enemigo del neoliberalismo conservador: ellos comparten, por eso mismo, un destino más o menos común.

EL POPULISMO

La caída de Leguía, luego del crack del '29, y la crisis de la dominación oligárquica crearon las condiciones para la emergencia del movimiento nacional popular en los años '30. Basándose en un discurso nacionalista y populista, agitando los sentimientos de la razas y las culturas discriminadas y oprimidas y apoyándose en el carisma de Haya de la Torre, el Apra ganó al Partido Comunista la batalla por dirigir al incipiente movimiento obrero y a las frágiles clases medias movilizadas contra "los barones del algodón y del azúcar", por organizar a las masas e influir en la opinión pública. El Apra abrió de ese modo las puertas de la escena política a los movimientos populares y mesocráticos, que encontraron en ella su identidad política.

En la década del '20, José Carlos Mariátegui y Víctor Raúl Haya de la Torre compitieron por imprimir a la vida peruana, a la historia y a la política un nuevo sentido, moderno, nacional, popular y democrático, radicalmente distinto al del orden oligárquico. La divergencia entre Mariátegui y Haya no era sólo programática sino también estratégica. El Amauta apostaba a la construcción hegemónica del poder de las clases populares desde la sociedad a través de procesos culturales y organizativos, mientras Haya enfatizaba el rol del Estado en la realización de los cambios económicos y sociales y del proceso de democratización. Otra divergencia importante entre Haya y Mariátegui era la naturaleza del partido. Mientras Mariátegui defendía la centralidad proletaria en la organización del Partido Socialista, Haya planteaba abiertamente un partido policlasista. Haya triunfó en la propuesta del partido-frente en la medida que expresaba mejor

la heterogeneidad, la fluidez y la hibridación de los diversos sistemas de estratificación social del país.

El proyecto aprista tenía un carácter democrático en la medida que se planteaba la liquidación de la sociedad y del Estado oligárquicos. La democracia que postulaba Haya no tenía, sin embargo, un sentido liberal sino funcional y corporativo, expresado en la fórmula del Congreso Económico Nacional. No era el principio de representación sino el de participación el que le interesaba a Haya y a los movimientos nacional-populares que pretendía dirigir. Lo que permitía transitar de la sociedad oligárquica a la democracia funcional era, según Haya, la organización del Estado anti-imperialista que era, en realidad, una especie de capitalismo de Estado. La lucha política contra la oligarquía obligó al Apra, sin embargo, a formular un conjunto de reivindicaciones propias de la democracia liberal: la ampliación de la ciudadanía y del sufragio, la libertad de prensa, de organización, de eliminación de todo tipo de discriminación.

Los movimientos populistas y desarrollistas de los '50 y los '60 ayudaron a redondear el núcleo básico del sentido populista de la vida peruana, por un lado, y a convertirlo en sentido común a través de los medios de comunicación de masas, por otro. La condensación de los problemas del país en el imperialismo y en el atraso feudal, la identificación del desarrollo con la industrialización, la realización de un conjunto de reformas (la reforma agraria, la estatización y la nacionalización de las empresas extranjeras, el fortalecimiento del rol intervencionista del Estado en la economía, la protección del mercado) para lograrlo y la apuesta al empresariado nacionalista, a las clases medias reformistas y al pueblo como los sujetos sociales capaces de impulsar esos cambios, constituían los componentes principales de ese núcleo básico del sentido populista.

El Apra rescató el sentido étnico y racial de la liberación de los oprimidos y lo articuló con su sentido social. Las luchas sociales de los obreros, de los campesinos y de las clases medias no sólo eran tales sino que eran también las luchas de los mestizos, de los cholos, de los indios contra los explotadores y los opresores criollos y extranjeros. De ese modo, el Apra logró unificar en un solo movimiento las demandas de las clases y las de la nación, las luchas sociales con las luchas por la identidad.

Haya desempeñó un papel fundamental en la organización del partido y de los movimientos nacional-populares. Su presencia protagónica como caudillo carismático y como jefe del partido soldó entre él y las masas una relación de afectividad, de entrega y de mística, gracias a las cuales pudo hacer varios giros bruscos, realizar algu-

nas maniobras audaces y muchos compromisos políticos y manejar la escopeta de dos cañones, según la expresión que sus opositores utilizaban para criticar su ambigüedad política, sin que la organización partidaria se resintiera seriamente.

El enfrentamiento del Apra con el Ejército, como expresión de la polarización entre el pueblo y la oligarquía, abrieron en ambas fuerzas heridas difíciles de curar. Esa confrontación atravesó varias etapas. La de 1930-33 fue la etapa de la gran convulsión social, de los enfrentamientos políticos, de la polarización electoral y de la revolución de Trujillo. El balance global de ese período es aparentemente contradictorio: el Apra avanza en el campo de la cultura, la sociedad y la política, pero es derrotada en el terreno electoral y en el militar; y la oligarquía triunfa en las batallas electoral y militar, pero no pudo usufructuar la victoria que fue entonces administrada por el Ejército. La de 1933-1944 fue de la gran clandestinidad, de la represión, del oscurantismo y el destierro. La del 45-48 fue la etapa del ensayo democrático. El Apra buscó realizar los cambios que proponía recurriendo a los métodos democráticos. Fracasó debido a su propia impaciencia y a la ceguera de la oligarquía que reactivó el clima confrontacionista para contener y derrotar al Apra mediante un golpe de Estado. La del 48-56 fue nuevamente de dictadura, de represión y de destierro. El martirologio aprista se acrecentó.

El abismo que se abrió en la década del '30 entre el Apra y las Fuerzas Armadas se mantuvo, prácticamente hasta los años '60. El golpe del '62 fue el primer golpe reformista y antioligárquico, pero continuó siendo antiaprista. El mismo Velasco que realizó, a su manera, los sueños del populismo aprista, mantuvo abierta la herida que sólo Morales Bermúdez se atrevió a cerrar en la segunda mitad de la década del '70.

La alianza del Apra con la oligarquía, en 1956, la incapacitaron para dirigir los nuevos movimientos sociales que surgieron en la década del '60[11] y permitió a las izquierdas marxista-leninistas disputar la dirección de los obreros azucareros, los mineros y las organizaciones estudiantiles y magisteriales que ella controlaba.

EL CLASISMO

El clasismo es el hijo iracundo de un matrimonio difícil: la joven clase obrera peruana y el rígido y solemne marxismo-leninismo. Ese matrimonio soldó, en realidad, la unidad del corporativismo sindical con las utopías del marxismo-leninismo: la revolución y el

11 Los movimientos campesinos, los movimientos obrero-industriales y las luchas de los pobladores.

socialismo. Esa pareja no conoció las mediaciones de la política: una visión del Perú, un programa y una estrategia. Para suplir esa notoria ausencia tuvieron que recurrir a Mariátegui, al populismo y a la CEPAL.

Los marxista-leninistas —intelectuales y políticos— compartieron con el populismo una parte sustantiva del mismo núcleo básico de sentido: los problemas que definían al Perú eran la dependencia del imperialismo y el atraso feudal, el desarrollo se lograba con la industrialización sustitutiva de importaciones, y las reformas necesarias que había que realizar para alcanzarlo eran la estatización y nacionalización de las empresas extranjeras, la reforma agraria, el fortalecimiento del Estado y la protección del mercado interno. A este corpus populista se le ponía, por arriba, el gorro rojo de la revolución democrática, el socialismo y la guerra y, por abajo, las piernas del proletariado y del campesinado. El clasismo tenía la cabeza roja, el corazón populista y las piernas hoscas del pueblo. Ello no obstante, su fuerza y su vigencia son indiscutibles sobre todo en la década del '70. ¿Qué explica la vigencia del clasismo en el escenario social y político de los '70? ¿Qué hace eficaz la suma de las plataformas sindicales con la utopía revolucionaria? La respuesta parece encontrarse, por un lado, en la mala relación o ruptura parcial de la relación entre los partidos populistas y las clases populares y, por otro, en el contexto económico-social en el que actúa. La relación de Acción Popular, la Democracia Cristiana y el Socialprogresismo con las clases populares fue casi siempre muy frágil y circunstancial y la del Apra comenzó a ser difícil a partir de su alianza con la oligarquía en 1956. Esa disponibilidad fue aprovechada no tanto por la derecha como por los dispersos, pequeños, pero muy activos partidos de la izquierda marxista-leninista. El matrimonio entre el corporativismo sindical y el marxismo-leninismo parece funcionar bien en los períodos en los que hay torta para repartir. Entonces la utopía revolucionaria inyecta radicalidad al sindicalismo y las conquistas de éste legitiman a aquella. El matrimonio marcha en armonía. Los problemas surgen cuando no hay torta para repartir por recesión económica: allí se producen las desaveniencias y el divorcio.

El clasismo tiene, además, un eslabón clave que consolida la unidad entre el corporativismo sindical y el marxismo leninismo: el caudillo sindical cuyo papel en los movimientos clasistas no ha sido aún suficientemente analizado. Este pertenece a cualquiera de los partidos marxista-leninistas y es, al mismo tiempo, un dirigente sindical. El caudillo sindical es el engranaje clave que vincula el partido con el sindicato. Él lleva a sus bases el apoyo logístico, la dirección, la ideología radical y la capacidad de or-

ganización del partido para apoyar la lucha y recoge de ellas la lealtad para éste.[12]

El clasismo no habría sido posible sin el crecimiento, al menos en términos absolutos, de la clase obrera peruana, sobre todo en la industria en las décadas del '60 y del '70. Fue la clase obrera la que lideró las luchas de las otras clases y grupos sociales: campesinos, pobladores, clases medias y regiones. Y es el movimiento sindical el que encabeza a las otras organizaciones en lucha. Una de las peculiaridades del clasismo es su vasta heterogeneidad social y al mismo tiempo su disposición unitaria para el combate.

El clasismo insurge primero contra el populismo que abandona a las clases populares (el Apra), luego contra el populismo que es inconsecuente y ambiguo (Acción Popular) y después contra el populismo autoritario que no respeta su autonomía (Velasco). La emprende también contra sus proyectos de desarrollo industrial que no los incorpora plenamente y que los excluye y contra el empresariado criollo y señorial que es ineficaz y que los discrimina.

La fuerza del clasismo no provenía sólo de su capacidad de centralizar múltiples demandas sino también del combate vasto y plural contra la dictadura en crisis del General Morales Bermúdez. A ella se le demandaba no tanto la democracia política como la capacidad de resolver los problemas sindicales, regionales y populares. La democracia no fue tanto un objetivo de los movimientos clasistas como un resultado parcial de su acción. Dentro de sus luchas estuvieron presentes, en cambio, las demandas de democratización social y política. Entre ellas, el respeto a su autonomía —independencia política de clase— frente al Apra y a los gobiernos de turno, especialmente frente a la política de masas del General Velasco.

Pero lo característico del clasismo es la combatividad y la radicalidad, no tanto en el contenido de las demandas como en la forma de plantearlas y resolverlas. El discurso clasista es siempre agresivo y confrontacionista. En la práctica sindical combina la confrontación con algún tipo de negociaciones. Su forma de lucha preferida son los paros —mejor si son nacionales— y las huelgas a los que imprime un sentido político inmediato calificándolos de luchas directas de las masas en la conquista del poder. El clasismo y los partidos marxista-leninistas buscaron siempre la polarización y la crisis como los contextos más adecuados para su acción directa. Por eso a la apertura democrática de 1978 la juzgaron como una maniobra de la dictadura del General Morales Bermúdez para impedir la lucha directa y la

12 Esta es una idea que trabaja Nicolás Lynch en su tesis doctoral sobre el papel de los movimientos populares en la transición democrática.

revolución y la participación de la izquierda en ella les parecía una inconsecuencia y una traición. Un sector de ella decidió pragmáticamente participar. Se abrió entonces una nueva fisura en las fuerzas que definían la política como confrontación y guerra y se ensanchó el espacio de la política como negociación. Se reforzó de esta manera la doble dinámica política abierta en 1956, esta vez en el seno mismo de la izquierda que vivió esa tensión entre la política y la guerra durante toda la década del '80.

En la década del '60 el clasismo fue muy débil y disperso no sólo debido a la fragmentación de las clases populares sino también y sobre todo debido a la acentuada división de las izquierdas. La década del '70 es la edad de oro del clasismo: cinco paros nacionales entre 1976 y 1980 muestran la velocidad del tiempo social y político de la segunda mitad de la década. Con ella, se aceleraron los procesos de unificación y centralización de los movimientos clasistas que incidieron fuertemente en la izquierda. El período frentista de la izquierda (1978-1980) es producto de las grandes movilizaciones unitarias del clasismo: "La corta experiencia frentista de esos años tuvo un impacto significativo en la concepción marxista leninista del partido. Ante la presencia de los movimientos sociales masivos y sus demandas de expresarse políticamente, la concepción leninista del partido de cuadros cedió su lugar a la del partido revolucionario de masas (PRM). Este no tuvo, sin embargo, la misma significación para los partidos que asumieron esa definición. Para algunos, el PRM no era sino el partido marxista leninista ampliado. Para otros, el PRM era una especie de partido frente que planteaba nuevas formas de organización partidaria para que pudiera activar en él un vasto contingente de militancia popular que emergía de las múltiples experiencias de los movimientos de masas. Este fue el caso de la primera Unidad Democrática Popular que después se transformó en el Partido Unificado Mariateguista".[13]

El crecimiento de la clase obrera, base de operaciones del clasismo, acompañó la expansión de la sociedad de clases estrechamente vinculada al desarrollo del mercado interno y al proceso de industrialización que encontró cauces mas claros con la eliminación de la oligarquía y del rentismo por parte del gobierno del General Velasco.

EL NEOPOPULISMO

En el Perú, el neopopulismo es el clasismo educado o, lo que es lo mismo, el populismo radicalizado. Es el producto de la unidad conflictiva del clasismo de los '60 y los '70 con el populismo de izquierda de los '80, especialmente con el barrantismo. Nace como reacción

13 López, Sinesio. "¿Qué sucede cuando el pueblo hace política?".

al neoliberalismo a la ofensiva y como sustituto del populismo a la defensiva y en crisis.

Su forma orgánica fue el frente de partidos mayoritariamente marxista-leninistas bajo el liderazgo de un caudillo carismático. Eso fue la Izquierda Unida: "El clasismo fue incapaz de producir un Lula peruano. Tuvo que ser un político provinciano con rasgos carismáticos el que le diera una proyección nacional".[14]

Pese a la numerosa producción de los intelectuales de izquierda sobre diversos aspectos de la realidad nacional, el neopopulismo tampoco fue capaz de ofrecer una nueva visión global del país, diferente y alternativa a las ofrecidas por el populismo y el neoliberalismo.[15] Más que nuevas formas de acumulación y desarrollo, la IU ofreció algunas propuestas de democratización de las instituciones estatales. Los programas de los partidos que integraban la IU eran una radicalización de los programas populistas. Los diferenciaba el lenguaje radical y algunas propuestas de democratización estatal y de mayor participación popular en los asuntos públicos. Con la crisis del populismo, el neopopulismo se ha morigerado y ha limado el filo estatizante de su programa.

La fragmentación de la izquierda en las elecciones generales de mayo de 1980 y el compromiso del Apra con el gobierno del General Morales Bermúdez permitieron el triunfo del presidente Belaúnde que continuó la tímida política liberal iniciada en 1975. Ante la derrota y la crisis del Apra, surgió la IU para hacer frente al neoliberalismo recurriendo a las viejas políticas populistas y al sindicalismo clasista en descenso después de 1980. El año 1983 fue la gran oportunidad del neopopulismo. Ese año se inició el desgaste del gobierno y descendió su popularidad sobre todo en las clases populares.[16] El Apra dividida y en crisis fue incapaz de sacarle provecho al desgaste gubernamental que redundó en beneficio de la Izquierda Unida. Alfonso Barrantes se convirtió en el primer alcalde socialista de Lima en noviembre de 1983. La IU triunfó en otras capitales departamentales y en varias provincias. El gobierno y el Apra fueron derrotados. El neopopulismo activó el frente sindical contra el gobierno sin lograr organizar una alternativa sólida al neoliberalismo. En 1984, el Apra pudo curar sus heridas producidas por la división y la derrota de 1980 y de 1983, se democratizó y eligió a Alan García como secretario general, primero, y candidato a la presidencia después. Alan García modernizó el

14 López, Sinesio y Córdova, Manuel. *Op. cit.*

15 De Soto, Hernando. *El otro sendero*, Lima, El Barranco, 1986.

16 López, Sinesio. *¡Y va a caer! Los gobernantes del 80 entre la hiel y la miel*, Lima, IDS, 1989.

partido, lo movilizó y estableció complejas alianzas internas para fortalecer su poder. La IU se vio desplazada y el movimiento sindical se replegó pues la crisis ponía en cuestión no sólo el salario sino también y, sobre todo, el empleo.

Las elecciones de abril de 1985 iniciaron el descenso del neopopulismo: Barrantes fue derrotado por Alan García cuya política exitosa de los dos primeros años envolvió y satelizó al neopopulismo. La crisis se agudizó en IU cuyos elementos componentes —el clasismo y el barrantismo— avivaron sus contradicciones. La estatización de la banca en julio de 1983 aceleró el descenso de popularidad de Alan García en las clases medias y altas. Las clases populares siguieron respaldándolo, pese a las dificultades iniciales del modelo heterodoxo: "La estatización de la banca mostró que la lógica programática del populismo aprista era la misma del neopopulismo radical de la izquierda. La IU perdió la iniciativa y la primacía de la oposición al gobierno aprista. Su fragmentación posterior era ya sólo una cuestión del calendario electoral que se avecinaba".[17]

LA CRISIS Y LA DISGREGACIÓN

Para los movimientos populares y para la izquierda, la del '80 es una década contradictoria que combina momentos de auge y de crisis, victorias y derrotas. Junio del '80 es el momento de la derrota y del desencanto, frutos inevitables de la división de la Alianza Revolucionaria de Izquierda (ARI). En poco tiempo algunos líderes de la izquierda destruyeron lo que los movimientos sociales habían logrado construir con mucho esfuerzo y sacrificio bajo las banderas del clasismo (1976-1980). Noviembre del '80 es el momento de la unidad y del nacimiento de la Izquierda Unida, un frente político que congregó a varios partidos pequeños de distinto signo ideológico bajo el liderazgo de Alfonso Barrantes. Izquierda Unida fue, en realidad, una especie de neopopulismo o la hibridación conflictiva del clasismo de los '60 y los '70 con el populismo de izquierda de los '80. Noviembre de 1983 es el tiempo de la victoria y de la gloria: Lima elige a su primer alcalde socialista, la IU desplaza al Apra como segunda fuerza electoral que, al mismo tiempo, dirige los movimientos sociales contra el neoliberalismo tibio y señorial del segundo belaundismo. Los resultados electorales anuncian la identidad política del pueblo con la IU.

La debacle comienza en 1985. Barrantes es derrotado por el Apra renovada y plural. La IU es satelizada por el avasallador populismo alanista: ella se deja limar la garra opositora, pese a su condición de segunda fuerza electoral. Se inician los dimes y diretes, los reproches

17 López, Sinesio y Córdova, Manuel. *Op. cit.*

y las pugnas y el enfrentamiento entre la estrategia de confrontación y de guerra y la de negociación y concertación entre los líderes de la Izquierda Unida. La división estalla en el Primer Congreso de Huampaní en enero de 1989. La IU se disgregó en los elementos que la componían: el clasismo y el populismo. Las elecciones municipales de noviembre fueron un desastre, especialmente para el Acuerdo Socialista, partidario de Barrantes. Las elecciones generales de 1990 abrieron un abismo entre las izquierdas y el pueblo que se quitó su antigua camiseta para ponerse la de Cambio 90 del presidente Fujimori.

La suerte de los movimientos populares no fue diferente en su propio terreno de lucha. En el '80 se inicia la fase de descenso del ciclo social abierto en 1976. Con pequeñas mesetas de contención entre 1980-1983 y 1988, el curso del ciclo social acompaña la caída dramática del ciclo económico. Contrariamente a lo sucedido en la década del '70 en que la crisis económica fue menor, pero los movimientos sociales tuvieron un carácter aluvional, en los '80 la crisis económica es más profunda pero la protesta social es relativamente menor.

Los movimientos populares y la izquierda no lograron desarrollar una alternativa para enfrentar la crisis económica. Respondieron sólo con paros y huelgas que se fueron agotando como formas eficaces de lucha, especialmente en un período de la crisis que pone en cuestión no sólo el salario y las condiciones de trabajo sino también el empleo y la existencia misma de la empresa. Cuando trataron de responder a la ofensiva del neoliberalismo (1980-1985), lo hicieron desde la perspectiva populista que los colocaba en la misma trinchera de lucha con el Apra, la misma que, por constituir una organización sólida y una real alternativa de gobierno, obtuvo todas las ventajas políticas. Los movimientos populares y la izquierda asumieron los costos y el Apra obtuvo los beneficios del enfrentamiento con el neoliberalismo del segundo gobierno del presidente Belaúnde.

Los primeros años relativamente exitosos del populismo aprista descolocaron a los movimientos populares y a la izquierda y los años de fracaso los radicalizaron en su propio campo. La izquierda ofreció más de lo mismo: radicalizó el populismo combinándolo con la inercia confrontacionista, propia de los '60 y los '70. La crisis del populismo —sumada a la crisis de los países comunistas— arrastró a la izquierda y abrió las puertas a la ofensiva avasalladora de las fuerzas neoliberales que estuvieron a punto de retomar el gobierno en 1990.

La crisis y el desmoronamiento de los socialismos reales en la segunda mitad de la década del '80 agravó la crisis de la izquierda peruana que tenía un predominio claro del marxismo-leninismo. La debacle de la forma comunista de construcción del socialismo quitaba piso a todas las fuerzas que compartían el mismo paradigma. Ella

golpeó particularmente a uno de los componentes del neopopulismo: el clasismo, y dentro de él al marxismo-leninismo. Su crisis pone en cuestión las utopías del marxismo-leninismo: la revolución y el socialismo así como la planificación central como modelo de desarrollo, el monopartidismo y la apuesta a la clase obrera como palanca única de los cambios económicos y sociales.

A todo este conjunto de factores de la crisis de la izquierda peruana y de los movimientos populares que se identificaron con ella en 1980, se suman la insurgencia de Sendero Luminoso y del MRTA que constituyen para la izquierda peruana una especie de basurita en el alma, si se nos permite recurrir al fino humor de Mafalda. En efecto, la izquierda legal ha tenido frente a esas fuerzas una combinación extraña y ambigua de sentimientos de culpa, de deseo de emulación y de rechazo al mismo tiempo. La violencia política desatada por Sendero Luminoso y el MRTA ha tocado la constitución misma de la izquierda, especialmente la marxista-leninista. Sendero Luminoso y el MRTA han llevado a la práctica el discurso marxista-leninista largamente predicado en los '60 y los '70, produciendo desgarramientos, sentimientos de culpa y ambigüedades en la izquierda legal de origen marxista-leninista. Nadie en los '80 pudo percibir la imbricación que se produciría entre el accionar de Sendero y la capacidad destructiva de las múltiples crisis del país. Estas han terminado potenciando una estrategia que, en otras situaciones, no hubiese tenido las resonancias que hoy tiene. La violencia senderista ha terminado arrinconando a las fuerzas políticas que se han mostrado incapaces de desarrollar una estrategia democrática de pacificación. Ante la incapacidad de desarrollar un plan de paz, la izquierda se ha limitado a la defensa de los derechos humanos.

Para la izquierda el drama mayor es probablemente el proceso de disgregación social que se expresa en la desproletarización e informalización de las clases populares, en la descampesinización sin proletarizacion y en la estatización de las clases medias. La clase obrera se ha reducido a la mitad en esta larga crisis: "La desproletarización de las clases populares y la pérdida de protagonismo explican quizá la desvalorización que ella tiene de sí misma. Algunos líderes y ex-líderes sindicales ya no ven que la condición obrera sea un motivo de orgullo sino más bien una mala suerte. En la década del '80 la descampesinización sin proletarización, que es un rasgo estructural del Perú, se ha acelerado: el campesinado ha disminuido del 32% en 1961 al 22% en 1988. La fracción comunal ha venido a menos tanto social como económicamente. Los parceleros que constituyen la fracción campesina más numerosa, son económicamente irrelevantes: ellos son, en realidad, semi-campesinado en

tránsito que tiene un pie en el campo y otro en la ciudad. Es creciente el número de la pequeña y mediana burguesía agraria que tienen en sus manos más del 60% de las tierras estandarizadas y que son responsables del 65% de la provisión de alimentos que se destina al mercado urbano".[18]

Las clases medias han crecido en número sobre todo en el Estado pero han sido afectadas en su calidad de vida. Lo que llama más la atención es la expansión creciente de los trabajadores informales urbanos: su número alcanza casi al 50% de la PEA en las principales ciudades del país y su participación en el ingreso nacional es también creciente. De ellos sólo un tercio son trabajadores por cuenta propia que alcanzan un cierto nivel de acumulación y el resto se ubica en una constelación de relaciones de trabajo semi-asalariado en las que existe mucha inestabilidad, fluidez y movilidad así como altos niveles de sobreexplotación.

La disgregación social ha ido acompañada de un proceso de pauperización y de polarización del ingreso: "La participación de las ganancias en el ingreso nacional aumentó. En la primera mitad de los años '70 era 20%, en la segunda mitad 28%, entre 1979-1983 fue de 32% y entre 1984-87 de 37%".[19]

Estos cambios estructurales implican el achicamiento de la sociedad de clases y el ensanchamiento de la sociedad de masas, afectando la base misma de los paradigmas clasistas y marxista-leninistas de la política.

Pero es la crisis dramática del populismo alanista el que arrastró consigo al neopopulismo: "El gobierno del presidente García mostró la faceta caricaturesca y perversa del populismo: el Estado desarrollista e intervencionista convertido en un mero Estado subsidiador de los grupos económicos más poderosos del país, la industrialización sustitutiva de importaciones transformada en la palanca de un capitalismo asistido, débil, ineficiente y costoso y algunas de las otrora fuerzas modernizantes y antioligárquicas convertidas en ardorosas defensoras del prebendismo.

"Estamos, pues, asistiendo a la crisis del sentido populista de la vida peruana y al agotamiento de la visiones, apuestas, certidumbres y esperanzas que ese sentido irradió a la cultura y a la vida peruana".[20]

---

18 Jurado, Joel. "Las clases populares: límites y potencialidades de su protagonismo", Lima, IDS (mimeo), 1989; López, Sinesio. *El Perú de los 80: Sociedad y Estado en el fin de una época*, Lima, DESCO, 1990.

19 Figueroa, Adolfo. "Distribución del ingreso y extrema pobreza en el Perú", Universidad del Pacífico, Seminario sobre crisis y políticas de estabilización, 1990.

20 López, Sinesio. *El Perú de los 80: Sociedad y Estado en el fin de una época*, *op. cit.*

El fracaso estrepitoso tanto de la política heterodoxa como de la política ortodoxa de los paquetazos lanzados después de setiembre de 1988, distanciaron a Alan García de los sectores populares que hasta ese entonces le brindaban su apoyo. Pese a que la reacción popular no fue masiva ni violenta, 1988 fue uno de los años de mayor combatividad del movimiento sindicalizado. Este fue, sin embargo, disperso y sin claros propósitos de ofensiva sindical ni política: carecía de una propuesta alternativa al liberalismo, a la ofensiva, y al populismo aprista, a la deriva.

Las múltiples dificultades que agobiaron a la izquierda peruana constituyeron un peso intolerable para el cuerpo frágil del neopopulismo que terminó también desmembrándose. Mientras la derecha se unificaba en el Fredemo, la izquierda se dividía en sus componentes fundamentales: por un lado, el clasismo marxista leninista en IU y, por otro, el populismo de izquierda encarnado por Barrantes. El sector que llevó la peor parte de la división fue el que venía organizando el proyecto de un socialismo renovado y democrático que se fragmentó y se ubicó en los distintos espacios polarizados de la izquierda.

Los resultados electorales de abril y de junio sancionaron la crisis y disgregación del neopopulismo: sus electores se desplazaron hacia Cambio 90 del presidente Fujimori. La identificación de las clases populares con la izquierda había concluido: el rostro neopopulista e izquierdaunidista del pueblo se había desdibujado y con él se diluía políticamente lo popular sin que exista en el escenario una fuerza que pueda ofrecerle un nuevo rostro. A diferencia de otras latitudes, el desdibujamiento del rostro neopopulista y de lo popular se produce, no por un proceso de modernización y de modernidad sino, por el contrario, de rearcaización económica y política, de retroceso de la sociedad de clases y de expansión de la sociedad de masas debido a la desproletarización e informalización de las clases populares. Para las clases populares se abre, pues, un nuevo ciclo cuya trayectoria básica es aún difícil predecir.

Antonio Díaz Martínez

CONCLUSIÓN*

DE *AYACUCHO: HAMBRE Y ESPERANZA***

LA REVOLUCIÓN EN LA AGRICULTURA desarrollada en Inglaterra fue la culminación de un proceso que el capital vino creando paulatinamente, a partir del siglo XV. La revolución agrícola es continuada por la Revolución Industrial. El Capitalismo de esta manera creció violentamente en el campo de su propio régimen de posesión de la tierra transformando el feudalismo. Marx, en el III tomo de *El Capital*, nos señala: "La forma de propiedad agraria que encuentra en la historia el modo capitalista de producción cuando comienza a desarrollarse, no corresponde al capitalismo. El propio capitalismo crea para sí las formas correspondientes de relaciones agrarias, partiendo de las viejas formas de posesión de la tierra: la terratenientefeudal, la campesinacomunal, la gentilicia, etc".[1]

* Díaz Martínez, Antonio 1985 [1969] "Capítulo VI: ensayo de conclusión" en *Ayacucho: hambre y esperanza* (Lima:Mosca Azul).

** *Ayacucho: Hambre y esperanza* fue publicado inicialmente en 1969 en la ciudad de Huamanga (Perú) por Ediciones Waman Puma. En él se recogen las conclusiones de un minucioso estudio de campo en el ámbito rural del departamento de Ayacucho y se le considera un clásico de la antropología peruana. Una vez iniciada la lucha armada de Sendero Luminoso el libro recibió renovado interés al igual que la zona que en él se describe y Mosca Azul se propuso publicar una segunda edición. Díaz Martínez redactó la siguiente actualización, ya desde el penal de Lurigancho, para esa edición.

1 Marx, Karl *El Capital*, tomo II.

Más tarde Lenin, estudiando el desarrollo tardío del capitalismo en la agricultura del siglo XIX, nos dice que hay dos caminos de evolución burguesa en el agro. "Los restos del feudalismo pueden desaparecer tanto mediante la transformación de las haciendas de los terratenientes como mediante la destrucción de los latifundios de los terratenientes, es decir, por medio de la reforma o por medio de la revolución. El desarrollo burgués puede verificarse teniendo al frente las grandes haciendas de los terratenientes, que paulatinamente se tornan cada vez más burguesas, que paulatinamente sustituyen los métodos feudales de explotación por métodos burgueses y puede verificarse también teniendo al frente las pequeñas haciendas campesinas, que por vía revolucionaria extirpen del organismo social la "excrecencia" de los latifundios feudales y se desarrollan después libremente sin ellos por el camino de la agricultura capitalista de los granjeros.

A estos dos caminos de desarrollo burgués objetivamente posible, nosotros los denominaríamos camino de tipo prusiano y camino de tipo norteamericano. En el primer caso, la explotación feudal del terrateniente se transforma lentamente en una explotación burguesa, junker, condenando a los campesinos a decenios enteros de expropiación y del yugo más doloroso, dando origen a una pequeña minoría de "labradores fuertes". En el segundo caso, no existen haciendas de terratenientes o son destruidas por la revolución, que confisca y fragmenta las posesiones feudales. En este caso predomina el campesino, que pasa a ser el agente exclusivo de la agricultura y va evolucionando hasta convertirse en granjero capitalista. En el primer caso, el contenido fundamental de la evolución es la transformación del feudalismo en un sistema de brutal dependencia económica, a través de las deudas y en explotación capitalista sobre las tierras de los feudales-terratenientes junkers. En el segundo caso, el fondo básico es la transformación del camino patriarcal en el granjero burgués".[2]

El caso peruano tiene sus peculiaridades, hacia fines del siglo XIX el Perú se define como país semifeudal y ya desde la emancipación como semicolonial. A partir de 1.895 empieza a penetrar capital burocrático en el Perú, éste es un capitalismo ligado al Estado, al imperialismo, a los terratenientes y a la gran burguesía; por tanto no es el capitalismo clásico del desarrollo europeonorteamericano. Este capitalismo monopolista, estatal, comprador y feudal se denomina Capitalismo Burocrático[3].

---

2 Lenin *El programa agrario de la socialdemocracia en la primera revolución rusa de 19051907*.

3 Mao Tsetung *Obras Escogidas*, Tomo IV, p. 170. Publicaciones del PCP: Bandera Roja 47481976; Desarrollemos la creciente protesta popular, 1977; Contra las ilusiones constitucionales y por el Estado de la Nueva Democracia, 1978.

Es a partir de 1895 que empieza a desarrollarse la sociedad peruana contemporánea que lleva prácticamente 90 años de evolución. En tres grandes momentos podría dividirse este período: desde 1895 hasta la II Guerra Imperialista Mundial el primero; desde los años '50 hasta 1980, el segundo, y en adelante, el tercer momento.

Cómo se ha producido la evolución del régimen de posesión de la tierra a lo largo de estos tres momentos históricos en el Perú, es lo que nos proponemos estudiar aquí. Pero cómo el cambio social es el resultado de la lucha de clases y de posiciones contradictorias que actúan en el seno de la sociedad, veremos que en la agricultura peruana contemporánea se ha venido desarrollando un camino terrateniente peculiar con una fuerte oposición por un intento de plasmar un camino campesino, impulsado por luchas, movimientos y levantamientos campesinos periódicos. La peculiaridad del camino terrateniente que se ha venido desarrollando en la agricultura peruana previene del impacto de la penetración del capital burocrático en el campo; y que el intento por plasmar el camino campesino se haya dado —en los dos primeros momentos de nuestra historia contemporánea— por la lucha espontánea del campesinado pobre, que huérfano de dirección proletaria no pudo efectivizar su reivindicación más profunda y sentida, la conquista de la tierra.

PRIMER MOMENTO DE NUESTRA SOCIEDAD CONTEMPORÁNEA

Hacia fines del siglo XIX aparece la industria en el Perú, y por tanto la clase obrera: comienza a desenvolverse el capitalismo burocrático. La República de estos años es una república aristocrática (hasta 1920): en las esferas dominantes se da una lucha entre la clase terrateniente y la naciente burguesía compradora (*mercantil*, como la denomina Mariátegui) ligada al monopolio yanqui. Desde 1920 hasta los años sesenta los terratenientes son desplazados por la burguesía compradora —que se convierte en eje del proceso—, aunque en el Estado mantienen su alianza. Vemos así que el siglo comienza con un reemplazo del imperialismo inglés por el yanqui; que crea su propia burguesía intermediaria (la compradora); el Ejército se organiza y se organiza también la república aristocrática. Terratenientes y compradores van "desarrollándose" a la sombra del Estado (grandes intereses ligados al imperialismo y a la feudalidad). Entretanto, el pueblo también se mueve, lucha contra sus opresores: los campesinos, los obreros, la pequeña burguesía combaten, se organizan, e incluso hay un intenso movimiento social en la década del '20. La máxima expresión, el producto más valioso del pueblo en ese primer momento fue José Carlos Mariátegui, marxistaleninista convicto y confeso, fundador de la vieja C.G.T.P. y del Partido Comunista del Perú (PCP).

Dentro de este contexto general se viene desenvolviendo nuestra agricultura, que se encuentra fuertemente influenciada por el capital burocrático, que impulsa un camino terrateniente a través de las clases reaccionarias: el Estado, el imperialismo y la feudalidad, con una fuerte oposición por parte del campesinado en su intento de plasmar su propio camino. Veremos a continuación esa intensa lucha de clases desarrollada en el campo durante el medio siglo que dura este primer momento de nuestra historia contemporánea, teniendo en cuenta que el período central de ese momento fue la década del veinte.

Estudiar la economía agraria implica estudiar las relaciones de producción y el meollo de éstas lo constituye la propiedad o posesión de la tierra. Por tanto, ver las luchas sociales en relación con el régimen de posesión de la tierra es el centro de nuestro interés para determinar el tipo de lucha que se produce en el campo.

La década del noventa del siglo pasado marca un momento importante en la expansión y consolidación terratenientes. Los valles de la Costa —principalmente dedicados a los productos exportables (azúcar y algodón)— consolidan y expanden grandes posesiones agrarias, sometiendo a los campesinos a los más violentos y duros mecanismos de expropiación. En el valle de Chicama hasta 1910 no menos de 14 haciendas fueron adquiridas por los dos gigantes emergentes: los Larco y los Gildemeister, además de que desaparecen 5.000 campesinos parcelarios[4]. Sobre esta gran consolidación terrateniente penetra el capital extranjero en forma de máquinas y equipos que van cambiando paulatinamente los métodos tradicionales de cultivo de la tierra. El sistema de trabajo también fue evolucionando: los trabajadores chinos desde fines del siglo pasado fueron reemplazados paulatinamente por los campesinos serranos que llegaban "enganchados" a un régimen miserable de explotación semiservil.

En la Sierra, el régimen de reestructuración de la gran propiedad se produce por métodos coercitivos (es el período de la transformación de las comunidades en haciendas). Los campesinos son despojados violentamente de sus tierras; los notables del pueblo —curas, jueces, gobernadores, alcaldes y sus agentes (gamonales y gamonalillos)— someten a los indígenas a la prestación de servicios gratuitos y al cobro del "yerbaje" por el pastoreo de sus animales. En Puno, por ejemplo, entre fines del siglo XIX y comienzos del XX se genera una explosiva aparición de nuevas haciendas[5] y la consolidación y

4 Klaren, Meter 1970 *La formación de las haciendas azucareras y los orígenes del APRA* (Lima: IEP).

5 Flores Galindo, Alberto 1976 *La oligarquía arequipeña y los movimientos campesinos* (Delva editores).

expansión de otras: los Gibson, propietarios de la Sociedad Ganadera del Sur, concentran más de 200.000 hectáreas de pastos, los Irigoyen más de 100.000 hectáreas, los Romaña más de 50.000, todos dedicados a la producción de lana para la exportación. En el Sur se establece anualmente el "Reparto", una entrega obligatoria de lana a los notables. En la Sierra central, los hacendados establecen el "Rodeo" para apropiarse del ganado de los campesinos que ha "entrado" en sus haciendas o del pago por el rescate de los animales[6]. El latifundio, gamonalismo y servidumbre campea a lo largo de toda la tierra peruana; no obstante, desde comienzos de siglo han comenzado a introducirse las primeras razas de ganado ovino mejorado en la sierra central y en Puno.

El Estado, también coaligado a la gran propiedad y al imperialismo, actúa favoreciendo a los terratenientes y oprimiendo al campesinado: en 1896, Piérola establece el Estanco y el impuesto a la sal, gravamen que ha de afectar fundamentalmente a la masa campesina. En 1902 se funda la Escuela Nacional de Agricultura para impulsar la tecnología de los productos de exportación. En 1917, el Estado asociado a la Peruvian Corporation y a los terratenientes locales, establecen la Granja de Chuquibambilla para servir a los hacendados de Puno y Cusco.

La respuesta campesina frente a este camino impulsado por las clases dominantes se dejó también sentir en diferentes lugares del país. Además del bandolerismo que se desarrolla en el centro y norte del país, se dejan sentir movimientos campesinos de diferente índole.

En La Mar (Ayacucho) en 1895 se produce una sublevación indígena contra el cura y el juez de primera instancia: 100 campesinos —algunos de ellos armados— rodean desde las alturas al pueblo de San Miguel, amedrentando a las autoridades con galgas, hondas y algunos disparos de fusil. El orden se restableció con el envío de una fuerte dotación policial[7].

En llave (Puno), en 1896 doce parcialidades del distrito de Chucuito, por temor a ser despojados de sus tierras, se levantaron e intentaron tomar el pueblo de llave. Fue necesaria la intervención de un batallón del Ejército para conjurar la tormenta.

En Huanta (Ayacucho), en 1896 unos 2.000 campesinos tomaron el pueblo, ajusticiaron al subprefecto, hicieron saqueos e incendios en protesta contra el impuesto de la sal. La represión fue sangrienta, hubo flagelamientos y fusilamientos, saqueo y confiscación del ganado de los campesinos.

---

6 Informe del Prefecto de Junín, 1893.

7 Informe relativo al restablecimiento del orden en la provincia de La Mar, 1895.

En Maras (Cusco), en 1896 el pueblo se levantó en asonada contra el impuesto a la sal e hizo fugar a los cobradores de impuestos. Tuvo que ir un batallón a restablecer el orden.

En Azángaro (Puno) se tienen registradas varias masacres que se sucedieron para aplastar movimientos campesinos: la masacre de Cacallaco (1910), la masacre de Cuturi (1911), el enfrentamiento de Samán en 1913… Pero es el levantamiento de Teodomiro Gutiérrez Cuevas —Rumi Maqui— el más serio intento de levantamiento campesino de la época en la Sierra del Sur (1915). Este ex militar intentó formar un ejército de campesinos. Reunió a dos mil de ellos venidos de Apurímac, Cusco y Puno, los movilizó con la finalidad de doblegar al gamonalismo; quiso reivindicar el Tahuantinsuyo y formar una república independiente quechuaaymara. Después del ataque a la hacienda San José, en Azángaro, el movimiento terminó con una violenta represión[8]. Los hacendados se defendieron apoyados por el Estado y la contratación de mesnadas.

Flóres Galindo registra 137 movimientos campesinos producidos en el Perú entre 1900 y 1920, de los cuales 49 se llevaron a cabo en el Sur[9].

Los años '20 constituyen la década más importante del Primer Momento de la sociedad peruana contemporánea: el Estado posee una nueva Constitución y tiene como eje a la burguesía compradora, con un Parlamento formado por caciques de pueblo y terratenientes feudales. El imperialismo inglés es totalmente reemplazado por el yanqui; las riquezas naturales pasan a manos del capital monopolista, mientras los préstamos norteamericanos son más para el gasto burocrático que para la inversión productiva; se acelera el proceso de proletarización. En el campo del pueblo, se va produciendo una búsqueda de la conciencia colectiva, se dan congresos estudiantiles e indígenas, la clase obrera adquiere su mayoría de edad: José Carlos Mariátegui culmina diez años de difusión, análisis, esclarecimiento y diferenciación de la clase obrera, fundando la Confederación General de Trabajadores del Perú (CGTP) y el Partido Comunista del Perú (PCP), en la perspectiva de partido para tomar el poder.

En el campo de la agricultura se siguen desarrollando y profundizando la diferenciación de los dos caminos de evolución: el terrateniente y el campesino.

El camino terratenienteburocrático toma un gran impulso en este período. Se produce una nueva concentración y consolidación de la

8 Rengifo, Antonio (1969).

9 *Op. cit.*

gran propiedad terrateniente: en las haciendas costeñas del Norte[10] gracias al nuevo reparto en la redistribución de aguas, de acuerdo al criterio técnico proplantación del ingeniero norteamericano Sutton; en la sierra central, la empresa imperialista Cerro de Pasco Cooper Corporation —a través de su fundición de La Oroya— extermina los pastos de pueblos y de comunidades vecinas para luego hacer la más violenta expropiación[11]; en el Sur, se forma la liga de los hacendados, constituida por parlamentariosterratenientes como Celso Pastor, Enrique Martinelli y otros. Esta expansión devoradora de la hacienda crece a expensas de los pequeños propietarios y comunidades, y al amparo del Estado gobernado por Leguía (que, de representante de la República aristocrática proinglesa de su primer período, pasa a ser un buen mayordomo de la burguesía compradora proyanqui, durante el oncenio).

Sobre estas grandes propiedades latifundistas, el capital burocrático comprador y feudal hace inversiones en el sector agroexportador (caña, algodón, lana) y en el sector extractivo de la minería. Mientras el capital monopolista penetra, el Estado lo favorece promulgando la Ley de conscripción vial; ley para movilizar en forma de servidumbre colectiva el trabajo forzoso, obligatorio y gratuito de las grandes masas campesinas al servicio de los terratenientes, la gran burguesía y el imperialismo. Esta ley complementada con la Ley de vagancia permitía los más crueles abusos contra el campesinado pobre[12].

El capital que ingresa para promover los productos de agroexportación, va permitiendo que continúe en forma paulatina el reemplazo de métodos y técnicas agrícolas tradicionales por métodos burgueses —ingenieros agrónomos, uso de fertilizantes, maquinaria, etc.—; al mismo tiempo que se incorporaban las originales tierras marginales de la hacienda transformadas por los aparceros. Simultáneamente los semi-siervos de las haciendas costeñas se van paulatinamente proletarizando, sometidos a la más brutal expropiación.

Mientras tanto las haciendas serranas iniciaban un lentísimo camino de incorporación de capital en el campo y se mantenían en un cerrado sistema de explotación servil, sometiendo a los campesinos pobres a una dolorosa expropiación y servidumbre.

El movimiento campesino no tardó en hacerse sentir, en búsqueda de su propio camino: durante el oncenio de Leguía tomó las reales

---

10 Klaren, Meter, *op. cit*.

11 Reategui, Wilson y Kapsoli, Wilfredo *El campesinado peruano: 191930*.

12 Mariátegui, José Carlos *Peruanicemos el Perú*.

características de un ascenso campesino, principalmente en los departamentos del sur: Ayacucho, Apurímac, Cusco y Puno.

El Patronato de Derecho Indígena, en los siete años de vida que tuvo (1920-1927) registró que 337 comunidades denunciaron a 115 haciendas por haber realizado 88 usurpaciones de tierras, 19 usurpaciones de pastos, recurriendo a diferentes métodos violentos[13].

Veamos los movimientos campesinos más importantes de la época:

• *Tocroyocc* (Cusco-Espinar, 1921). Los indígenas entraron en rebelión contra las autoridades oficiales. Los notables perdieron el control. La consigna principal fue "¡Abajo el gamonalismo!" Se entabló un combate desigual. El jefe campesino fue tomado prisionero y asesinado: su cadáver colocado en el techo de la iglesia de Ocoruro[14]. Víctor Maita dice "En Canas y Espinar, un subprefecto lacayo de gamonales, acudió solícito asesinando a más de 200 indígenas en masa[15].

• *Marcapata* (Cusco, 1922). Se da una amplia lucha contra el gamonalismo, centrada principalmente en la hacienda Lauramarka: los campesinos se apoderaron de la hacienda en pos de conseguir la propiedad de la tierra y contra la sobreexplotación del trabajo. Se negaron a pagar hierbaje, la renta de la tierra y el trabajo personal. Desconocieron a las autoridades locales del distrito, pidieron revisión de los títulos de la hacienda, horario de trabajo de 8 horas y pago de salarios. La represión estatal en apoyo de los terratenientes arrasó con los líderes y masacró a cientos de campesinos a través de las Fuerzas Armadas. "La respuesta de los campesinos también fue violenta y los Saldívar se vieron obligados a reestructurar las relaciones vigentes hasta entonces"[16].

• *Ayaviri* (Puno, 1920). El poderoso gamonalismo de esta provincia ganadera desencadenó una masacre contra los indios pretextando que éstos estaban listos para asaltar la ciudad. Los campesinos presentaron a la Comisión Pro Indígena sus quejas por "usurpación de tierras que había llegado al máximo" por parte de los terratenientes[17]. Se comprobó que no había responsabilidad por parte de los indígenas.

---

13 Kapsoli y Reategui, *op. cit.*

14 Piel, Jean 1921 *A propósito de una sublevación rural peruana: Tocroyoc*.

15 Maita, Víctor 1921 *La tierra* (Lima).

16 Reategui, Wilson 1974 "Explotación agropecuaria y las movilizaciones campesinas en Lauramarca-Cusco", tesis (Lima: Universidad de San Marcos).

17 Roca, Erasmo 1933 *Por la clase indígena* (Lima: Pedro Barrantes).

• *Azángaro* (Puno, 1920). Gran concentración latifundista, usurpación de tierras. Los indios estaban en permanente estado de inquietud. El ataque del gamonalismo era cada vez más violento. "La sublevación de indios tiene carácter alarmante y endémico"[18]. En octubre de 1920, el gamonalismo asesinó violentamente a los campesinos de Llallahua, en Santiago de Pupuja.

• *Huancané* (Puno, 1923). Los campesinos pobres que habitan a orillas del río Ramis y del Lago Titicaca construyen sus casas como "Iglus de Champa": en época de lluvias se ve una pampa inundada de donde emergen las chozas como un bosque de hongos queriendo levantarse al cielo para salvarse de la humedad terrestre. Estos campesinos pobres estaban permanentemente sometidos al abuso y exacciones de los hacendados, las autoridades, el Estado y la iglesia.

Ezequiel Urviola Mariátegui lo llama el primer indio socialista, describe en un memorial cómo 120 indios fueron asesinados en Puno en sólo tres años. Frente a la voracidad de los terratenientes los indígenas demandan justicia. Esta no llega. Los terratenientes organizados en Liga de hacendados, con sus propias mesnadas apoyados por las fuerzas del orden, masacraron a los indios de Huancané en diciembre de 1923.

La lucha fue cruenta y desigual: los indios se defendieron ajusticiaron a algunos mistis, éstos mataron a 2.000 indios. Fue una guerra de clases motivada por la posesión de tierras en la que ganó la violencia reaccionaria.

Carlos Condorena, líder del movimiento, planteaba "la necesidad de organizar un ejército de indios para reconquistar nuestras tierras, matar a los gamonales, a las autoridades y volver a nuestra antigua vida inka"[19]. Era un verdadero movimiento milenarista.

• *La Mar* (Ayacucho, 1923). Este gran movimiento producido en Ayacucho —descrito en el prólogo— se llevó a cabo fundamentalmente contra la familia Añaños que durante decenios detentaron el poder: hacendados, autoridades y diputados. Se desarrolló una lucha cruenta y desigual entre campesinos pobres y terratenientes y gamonalillos defendidos por el Estado. La violencia reaccionaria barrió con el movimiento.

• *Cajamarca* (1920-1925). El bandolerismo social se desarrolló en la región de Chota y Santa Cruz. Eleodoro Benel fue el representante más típico. La movilización tomó formas guerrilleras que duraron

18 Frisancho, José 1932 *Visitas fiscales* (Cusco).

19 Díaz B., Florencio 1972 "Los levantamientos indígenas de Huancané", en *Revista Ideología*, Nº1.

más de cinco años. Leguía tuvo que organizar verdaderas campañas militares para aplastarlos. Los campesinos fueron arrasados, poblaciones pacíficas masacradas. Todo esto se mezcló con luchas políticas entre hacendados o de resistencia contra la dictadura de Leguía.

Este ascenso del movimiento campesino, al finalizar la década del veinte y confluyendo con un amplio movimiento de masas, permite que se vaya configurando el camino del pueblo, con la fundación del Partido Comunista del Perú, afiliado a la Tercera Internacional y ligado a la ideología más avanzada de su época: el Marxismoleninismo.

Los años treinta y cuarenta se caracterizan porque la burguesía compradora sigue inconmovible en el poder. Se da una nueva Constitución (1933) en la que ya se plantean algunos elementos corporativos[20].

El camino terrateniente sigue desarrollándose en el campo: continúa el crecimiento del sector agroexportador; los latifundios costeños dedicados a productos del mercado interior —arroz, frutales, panllevar— empiezan a transformar sus técnicas paulatinamente y a evolucionar sus sistemas de trabajo serviles y semiserviles en formas salariales. Las haciendas continúan consolidándose al amparo del Estado: en la Costa se va produciendo un brutal despojo de las tierras trabajadas por yanacones y aparceros para incorporarlas al cultivo hacendario; en la Sierra, continúa campeando la feudalidad y sólo las haciendas productoras de aguardiente, de los profundos valles interandinos —conservando sus grandes extensiones y sus siervos— van introduciendo alguna que otra técnica agrícola "moderna", como un tractor o un trapiche a motor.

En el sector del pueblo, el Camino de Mariátegui ha quedado abandonado, la dirigencia del P.C.P. sigue el camino de un podrido y persistente electorerismo. Las luchas campesinas se mueven al impulso del reformismo y revisionismo de la época, abandonando la reivindicación central del campesinado "tierra para quien la trabaja" y buscando planteamientos de reivindicaciones secundarios: la Ley del yanaconaje tarda 14 años en promulgarse (de 1933 a 1947) mientras los terratenientes costeños han logrado despojar de tierra a miles de campesinos.

SEGUNDO MOMENTO DE LA SOCIEDAD PERUANA CONTEMPORÁNEA: DEL TÉRMINO DE LA II GUERRA MUNDIAL A 1980

Las clases reaccionarias vislumbran la necesidad de hacer cambios al interior del Estado para mantener el poder. Las masas populares ven la necesidad de marchar hacia su liberación. Por tanto, en este período se seguirán desarrollando también los dos caminos: el burocrático

20 Retomemos a Mariátegui y reconstituyamos su Partido (Documento del PCP, 1975).

(de la reacción) y el democrático (del pueblo). La aplicación de estos caminos en la agricultura significarán el desarrollo del camino terrateniente y el campesino, en intensa lucha de clases.

Este segundo momento significa a nivel de clases reaccionarias la profundización del capitalismo burocrático; y a nivel del pueblo la búsqueda de Mariátegui, el retomar su camino, desarrollarlo y reconstituir su partido[21], todo a la luz del desarrollo del marxismo, es decir del marxismoleninismomaoísmo, y en la perspectiva de la guerra popular. El estudio de este período es sumamente importante, teniendo en cuenta que la década central es la del sesenta, continuada por los años setenta.

La década del cincuenta. La burguesía compradora entra en crisis, debido en particular a algunas modificaciones al interior de las clases dominantes. Se produce una mayor inversión en la minería y en una industria ligera dependiente, ambas ligadas al imperialismo; el sector agroexportador sigue creciendo y enriqueciéndose. La exportación a Estados Unidos es del orden del 36% y las importaciones del 43%.

Odría y Prado, sin dejar de representar a la burguesía compradora, también representan los intereses de una incipiente burguesía burocrática, facción que con la compradora constituyen la gran burguesía, y que ve la necesidad de acelerar el proceso de evolución de la feudalidad, haciendo penetrar más capital monopolista en el campo de la agricultura. En 1956, por primera vez se plantea oficialmente la Reforma Agraria definida, claro está, como la necesidad de seguir desarrollando el camino terrateniente. En un informe oficial se dice: "Hay que recurrir a la expropiación de las tierras acaparadas, pero mal trabajadas; es decir esencialmente las tierras de la sierra"[22]. Clara alusión a que las tierras deben estar tecnificadas, aunque acaparadas. El gamonalismo serrano busca cobijarse bajo el ala de uno u otro bando para protegerse; así los hacendados serranos, al notar escasez de productos de panllevar y un alza en el costo de vida, siguen expulsando a sus "colonos", para reemplazar esas tierras y cultivarlas directamente, o exigirles el pago de una mayor renta.

Al finalizar la década, la población peruana llega a los 10 millones de habitantes. Hay una creciente emigración; crece la proletarización y subproletarización; hay un ejército de desocupados y subocupados que pueblan barriadas, minas, campos y pueblos. El movimiento popular sigue sin dirección, a un nivel de luchas reformistas motivadas por los eslogans electoreros (1956) y difundidas por el aprismo y el revisionismo.

---

21 Retomemos a Mariátegui y reconstituyamos su Partido (Documento del PCP, 1975).

22 Proyecto de ley de Reforma Agraria del régimen de Manuel Prado, Lima, 1960.

Décadas del sesenta y setenta. Se va a producir una intensa lucha de clases, la reacción y el pueblo pugnan por plasmar sus respectivos caminos. El movimiento popular en el Perú está íntimamente ligado al problema campesino y éste está preñado de violencia. En esta década, la efervescencia campesina acumulada y desarrollada en los años anteriores se va a desbordar y producir un ascenso, el segundo del siglo.

La concentración terrateniente y la profundización del capitalismo burocrático acentúan en forma violenta la expulsión, expropiación y explotación de los campesinos pobres. Esta situación trae como consecuencia una gran movilización campesina, que se acentúa entre 196364, movilización que rompe los diques de contención establecidos en el campo. Gigantescas masas —se calcula que se movilizaron entre 500 y 600.000 campesinos— iniciaron masivas invasiones de tierras que les fueron arrebatadas en los últimos siglos. Estas luchas se van a producir en el Sur (Cusco y Ayacucho), en el Centro (Junín y Pasco) y en el Norte (Cajamarca y Ancash). Veamos algunas de ellas.

• Comunidad de Rancas (Pasco). Esta comunidad colinda con la hacienda Paria (propiedad de la Cerro de Pasco Cooper Corporation) que le había usurpado tierras. La hacienda cerca los pastos y cuida su ganado mejorado. Hasta los años sesenta se sucede un litigio legal. En octubre de 1961, los comuneros de Rancas rompen los cercos, invaden los pastos, construyen 50 chozas, se posesionan de las tierras e introducen su ganado. En diciembre se ordena el desalojo utilizando la policía; el saldo: 3 comuneros muertos, 40 campesinos heridos, 8 de los 140 guardias civiles que intervinieron quedaron lesionados. Fue una batalla campal desigual.

• Comunidad de Quiulacocha. También colindante de la hacienda Paria y también usurpadas sus tierras por la misma. La hacienda entrega a la comunidad 2.000 ha de pastos en arriendo a condición de que paguen "hierbaje" y presten servicios en forma obligatoria, por un jornal equivalente al 25% del legal. Si no trabajaban en estas condiciones se les arrebataba su ganado hasta que cumplan las obligaciones (esto ocurría desde la década del cuarenta). En los años sesenta, los comuneros suspenden sus obligaciones. La hacienda ordena el desalojo violento de las tierras arrendadas. Los comuneros plantean: "de no escuchársenos en esta oportunidad, como peruanos tendremos que hacer respetar nuestros derechos a la vida por medio de la violencia que estamos resueltos a evitar, mientras tanto se haga escuchar la dirección de asuntos indígenas."[23] En 1963, los comuneros hacen la invasión violenta. Vino después el desalojo violento.

---

23 Kapsoli, Wilfredo 1975 *Los movimientos campesinos en Cerro de Pasco: 1880-1963* (Huancayo: IEA).

• Comunidad de Paúcar. Colindante de la hacienda Antacallanca que, luego de usurpar 38 canchas de tierras comunales, las puso a la venta. Setiembre de 1962: los paucarinos invadieron los pastos en conflicto y se posesionaron pacíficamente de las tierras.

• Comunidad de Curi. Colindante de la misma hacienda. Trescientos comuneros, luego de desplazar a los empleados, siembran la tierra y sacan el ganado de la hacienda Antacallanca. El hacendado con sus peones destruyó una cosecha de papas. Los comuneros en posesión de las tierras pasaron a sostener un juicio contencioso con la hacienda.

Todo este vendaval de invasiones que se producen en el Centro del país en 1961-63 fue reprimido violentamente. El Ejército tomó el control políticomilitar; se suspendieron las garantías; se procedió al desalojo y se nombró una comisión del IRAC (Instituto de Reforma Agraria y Colonización) para que haga un estudio sobre las comunidades del centro.

• Hacienda Pomacocha (Cangallo-Ayacucho). Viejo latifundio feudal (ver cap. III), de propiedad de las monjas del convento de Santa Clara de Ayacucho, tenía 1.162 familias de siervos sobre 6.200 ha. El Convento alquilaba la tierra a un arrendatarioterrateniente; los campesinos pagaban a éste una renta en dinero, en trabajo, con el trabajo de sus animales y con el "hierbaje" de los mismos. En 1948 solicitaron la expropiación de la tierra. No pasó nada. En el año 1956 se revisa el expediente y se considera la expropiación; los mayordomos de las monjas siguen cobrando la renta territorial hasta 1960. En julio de 1960, un grupo de sacerdotes y seminaristas, con autorización del obispo de Ayacucho, toman posesión de las mejores tierras de la hacienda. El 12 de octubre de 1960, toda la comunidad tomó posesión de toda la hacienda y expulsó a los curas y sus pupilos. En 1961, los campesinos advierten al convento que se lleven su ganado y sus cosechas, y que ellos no estaban dispuestos a seguir prestando servicios, ni a pagar la tierra. Los dirigentes fueron enjuiciados, pero los campesinos transformando la hacienda en comunidad se quedaron en posesión.

El Ministerio de Trabajo terminó expropiando la hacienda y pagando a las monjas en efectivo (el convento, con el dinero recibido, abrió una calle lateral al Convento de Santa Clara en Ayacucho —la calle Nazareno— y luego construyó una manzana de departamentos de alquiler: hoy tiene una renta urbana fácil de cobrar y sin problemas de invasión). El ministerio pretendió vender la tierra a los campesinos, pero éstos ya no estaban dispuestos a comprarla. Los dirigentes fueron apresados y los campesinos constantemente hostigados. Pero finalmente se quedaron en la tierra.

• Hacienda Ccaccamarca (Ayacucho, 1961). Este latifundio feudal pertenecía a una aristocrática familia ayacuchana. Las 400 familias de colonossiervos que tenía, siguiendo el ejemplo de Pomacocha, tomaron posesión de toda la tierra, expulsaron a los propietarios y se repartieron tierras, conservando una porción como "fondo común". Después se organizaron como comunidad y pasaron a ser anexos del distrito de Ocros.

• Comunidad de Chinchin (Cajamarca). Un diputado nacional, aprovechando su investidura, vende una parte de las tierras de esta comunidad a un alemán, éste a su vez las revendió a un conocido terrateniente cajamarquino. La comunidad mostrando sus títulos hizo sus reclamos legales. El gamonal atacó a la comunidad —con armas de fuego y dinamita— mediante mesnadas contratadas. A la violencia terrateniente, la comunidad respondió con la suya mediante hondas, palos y piedras. El resultado: 5 campesinos muertos y varios presos y heridos.

• Hacienda Chala (Bambamarca-Cajamarca). Hacienda feudal que tenía colonos y peones. Hacia fines de los cincuenta, el hacendado quiere desalojar a los "colonos" para aumentar sus tierras de pastos e intensificar su desarrollo semifeudal: introduce algunas técnicas agrícolas más modernas, construye una carretera. Con la ayuda del Estado y a través del Banco de Fomento Agropecuario compró un tractor y otras herramientas. Los campesinos protestan por el abuso y prepotencia del desalojo. El hacendado destruye chozas y parcelas y logra expulsar a los campesinoscolonos para incorporar más tierra a sus pastizales. En los años 196263 hombres, mujeres y niños organizan en masa una red clandestina y vuelven a retomar sus tierras quedándose en posesión de ellas.

• Hacienda Huanchayllo. Comunidad Shumpilán (Ancash, 1964). Un viejo conflicto de tierras entre ambas desembocó en hechos violentos. Colonos de la hacienda más comuneros de Shumpillán, juntos, se posesionan de tierras de la hacienda: expulsan a los propietarios y eliminan las relaciones de servidumbre y pongaje. Este viejo conflicto de 60 años, toma su forma más violenta y más alta de lucha en noviembre de 1963[24]. Los comuneros y colonos al toque de banda, portando cartelones y banderas, construyen sus chozas en las tierras invadidas. Los hacendados llaman a la fuerza pública. Los comuneros (400 varones y 50 mujeres) provistos de palos, piedras, hondas y machetes, se en-

24 Expediente de la hacienda Huanchayllo.

frentan a la guardia civil que llega con bombas lacrimógenas y balas. Batalla campal, varios campesinos muertos, chozas incendiadas, líderes encarcelados y torturados. El "orden" ha quedado restablecido.

• La Convención. En la provincia selvática de la Convención, en el Cusco, hasta los años sesenta, los terratenientes feudales tenían enormes posesiones de tierras que cultivaban con el trabajo de los "arre dires" —campesinos que recibían un pedazo de tierra (variable entre 3 y 20 ha)— a cambio de trabajo gratuito y obligatorio (en promedio de 10-12 días al mes) en las tierras del señor. Como los campesinos no podían trabajar toda la tierra que recibían, ni tampoco cumplir íntegramente con su obligación de la renta feudal en trabajo; enganchaban a otros —los "allegados"— que recibían un pedacito de tierra (de 0,5 a 1,0 ha) de parte del "arrendire" a cambio también de trabajo.

A partir de los años sesenta la Federación de Campesinos del Cusco, con su filial la Federación Provincial de La Convención, se dedica a una labor netamente sindical: organiza sindicatos de "arrendires" en todas las haciendas orientando su lucha a la eliminación del trabajo gratuito y obligatorio y propugnando que los campesinos se queden en posesión de la tierra que cultivan.

Hugo Blanco, líder sindicalista trotskista que entró como "arrendire" en Chaupimayo (latifundo de los Romainville) organiza a los campesinos en sindicatos no sólo para eliminar el trabajo gratuito y buscar la posesión de la tierra, sino también para hacer escuelas, postas médicas y cooperativas. Esta Federación de La Convención logra organizar muchos sindicatos en el valle.

El IRAC (Instituto de Reforma Agraria y Colonización), en acción conjunta con los hacendados, pugnan por controlar la acción de los sindicatos. Se suceden invasiones de tierras y desalojos violentos por parte del Estado, que defiende a los terratenientes. Hugo Blanco ha sido ya detenido. El gobierno de la Junta Militar de Pérez Godoy aprueba una "Ley de bases de Reforma Agraria" para regular la posesión de la tierra que de facto se ha producido mediante las invasiones. En diciembre de 1963 se produce un gran paro regional en el Valle de La Convención convocado por la Federación de Campesinos. Se producen detenciones y desalojos violentos, se está iniciando de modo sangriento el primer gobierno de Belaúnde.

• Pampa de Anta. La Federación de Campesinos del Cusco apoya las invasiones con el nombre de "recuperación de tierras".

En enero de 1964, los campesinos invaden las pampas de Huarocondo y Zurite, del hacendado Julio Silva. La Guardia Civil y las tropas de asalto los desalojan violentamente. "Volveremos a invadir

aunque sea necesario morir"[25] dicen los campesinos. En febrero, los campesinos bloquean la carretera y vuelven a invadir. Se produce un enfrentamiento entre éstos y la policía; hay varios heridos y una niña muerta en Huarocondo: más de 1.000 lugareños con palos y piedras se enfrentan a las balas y bombas de la policía. Al hacendado Silva le arrojan estiércol a la cara y al representante de Panamericana Televisión que iba en la camioneta del hacendado le arrojan piedras.

La operación contra los campesinos fue dirigida por el Mayor Horacio Patiño, quien año y medio más tarde murió en la emboscada que la guerrilla del MIR le tendió en Yahuarina.

Valle del Alto Vilcanota

Urcos. En diciembre de 1963, se produce una invasión de la hacienda Niñabambalos. Campesinos, portando banderas y pancartas, toman posesión de la tierra. El hacendado Manuel Luna Oblitas disparó personalmente con su metralleta contra las masas y mató a siete campesinos.

Sicuani. En enero de 1964 se va a producir una gran invasión de tierras en la que participan hombres, mujeres y niños en forma ordenada (en Onocora fueron 4.000 campesinos). Varios fundos fueron invadidos violentamente por el campesinado que reivindicaba su posesión de la tierra.

En el lugar denominado Soltera, cercano a Sicuani, la policía en acción conjunta con los hacendados armados dispararon sobre las masas asesinando a 17 campesinos.

En San Pablo, al norte de Sicuani, en febrero de 1964 fue invadida la hacienda de los Aragón. La policía entra a desalojar y se produce una batalla campal donde mueren 12 campesinos y 14 quedan heridos. En la parte contraria hay un capitán, un sargento, dos cabos y dos G.C. heridos.

En febrero de 1964, se produce una gran redada en el Cusco: dirigentes políticos y sindicales fueron encarcelados, responsabilizándolos de la agitación regional. Cusco entra bajo control militar. Era *premier* de la república Oscar Trelles, que 20 años más tarde es Presidente de la Comisión de Defensa Nacional del Senado; era Prefecto del Cusco Dagoberto Láynez, que 20 años más tarde es Presidente de la Cámara de Diputados; ambos del primer y segundo gobierno de Beláunde, respectivamente.

La Federación Campesina del Cusco —que está bajo la influencia del FIR-MIR-PCP, es decir del trotskismo, foquismo y revisionismo de la dirigencia— nunca estuvo unida bajo principios sólidos del proletariado; las tres tendencias coinciden en apoyar al campesinado que

25 Neyra, Hugo 1964 *Cuzco: Tierra y muerte, problemas de hoy*, Lima.

estaba invadiendo tierras. "No tenemos tiempo de discutir, las masas no nos dejan"[26] dicen los dirigentes. En otras palabras, no saben cómo conducir la Revolución Democrática, cuyo impulso central lo tienen los campesinos, quienes están dispuestos a "recuperar la tierra de sus ancestros"; pero los dirigentes no saben cómo conquistarla y menos defenderla, todo lo van a hacer a través de acción sindical.

Tani Valer (militante del grupo de Hugo Blanco) dice "Queremos la restitución de las tierras usurpadas, no hacer guerrillas". Lo que demuestra que Blanco nunca fue guerrillero, "No hay colaboración si no hay amnistía general", dicen. Es decir, buscan la colaboración y la conciliación con la reacción: amnistía y alistamiento. En cambio, los campesinos están dispuestos aun a tomar las armas para conquistar la tierra. Los dirigentes políticos fueron retaguardias, no vanguardia de las masas.

Así termina este segundo ascenso campesino. Una segunda frustración del campesinado pobre por plasmar su camino. Le faltó dirección proletaria, única forma en que se puede materializar el camino campesino en los tiempos actuales.

Pero el pueblo seguirá expresándose: la facción revolucionaria del Partido Comunista del Perú rompe con el revisionismo y tomando el maoísmo como desarrollo del marxismoleninismo, se proponer retomar y desarrollar a Mariátegui y reconstituir su partido en la perspectiva de la toma del poder por vía revolucionaria.

En 1965 se produce el inicio de un movimiento guerrillero foquista (el del MIR), desfasado del movimiento de masas y desprovisto de ideología obrera; pero que tiene el mérito de romper el conjuro pacifista de apristas y revisionistas y el valor de tomar las armas para levantarse en rebelión.

En medio de esta intensa lucha de clases la reacción va desarrollando su camino. Se van a suceder los gobiernos de Pérez Godoy, Belaúnde y Velasco en la perspectiva de aplastar el movimiento de masas, evolucionar la feudalidad y acelerar la penetración del capital burocrático; sin embargo, cada uno tiene sus características de acuerdo a las circunstancias históricas en que se dan.

Para impulsar el camino terrateniente se van a suceder tres leyes agrarias que son cada una el desarrollo de las otras (la Ley de bases de Pérez Godoy, la 15.037 de Belaúnde y la 17.716 de Velasco). Primero van aplastando los movimientos campesinos, con el Ejército y la policía y después van implementando sus leyes. La Ley de bases de Pérez Godoy se circunscribió específicamente al Cusco y la región central para contener la gran movilización campesina que se venía

26 Neyra, Hugo, *op. cit*.

desarrollando desde 1961. La segunda ley, 15.037, fue promulgada por Belaúnde en 1964. Esta ley prácticamente no cambió en nada las relaciones sociales en el campo, incluso la evolución de la feudalidad marchó a paso lento, Malpica dice "Apenas tocó el latifundio costeño y serrano, limitándose a expropiar las tierras marginales pertenecientes a medianos propietarios y a comprar, casi al contado, grandes propiedades de personas con buenas conexiones con el régimen"[27]. Esta ley no busca la entrega de la tierra a los campesinos sino que procura que los latifundios feudales avancen en su "modernización", es decir continúa el camino terrateniente.

Veamos, por ejemplo, que en 1968 en Ayacucho de las 1.638 propiedades que tienen relaciones de producción feudales o semifeudales sólo tres predios han sido afectados: dos de ellos de la Beneficencia Pública y uno del Colegio Nacional de Huanta. Sin embargo, la ley ha servido para que algunos terratenientes vendan sus propiedades y se tornen rentistas urbanos y otros desalojan violentamente a los campesinos para cambiar la modalidad de renta o cultivar directamente la tierra.

En 1968, la reacción es plenamente consciente de la crisis de la democracia burguesa, de la lentitud con que se evolucionaba en el campo. Por tanto, de no poder contener una nueva embestida del movimiento popular. Percibe que el Estado no podría seguir manteniéndose como estaba: necesitaba un cambio para sostener el viejo orden. Una facción de la gran burguesía —la burguesía burocrática—, que desde hacía 15 años se venía gestando al amparo del Estado, es aún débil como clase y no tiene un partido que la represente; es por eso que las Fuerzas Armadas toman ese rol y dan un golpe para ejercer un control directo sobre el gobierno. ¿Qué es lo que buscan? Reordenar un Estado corporativo y profundizar la penetración del capital burocrático, en su intento de impedir que el camino del pueblo se siga desarrollando. Este régimen de Velasco-Morales plantea metas para cambiar el proceso productivo agrario e industrial evolucionando la feudalidad y acelerando la penetración del capital burocrático; para ello se propone utilizar el aparato estatal como motor impulsor de la economía.

Para corporativizar la sociedad, el Estado se arroga la capacidad plena de acción directriz —organizando formas asociativas intermedias: cooperativas, asociaciones, comunidades laborales, comunidad industrial, etc.—, para encubrir su carácter de clase y pretender anular la lucha de clases.

Lo que aquí nos interesa plantear es cómo el camino terrateniente se aplica en el campo (escenario principal de la lucha social en nues-

27 Malpica S. S., Carlos *Guerra a muerte al latifundio*.

tro país). En 1969, el gobierno militar aprobó el D.L. 17.716 o Ley Agraria. Mediante esta ley —lejos de entregar tierra a los campesinos— se organizan formas asociativas intermediarias entre el Estado, y los individuos. En estas empresas asociativas (SAIS-CAPS, empresas comunales, grupos campesinos, etc.) se considera "socios" de las mismas por igual al gerente de la empresa como al peón de las mismas, pretendiendo con esta corporación anular la lucha de clases. Estas empresas pasan a ser controladas, asesoradas y fiscalizadas por el Estado; quien, de esta manera, se asegura el pago de la tierra, el crédito agrícola y su recuperación y también el cobro de los impuestos respectivos. Le es más fácil y conveniente al Estado operar sobre grandes grupos humanos asociados, que sobre individuos dispersos y aislados.

Si analizamos los datos de la Ley Agraria aplicada en 10 años (196979) comprobamos que la gran propiedad terrateniente, hoy día, está en manos de las empresas asociativas; sólo en casos excepcionales se vendió la tierra a los campesinos individuales o se las entregó a las comunidades tradicionales. La hacienda de propiedad privada individual ha pasado a ser una gran propiedad terrateniente privada asociativa. Los campesinos en ningún momento han recibido tierra y con el cuento de "socios" siguen siendo explotados, esta vez ya no sólo por los terratenientes individuales, sino por el capital burocrático: la gran burguesía, el imperialismo y los terratenientes.

Tal sistema permitió cobrar la deuda agraria (gran parte de los terratenientes costeños ha cobrado íntegramente la deuda invirtiéndola en sectores rentistas, especulativos y parasitarios de la actividad urbana: transportes, comercio, urbanización, finanzas, etc.); también permite acelerar la penetración del capital monopolista imperialista en el campo (compra de máquinas, herramientas, insumos agrícolas, etc.) a través del Banco Agrario, que actúa como fideicomisario del Imperialismo (AID-BID-BIRF, etc.) y el Estado; y permite, finalmente, comprar la producción agrícola global por el Estado a través de ENCI, ECASA, EPSA, EPCHAP, etc. Los campesinos "socios", o siguen siendo obreros y peones o aceleran su proceso del paso de siervos a semisiervos, o de semisiervos a peones. ¿Quiénes han sido los beneficiarios de esta ley agraria? Los grandes socios de este capitalismo burocrático: los terratenientes, el Imperialismo y las dos facciones de la gran burguesía: la compradora y la burocrática. El Estado se beneficia con los impuestos, pues todas las empresas asociativas están obligadas a pagarlos (si los campesinos individualmente hubieran recibido la tierra no hubieran pagado impuestos); se beneficia también con la comercialización monopólica de los insumos que van al campo y de los productos provenientes del campo; se beneficia, asimismo, obligando a las empresas a que construyan su propia infraestructura y paguen su asesoramiento

tecnológico y de administración (ahorrándose, de ese modo, inversiones en el campo; pues todo lo deben financiar los campesinos mismos con su trabajo). El imperialismo y la gran burguesía se benefician con el crédito y los intereses del crédito, con la venta de insumos y maquinaria en un mercado monopólico y con la compra de productos provenientes del campo, en un mercado competitivo. Los campesinossocios (desde el gerente hasta el peón) deben repartirse proporcionalmente el remanente neto, después del pago de los factores de la producción. Pero, como no queda ningún remanente neto (pues con este sistema de explotación sólo alcanza para pagar a los grandes socios) los gerentes, administradores, capataces y campesinos ricos que copan los Consejos de Administración y Vigilancia roban, reciben coimas, hacen ventas clandestinas y se convierten en cómplices de la explotación capitalista burocrática. Los campesinos no reciben ninguna utilidad. Es más, ni siquiera reciben sus salarios completos, con el pretexto de que se está capitalizando la empresa, que algún día será para ellos y que "el patrón nunca más comerá de su pobreza".

Así Velasco representa la continuación y profundización del régimen de Belaúnde de 1963. En su plan 7175 pone al Estado como eje de la economía. Pero en el año 1974 empieza la crisis que impide que se cumpla el Plan, por lo cual Morales Bermúdez da un golpe interno para hacer un reajuste general corporativo y poder persistir en las metas que se había fijado en el '68. Morales apunta a una nueva Constitución, en la cual se plasmen las formas de propiedad que se habían introducido; apunta, también, a reajustar la economía y a traspasar el gobierno a los civiles.

Así este camino terrateniente lo único que podía hacer es evolucionar la feudalidad. No la ha destruido, ni la podrá destruir. Tampoco ha podido desarrollar la industria: no se puede desarrollar la industria nacional bajo la dependencia de uno u otro Imperialismo.

Esta forma evolutiva terrateniente ha traído una crisis más profunda al campo y una mayor pauperización del campesinado[28], pero también ha hecho madurar y ha preparado las condiciones para la culminación de la Revolución Democrática, de la Revolución de Nueva Democracia, que tiene que resolver los dos grandes problemas que la vieja república no pudo hacer: el problema de la tierra y el problema de la nación.

En los años setenta las masas continúan buscando su camino. Entre julio y septiembre de 1974, la provincia de Andahuaylas es escenario de un intenso movimiento campesino: medio centenar de comunidades campesinas se lanzan sobre 50 haciendas, en pos de la tierra. Sin embargo, sus dirigentes orientados por el revolucionarismo

28 *Voz Popular*, Nº 5, PCP.

de Vanguardia Revolucionaria, bajo la consigna de "tomas de tierras", frenan y desaguan el movimiento de masas. Luego que los campesinos "toman la tierra" y están dispuestos a defenderla con su propia vida, los dirigentes firman con el gobierno militar el Acta de "Toxama", por el cual aceptan que se aplique la Ley 17.716 en todas las haciendas invadidas. En resumidas cuentas, el campesinado que buscaba desarrollar su propio camino fue llevado a implementar el camino terrateniente impulsado por la ley agraria de Velasco.

Posteriormente y en muchos otros lugares, bajo la influencia de la CCP y la misma tendencia, o bien se buscaba esta singular y pacífica "toma de tierras" que a nada lleva pues se tenía experiencia de la década anterior que siempre es respondida por violentos desalojos, o bien defender la gran propiedad terrateniente asociativa —de las CAPS, SAIS, etc.— yendo contra los intentos de distribución confiscatoria de la tierra que buscan las masas campesinas. Así termina el segundo momento de la sociedad peruana contemporánea en el campo: agitación y movimiento desembalsado por el oportunismo.

El camino del pueblo, el democrático, en los 15 años comprendidos entre 1964 y 1979, por necesidad, casualidad y temporalidad históricas hizo surgir al jefe indiscutible de la revolución, al presidente Gonzalo, mentor y conductor de la Facción Roja del PCP que —en dura lucha contra el revisionismo y el derechismo— logró la reconstitución del Partido de la clase obrera, partido revolucionario de nuevo tipo con ideología revolucionaria y dispuesto a tomar el poder por vía revolucionaria.

TERCER MOMENTO DE LA SOCIEDAD PERUANA CONTEMPORÁNEA: DE 1980 EN ADELANTE

Este momento se caracteriza por la crisis general del capitalismo burocrático, su destrucción y hundimiento a través de la lucha armada, y la plasmación del Camino del Pueblo, del camino revolucionario: construir una República de Nueva Democracia, en tránsito hacia el socialismo, teniendo como meta el comunismo[29].

Las clases reaccionarias, la gran burguesía (con sus dos facciones: la burocrática y la compradora); los terratenientes (de viejo y de nuevo tipo: hacendados y empresas asociativas); y el Imperialismo, pretenderán seguir introduciendo más y más capital burocrático y seguir corporativizando la sociedad peruana. Pero la crisis del sistema se generalizará, generando la respuesta de las masas armadas.

Las masas campesinas principalmente desarrollarán su camino a través de la lucha armada dirigida por el Partido Comunista, se organizarán, se desbordarán y finalmente entrarán en ascenso y será el

29 Desarrollemos la Guerra de guerrillas, 1982, PCP.

ascenso campesino el máximo indicador, esta vez ya no sufrirán una tercera frustración: marcharán masas y partido compaginados con la Historia. Para un país semicolonial y semifeudal como el nuestro, se plantea: "Dentro de poco centenares de millones de campesinos en las provincias del centro, sur y norte de China se levantarán como una tempestad, un huracán, una fuerza tan impetuosa y violenta que nada, por poderoso que sea, podrá contener. Romperán todas las trabas y se lanzarán por el camino de la liberación. Sepultarán a todos los imperialistas, caudillos militares, funcionarios corruptos, déspotas locales y shensi malvados. Todos los partidos y camaradas revolucionarios serán sometidos a prueba ante los campesinos y tendrán que decidir de qué lado colocarse. Hay tres alternativas: ¿Ponerse al frente de ellos y dirigirlos? ¿Quedarse a su zaga gesticulando y criticando? ¿Salirles al paso y combatirlos? Cada chino es libre de optar entre estas tres alternativas, pero los acontecimientos le obligarán a elegir rápidamente[30].

A partir de la década del ochenta, los dos caminos se enfrentan ya con armas en la mano; uno, por conservar el viejo orden, desata una guerra contrarrevolucionaria; el otro, dirigido por el Partido Comunista del Perú, con su ideología proletaria —el marxismoleninismomaoísmo, pensamiento guía— desarrolla una guerra campesina victoriosa, una guerra revolucionaria, una guerra popular por construir una nueva sociedad, un nuevo Estado, una nueva república, con una nueva política, una nueva economía y una nueva cultura.

En la plasmación de la nueva república se materializa en el campo el camino campesino, como parte de la economía de nueva democracia: confiscando y distribuyendo la tierra de los terratenientes entre los campesinos sin tierra o con poca tierra haciendo realidad la consigna de "tierra para el que la trabaja". En esta etapa la agricultura aún no es socialista; "no obstante, contendrán elementos de socialismo las diversas formas de economía cooperativa que se desarrollen"[31].

Este tercer momento de la sociedad peruana es el que hoy se viene desarrollando victoriosamente tras cinco años de lucha armada en el Perú[32].

---

30 Mao Tsetung *Obras escogidas*, tomo I.

31 Mao Tsetung *Obras escogidas*, tomo II.

32 ¡No Votar, sino generalizar la guerra de guerrillas para conquistar el poder para el pueblo! 1985, PCP.

Alberto Flores Galindo

CAPÍTULO VII

"EL PERÚ HIRVIENTE DE ESTOS DÍAS..."

Nuevamente los movimientos campesinos se apropian del escenario andino durante la década que se inicia en 1960. En apariencia las luchas cambian de contenido: esta vez se trataría de la tierra y la abolición de cargas serviles y no de la vuelta al Tahuantinsuyo. Pero tras esas reivindicaciones inmediatas, subyace en realidad un problema más antiguo y profundo: la cuestión del poder en el campo. Este problema, a la vez que se formula en la lucha de clases, aparece también en la escritura, en los relatos y ensayos de José María Arguedas.

Antonio Cisneros, "Y veo (como todos)
el paso de la nave de los muertos."

ARGUEDAS

En el año 1935 José María Arguedas publicó su primer libro: una recopilación de tres cuentos titulada *Agua*. Inició de esta manera una obra literaria que iría ampliando en lo sucesivo su ámbito espacial: del pueblo y la comunidad a la capital de provincia, al departamento, para terminar en el esfuerzo —hasta ese momento no intentado por ningún otro escritor— de trazar una imagen de todo el país: ciudad y campo, burgueses y campesinos, indios y mistis: todos los espacios y todos los personajes… Antonio Cornejo Polar cree advertir en este itinerario una especie de reflejo de la evolución económica nacional: la ruptura de la fragmentación, la penetración del capitalismo, la edificación paulatina de un mercado interno.[1] En 1935 era difícil tener desde el

* Flores Galindo, Alberto 1987 "El Perú hirviente de estos días" en *Buscando un inca: identidad y utopía en los Andes* (Lima, Instituto de Apoyo Agrario).

1 Cornejo, Antonio, *Los universos narrativos de José María Arguedas*, Buenos Aires, Losada, 1973.

interior de los Andes una imagen del Perú: los campesinos, como lo ha recordado el propio Arguedas, no se reconocían en los símbolos nacionales; ignoraban el significado de la bandera o del himno. Pero esta situación cambió como consecuencia inevitable de los flujos mercantiles, que unieron unos pueblos con otros, la expansión de la red vial, la urbanización y finalmente las migraciones: se rompió el inmovilismo estructural de la población andina. Desde el siglo XVI la tendencia demográfica había conducido a encerrar a esta población en la sierra; en el siglo XX, el Perú recupera el volumen de habitantes que había tenido en los tiempos prehispánicos, lo sobrepasa y los hombres andinos, de las punas y valles quechuas, descienden a las ciudades de la costa. Forman ciudades donde antes sólo había pequeñas caletas de pescadores, como ocurre en Chimbote. Son estos cambios los que impondrían su ritmo a la obra de Arguedas: los que hicieron posible pensar e imaginar al Perú como totalidad.

Los críticos han argumentado con insistencia que esta obra representa un intento logrado de observar desde el interior al mundo andino. El propio Arguedas sostuvo que decidió emprender la aventura literaria exasperado por la imagen falsa y superficial que algunos escritores proponían del indio. Quería mostrarlo como realmente era, para lo cual resultaba imprescindible crear un nuevo lenguaje. Recientemente otro lector de Arguedas, Martín Lienhard, sostiene que en realidad el propósito de éste fue todavía más ambicioso: antes que un intérprete de la cultura popular andina, es una expresión subversiva de ese mundo.[2] Paradójicamente, José María Arguedas, en sus momentos de más hondo pesimismo, se imaginaba como el trovador de un mundo en ocaso. Lienhard cree que era lo contrario: lo andino penetraba en una forma occidental, el cuento o la novela, transformaba un lenguaje anquilosado y terminaba fundando una obra radicalmente original, mezcla de ficción, testimonio personal y ensayo, condensada magistralmente en *El zorro de arriba y el zorro de abajo* (1969). Un nuevo discurso.

En las aproximaciones a la obra arguediana, una limitación advertida por Ruggiero Romano ha sido escindir la ficción del resto. A veces se ignora que Arguedas fue también antropólogo, un hombre que dedicó muchos artículos y ensayos al folklore y el arte popular, un apasionado de la etnología, al que debemos la revaloración de los retablos ayacuchanos, el descubrimiento del ciclo mítico de Inkarri y só-

2 Lienhard, Martín. *Cultura popular andina y forma novelesca*, Lima, Tarea, 1981. Ver la reseña de este libro hecha por William Rowe en *Hueso Húmero*, Nº 19, oct.-dic., 1984, pp. 149 y ss. Rowe es a su vez autor de *Mito e ideología en la obra de José María Arguedas*, Lima, Instituto Nacional de Cultura, 1979.

lidos estudios sobre las comunidades campesinas.[3] Se fue estableciendo una suerte de contrapunto entre sus investigaciones amparadas en el instrumental de las ciencias sociales y su obra de ficción. A veces se superponen, como en su última novela. De hecho, Arguedas fue a Chimbote interesado por las migraciones andinas, descubrió sobre el terreno inesperados materiales sobre la cultura de esos habitantes y fue concibiendo la posibilidad de una novela. Todo entremezclado, en una especie de ebullición quemante, como refiere en una carta que en febrero de 1967 dirige a John Murra (ver Anexo). En esa misma carta podemos advertir que su obra fue escrita en medio de fuertes tensiones y conflictos, que a veces lo desbordan y se expresan en testimonios autobiográficos. Su propia experiencia, las relaciones con su padre, la difícil vinculación con su madrastra, los viajes por la sierra, los años de estudiante, posteriormente la búsqueda de un derrotero político y la cárcel, aparecen en una y otra ocasión a lo largo de sus relatos.

Es difícil separar al Arguedas etnólogo del Arguedas novelista, y a ambos del personaje real. Tres vertientes: la ficción, la interpretación social y la autobiografía que se entretejen desde *Agua* se alimentan mutuamente, a veces parecen contraponerse para al final fusionarse por completo en lo que constituirá el producto más original de nuestra actual literatura. Si todo esto es válido no sería inútil preguntar por la imagen del Perú que aparece en los relatos de Arguedas. ¿Cómo era ese país terrible que pretendía retratar en 1935? Desde luego, sus relatos no nos servirán para aproximarnos necesariamente al país real, sino al país vivido y sentido desde una biografía. La realidad social vista desde el mundo interior, desde un alma particularmente sensible que quiere trazar un mapa, definir un territorio para encontrar una ubicación allí. ¿Cómo es ese territorio?[4]

En sus primeros relatos, desde "Warma Kuyay" (1933) hasta el cuento "Orovilca" (1954), el ámbito rural que Arguedas presenta está dividido en dos grupos contrapuestos que han emprendido una lucha silenciosa desde siglos: de un lado, los mistis, y del otro, los indios. Los mistis son los señores, a veces blancos, a veces mestizos; son los que mandan, aquellos que tienen poder, propietarios de haciendas o autoridades políticas que necesitan del trabajo de los indios "para poder vivir" (p. 129). Misti es para algunos indios sinónimo de "res-

3 En número de páginas, estos textos ocuparían un volumen equiparable a los cinco tomos de su obra literaria completa. Ver la bibliografía preparada por Mildred Merino en la *Revista Peruana de Cultura*.

4 Las referencias que vienen a continuación en el texto (indicando entre paréntesis el número de la página) se remiten a Arguedas, José María. *Obras Completas*, Lima, Editorial Horizonte, 1983, tomo I.

peto" (p. 61) pero en general son personajes atiborrados de rasgos negativos: "molestosos" (p. 60), "malos" (p. 9), corroídos por la envidia y la traición (p. 129). Contrastan con los indios, que viven en sus comunidades, empeñados en su trabajo cotidiano: "son buenos" (p. 95), pero quizá por esto mismo la mayoría acepta el dominio de los mistis, viven resignados sufriendo en silencio, parecen cobardes, incapaces de mirar a la cara de los mistis, temerosos ante el látigo. Ocurre así con los indios de hacienda pero no siempre con aquellos que viven separados de los mistis, como los indios de Utej o los tinkis. Los mistis los controlan enfrentándolos con las otras comunidades: con esos pueblos cautivos por las haciendas, de donde proceden los ak'olas y lukanas.

Entre mistis e indios no hay comunicación. Unos hablan en español y otros en quechua. Tienen costumbres diferentes: se desprecian entre sí. La única mediación que existe es la violencia que ejerce irrestrictamente el misti: violencia privada y cotidiana que cuenta con el respaldo de la policía y las autoridades (p. 129). Mandar es sinónimo de poder golpear. Una manera de reafirmar el dominio. Frente a esto, los indios, incluso los cobardes, sienten un odio profundo, una cólera íntima que se acrecienta pero que sólo alcanza a expresarse de manera individual (p. 98). La venganza: "tan dichoso puede ser el hombre por el amor como por la rabia" (p. 33). La rebeldía personal se hace presente a través de algunos personajes pero la rebeldía colectiva, el alzamiento de los indios contra los mistis, queda apenas como un deseo con el que termina el cuento "Los escoleros": "Pero el odio sigue hirviendo con más fuerza en nuestros pechos y nuestra rabia se ha hecho más grande, más grande…" (p. 113). El cuento "Agua" termina de manera similar:

> Solito, en ese morro seco, esa tarde, lloré por los comuneros, por sus chacritas quemadas con el sol, por sus animalitos hambrientos. Las lágrimas taparon mis ojos, el cielo limpio, la pampa, los cerros azulejos, temblaban; el Inti más grande, más grande… quemaba al mundo. Me caí y en la iglesia, arrodillado sobre las yerbas secas, mirando al tayta chitulla, le rogué:
> "Tayta: ¡que se mueran los principales de todas partes!" (p. 76).

El odio es sólo ruego, la esperanza de que algún día un inmenso incendio arrase con un orden tan injusto como brutal. Que los indios dejen de estar abajo; más que explotados, se trata de hombres humillados cotidianamente. La única forma de que este mundo se invierta es convertir el odio en una pasión colectiva. Transferir el miedo. Sólo de esta manera sería posible romper con esa "dominación total", sobre los cuerpos y las almas, que los mistis ejercen. "El llanto, en tal altura, o

un incendio ¡un gran incendio! perturbarían al mundo" (p. 180). La rebeldía parece imposible, pero si se realizara tendría una dimensión cósmica. Estos relatos se ubican en pueblos que pertenecen al departamento de Ayacucho, en las provincias que limitan con Ica y Arequipa, en las localidades cercanas a Puquio. Pero Arguedas cree que la realidad por él recogida es generalizable a todo el espacio serrano. En cualquier aldea andina los matices desaparecen. Los bandos quedan claramente demarcados y se enfrentan con "primitiva crueldad". En una especie de ensayo explicativo de su primer libro, publicado en 1950, Arguedas dirá: "Allí no viven sino dos clases de gentes que representan dos mundos implacables y esencialmente distintos" (p. 79), es decir, los mistis —que se imaginaban superiores— y los indios, que —a pesar de la resignación— han sabido resistir. Esperan. ¿Pero qué esperan, a quién, hasta cuándo?

"La pequeña aldea ardiendo bajo el fuego del amor y el odio" (p. 78). Arguedas nos ofrece una visión dual: mistis frente a indios, odio frente a amor, llanto frente a incendio. Estas contraposiciones se imbrican con una cosmovisión mayor en donde la realidad se reparte entre el mundo de arriba y el mundo de abajo, el cóndor y el toro, el huamani (la divinidad que habita en el cerro) y la laguna. ¿Una imagen andina en la acepción que atribuye a este término una filiación prehispánica? Regresemos nuevamente a sus textos. La narración está salpicada de líneas o pasajes en los que el propio escritor habla de sí mismo, utilizando la primera persona, dando cabida a la confidencia. Es la vertiente autobiográfica. ¿Cómo se ubica Arguedas en este conflicto secular entre mistis e indios? Distanciado de los mistis, rechazándolos, con los indios pasa, sin embargo, por tres momentos que podríamos resumir de la siguiente manera: primero es la soledad y el abandono, que lo llevan a imaginarse en el fondo de una "quebrada oscura" (p. 9), viviendo sin esperanza y llorando, hasta que en un segundo momento consigue la inclusión, incorporarse al mundo de los indios, ser admitido entre los comuneros: "Y una ternura sin igual, pura, dulce, como la luz de esa quebrada madre, alumbró mi vida" (p. 11). Después Arguedas dirá que, arrojado de una casa hacienda, encontró protección entre los indios: aprendió el quechua y conoció sus costumbres. Para algunos críticos lo andino en Arguedas parece identificarse con imágenes femeninas: la madre ausente que equivale al quechua. Entonces, en apariencia el problema queda resuelto: la identidad personal y la identidad social encuentran solución entre los indios. Tiempo después, de acuerdo con esta versión, el escritor que deviene Arguedas será un intérprete natural de ese mundo. Pero aunque Arguedas insistió mucho, en discursos y conferencias, sobre este desenlace, su realidad íntima no parece tan clara. En sus confidencias

lamentará no poder imaginar siquiera a su madre.[5] ¿Pero su madre no estaba identificada con lo andino?

La soledad inicial sólo en apariencia se soluciona con la inclusión entre los indios: Arguedas advierte que no puede participar de sus fiestas y sus costumbres, no alcanza a ser uno más, no consigue confundirse entre ellos. El éxito nos hubiera deparado un comunero más en Ayacucho y en cambio estaríamos privados de un escritor. El fracaso lo colocó en el camino de la creación. "Yo me quedé fuera del círculo, avergonzado, vencido para siempre" (p. 12). Este es el tercer momento: mientras los indios se alegran con una sorprendente intensidad en sus fiestas, el narrador, a pesar de sus esfuerzos, no consigue alegrarse en ninguna parte. Regresa a la tristeza y el llanto. Persiste en la soledad: "vivo amargado y pálido" (p. 12), no encuentra consuelo para su vida de "huérfano", de "forastero", de "hombre sin padre ni madre". Ocurre que no es un indio. Serlo no es un problema de voluntad o de opción. En un mundo rígido, que evoca a las castas, se nace indio o misti. Arguedas, cuando más, era "mak'tillo clasificado" (p. 102). El hijo de un abogado pero nacido en la sierra. Vástago de gamonales a quienes rechaza sin ser indio. Habitante de este territorio incierto e intermedio donde viven los mestizos. Aquí reparamos que, en esos primeros relatos, el mundo escindido entre mistis e indios no dejaba lugar a los mestizos, son los grandes ausentes. Sólo aparecerán en *Yawar Fiesta* (1941) y sobre todo en los ensayos antropológicos que Arguedas redacta en años posteriores. En textos como los que escribe sobre las comunidades de la sierra central o el arte popular de Huamanga, el mestizo parece ser el anuncio de un país en el que por sucesivas aproximaciones se irían fusionando el mundo andino y el mundo occidental.[6] Pero cuando se regresa a las ficciones y la pasión vuelve a imponerse, los mestizos no tienen mucho espacio en un mundo que no permite las situaciones intermedias: la resignación o la rebeldía, el llanto o el incendio. Los mestizos se reducen a lo individual: al alma del narrador.

---

5 Confidencia a Jaime Guardia citada en Forgues, Roland. "José María Arguedas: del pensamiento dialéctico al pensamiento trágico-Historia de una utopía", texto fundamental que aguarda ser publicado en español.
"Con el cariño de los indios, me sentía protegido, porque contaba con ellos y se contaban cuentos, adivinanzas. Ellos era mi familia" en Ortega, Julio. *Texto, comunicación y cultura: Los Ríos Profundos de José María Arguedas*, Lima, Cedip, 1982, p. 103; Grenoble, 1982, p. 13.

6 Arguedas, José María. *Formación de una cultura nacional indoamericana*, México, Siglo XXI, 1977. En términos políticos, Arguedas fluctuó entre posiciones radicales (que lo aproximaron sucesivamente al P.C., a Hugo Blanco y a Vanguardia Revolucionaria), con entusiasmos por movimientos reformistas (el primer gobierno belaundista, los inicios de la revolución militar en 1968).

Esta situación se muestra de manera explícita en "Orovilca", el primer relato arguediano que toma a la costa como escenario y que se organiza completamente alrededor de los sentimientos y las experiencias del propio narrador. Escrito en primera persona, quiere transmitir las impresiones de "un recién llegado de los Andes", alumno interno en un colegio de Ica. Entre sus compañeros destaca uno apellidado Salcedo: joven precoz, de una cultura inusual pero que no le impide observar a las plantas y los animales y mantener una apertura a lo mágico. Obligado a pelear con Wilster, el alumno más fornido, termina volcado por tierra, golpeado y vencido. Demasiado orgulloso, Salcedo no tolera volver con sus compañeros, abandona el internado para perderse entre las dunas y arenales. Lo buscan y no lo encuentran. El único que conoce el rumbo que ha tomado es el narrador: sabe que Salcedo ha marchado en dirección al mar, siguiendo las huellas de una corvina de oro, de una sirena que recorre el desierto y se pierde entre los oasis (Salcedo no era indio, pero prestaba oídos a sus relatos y podía escuchar el silencio de las punas, a más de 4.000 metros de altura). Arguedas dice: "Me escucharon como a un niño delirante, como a un muchacho adicto a las apariciones e invenciones, como todos los que viven entre los ríos profundos y las montañas inmensas de los Andes" (p. 186).

El cuento es la metáfora de otro proyecto arguediano: edificar su identidad marchando en busca de los mitos andinos. En la carta a John Murra (ver Anexo) muestra su entusiasmo por la edición de antiguos manuscritos y por la traducción de los relatos recopilados por el padre Avila en Huarochirí (principios del siglo XVII). En los últimos años de su vida alentó a Alejandro Ortiz para que editara un conjunto de mitos andinos. Tiempo antes, él mismo había preparado diversas colecciones de relatos y cuentos. ¿Pero adonde conducía ir tras lo mítico? En "Orovilca", Salcedo se pierde para siempre. Nadie podrá encontrarlo: "El mar, por el lado de Orovilca, es desierto, inútil; nadie quería buscar allí donde sólo los cóndores bajan a devorar piezas grandes" (p. 186). Páginas atrás Arguedas alude de manera más explícita al posible desenlace: "andar en el desierto, sobre la arena suelta, es una vía segura para buscar la muerte" (p. 178).

La identificación con el mundo campesino e indígena lo hace supeditar su destino personal a lo que ocurra con la cultura andina. Cree Arguedas que su justificación (y su salvación) penden de la capacidad para adentrarse en el mundo andino, comprenderlo y volcarlo en sus relatos. Por eso en 1965, cuando después de la publicación de *Todas las sangres* se produce un conversatorio público entre críticos y sociólogos sobre el contenido de la novela, Arguedas se sentirá desgarrado ante argumentos que cuestionaban la veracidad de su fresco

social: le dicen que ese país ya no existe, que el Perú ha cambiado demasiado, que los campesinos que imagina no se encuentran en Huancavelica, que quizá existan todavía en algunas localidades de Ayacucho o Cusco, pero que han dejado de ser mayoritarios. Objeciones, todas, que no tenían por qué ser consideradas por un narrador: no había escrito un tratado sociológico; la ficción tiene sus propias reglas. Pero Arguedas no era, como él lo recalcaría en la polémica con Julio Cortázar, un escritor profesional. Venía de un mundo donde la visión del trabajo intelectual no estaba muy desarrollada. Por encima de todo, estaba convencido de que la imaginación era un camino para entender a un país tan intrincado como el Perú. El ensayo y la novela, la descripción y la tesis, no son divergentes en su obra. Entonces no podía pasar por alto la objeción a la veracidad: "Destrozado mi hogar por la influencia lenta y progresiva de incompatibilidades entre mi esposa y yo; convencido hoy mismo de la inutilidad o impracticabilidad de formar otro hogar con una joven a quien pido perdón; casi demostrado por dos sabios sociólogos y un economista también hoy, de que mi libro *Todas las sangres* es negativo para el país, no tengo ya nada que hacer en este mundo".[7] En este fragmento autobiográfico, escrito la noche del conversatorio antes mencionado, el debate intelectual —que para otro escritor sería sinónimo de algo tan distante como frío— se confunde con los problemas íntimos. Arguedas no se dejó doblegar en esa ocasión. Prosiguió con su lucha interna. "Yo estoy luchando como diablo" —le escribe a Manuel Moreno Jimeno al año siguiente. "No puedes imaginarte cuánta fuerza se me va en esta lucha. ¿Te acuerdas cuando hicimos nuestro primer viaje a la Sierra y estuve yo, a los 22 o 23 años de edad, como siete días sin dormir una sola pestañada? ¿De dónde me venían esos insomnios? El actual, que me dura meses de meses, me viene de un torbellino de causas. Está cambiando mi vida, sus bases se me han desmoronado en una parte, en la más íntima, y estoy edificando otras con esfuerzo infinito. Pero si logro pararme, haré seguramente cosas nuevas. En Chimbote y en Puno he visto el Perú de estos días y su fuerza casi me dobla. Tengo que crecer hasta llegar a la altura de esa energía, de esa terrible fuerza que levanta mundos y en muchos frentes se rompe y sangra".[8] ¿Existía esa fuerza que levanta mundos? Arguedas estaba apresado en una ambivalencia: a veces le parecía que el mundo andino estaba condenado a desaparecer, arrasado por el capitalismo y el progreso, pero en otras reparaba en su capacidad de resistencia y creía que

7 *¿He vivido en vano? Mesa redonda sobre* Todas las sangres*/23 de junio de 1965*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 1985, p. 67.

8 Forgues, Roland. *Op. cit.*, p. 10. Carta a Manuel Moreno Jimeno.

desde allí podía nacer una fuerza transformadora, capaz de mover las piedras (recordemos *Los ríos profundos*) o sacudir el subsuelo y hacer que las montañas empiecen a caminar, como en el último pasaje de *Todas las sangres*. Si el Perú que allí se retrataba era falso y ya no existía, esta esperanza era infundada. Los sociólogos no advirtieron que la novela quería ser un discurso sobre el futuro del país; no escucharon las resonancias milenaristas que hay en sus páginas. La apuesta por la revolución social. Los conceptos y las categorías preservaban a los sociólogos de la realidad; Arguedas, en cambio, confundía su vida misma con estos debates: "Siento algún terror al mismo tiempo que una gran esperanza".[9]

CRISIS DEL FEUDALISMO ANDINO

Todas las sangres se publica en 1984: ese año los Andes peruanos estaban convulsionados por trescientos mil campesinos reclamando tierras, escuela y pago salarial. Durante un mismo mes son atacadas varias haciendas en Paucartambo y Urcos (Cusco); en la sierra central, pequeños fundos establecidos cerca de Huancayo son ocupados, mientras los comuneros de Oyón ingresan al latifundio Algolán; acontecimientos similares ocurren en Huancavelica, Ayacucho y Apurímac. El departamento de Cajamarca, al norte del país, se encuentra también convulsionado. Antes la agitación agraria había llegado a los valles de la costa: se ocupan haciendas en Chancay y Callao, en las proximidades de la capital.[10] A diferencia de los años 1920-1923, en 1964 la rebelión no se encierra en una región sino que abarca, literalmente, todo el país. La única excepción fue el departamento de Puno: sus habitantes todavía no se recuperaban de una devastadora sequía ocurrida diez años atrás. No existe otra circunscripción de la costa o la sierra donde la hacienda no haya sido puesta en jaque por los campesinos. En 1964 acaba de llegar al poder un gobierno que se proclama reformista y antioligárquico. Al principio opta por ignorar la movilización campesina, pero los sectores más conservadores desde el Parlamento invocarán reprimir y poner orden: restaurar el principio de autoridad. Advierten que más allá de los reclamos inmediatos, es el poder —quiénes mandan y quiénes obedecen— lo que de facto ha comenzado a ser cuestionado en el Perú.

---

9 *¿He vivido en vano?…*, p. 68.

10 Comité Interamericano de Desarrollo Agrícola. *Tenencia de la tierra y desarrollo socio-económico del sector agrícola, Perú*, Washington, 1969. Existe una amplia bibliografía sobre estas movilizaciones que puede encontrarse en Gibaja, Pedro. "Los movimientos campesinos en el Perú o la frustración de una revolución agraria (1945-1964)", Lima, tesis de Magister en Sociología, Universidad Católica, 1982, tomo IV.

Los antecedentes inmediatos de estos hechos debemos buscarlos entre 1945 y 1948. Después de un prolongado reflujo en las luchas campesinas, ni siquiera interrumpido durante la crisis de 1930, los campesinos se organizan buscando el reconocimiento legal de sus comunidades, formando sindicatos en las haciendas y estableciendo una Confederación Campesina del Perú. Aprovechando las posibilidades que ofrecía el régimen democrático de Bustamante y Rivero (1945-1948) bajo la influencia del Partido Aprista Peruano, el movimiento se inicia en la sierra central y transcurre dentro de cauces estrictamente jurídicos: se desempolvan papeles y títulos de propiedad, se recurre a abogados y asesores y se reclaman tierras usurpadas. Muchos de estos litigios se remontan a los siglos XVII y XVIII: el ejemplo clásico es el enfrentamiento secular entre la comunidad de Huasicancha y la hacienda Laive. Los campesinos de esa comunidad de la sierra central tenían, como parte de sus ritos de iniciación en la edad adulta, que demostrar que conocían cuáles fueron los límites originales del pueblo. Los juicios contra las haciendas reafirmarán estos recuerdos. Esta primera etapa ha sido calificada como reformista. Es evidente que los campesinos querían sujetarse a los marcos jurídicos pero también es cierto que a través de los litigios se comienza previamente a recuperar la historia, a adquirir una identidad a través de la memoria. En 1948, con el golpe reaccionario del general Manuel Odría, se interrumpe el proceso, pero apenas termina esta dictadura la movilización campesina reaparece en la escena nacional.

Nuevas comunidades exigen ser reconocidas. Se reanudan los juicios contra las haciendas. Desde 1957, en la ceja de selva del departamento del Cusco, en los valles productores de café, té y coca, de La Convención y Lares, se organizan sindicatos que agrupan a los colonos (arrendires, subarrendires y allegados) de esas haciendas. En 1961 se forma la Federación Departamental del Cusco, que agrupa a 214 secciones campesinas locales. Se organizan marchas y asambleas: los campesinos, desde las alturas o desde los valles cálidos, marchan a Sicuani o Cusco para presentar sus demandas. Al año siguiente, los sindicatos del valle de La Convención —que reclamaban la tierra para los campesinos y la liquidación de la servidumbre— ocupan 70 haciendas, paralizan todo el valle e imponen una especie de Ley de Reforma Agraria, elaborada por Hugo Blanco, y que en apenas cinco puntos declara abolida la hacienda. La iniciativa encuentra eco entre los campesinos de otras localidades. Los colonos ocupan sus parcelas, se resisten a las prestaciones gratuitas y forman sindicatos en Silque, Compone, Ollantaytambo, Písac. El alzamiento parece invertir el curso del Vilcanota, desde La Convención en dirección al Cusco. Todos los terratenientes se sienten amenazados. ¿Los Andes se pueden convertir

en una Sierra Maestra? Es entonces que los campesinos del valle de La Convención serán reprimidos. Algunos compañeros de Blanco —personaje de filiación trotskista, adscrito a una minúscula agrupación llamada Frente de Izquierda Revolucionaria (FIR)— quieren improvisar una resistencia a la acción policial, asaltan bancos, buscan armas, pero no consiguen la menor eficacia. Hugo Blanco —aislado en La Convención y desarmado— termina en la cárcel de La Almudena (Cusco), de donde será trasladado a Tacna para ser procesado. Sobre él pendía la pena de muerte. El juicio terminará convirtiendo a Blanco en un personaje famoso. Antes de ser apresado, según el antropólogo John Earls, algunos campesinos de La Convención habían comenzado a identificarlo con la imagen del inca. Aunque esto no fue más allá, representó un primer encuentro entre la cultura andina y el marxismo, del que fue muy consciente el propio Hugo Blanco, para quien la explotación no era sólo una realidad económica: "Se aplasta nuestra cultura, nuestro quechua, nuestro yaraví, nuestros gustos estéticos. Somos los escupidos, como dice el tayta".[11] Estos temas reaparecerán en la correspondencia que, estando preso en la isla El Frontón, mantuvo con José María Arguedas.

En 1963, una pasajera Junta Militar de Gobierno se ve obligada a decretar una Reforma Agraria pero limitada al valle de La Convención (D.L. 14.444 del 6 de abril de 1963). Era demasiado tarde. La agitación no cesa en el Cusco. Mientras tanto, ha proseguido en la sierra central, donde decrece la influencia aprista y se forma el movimiento comunal del centro liderado por Genaro Ledesma. Los enfrentamientos más importantes ocurren entre la División Ganadera de la Cerro de Pasco Corporation (once haciendas que sumaban 600.000 ha, conformadas por una empresa norteamericana a costa de la apropiación de tierras campesinas entre 1920 y 1950) y las comunidades limítrofes como Urauchuc, San Pedro de Cajas, Vilca y Rancas. Las haciendas Laive, Algolán, Antapongo también soportan el asedio de las comunidades y la presión interna de sus colonos. El movimiento en la sierra central, según Howard Handelman, tiene una composición mestiza y sus objetivos resultan más específicamente campesinos: recuperar la tierra. Los protagonistas proceden de comunidades que han experimentado un significativo proceso de modernización: división del trabajo, cultivos comerciales, tecnificación. La luz eléctrica, por ejemplo, llega a Muquiyauyo en la década del veinte. El analfabetismo retrocede. Pero en el sur las reivindicaciones parecen vincularse más con la secular opresión indígena. Existe una dimensión étnica. "Puede ser útil pensar —concluye Handelman— el

11 Blanco, Hugo. *Tierra o muerte*, México, Siglo XXI, 1972.

movimiento campesino cuzqueño como parte de una larga tradición histórica de rebelión indígena contra la dominación cultural y económica del blanco (o mestizo)".[12]

En efecto, a pesar de que en ambos casos, centro y sur, todo transcurre dentro de cauces "legales", se advierte una radicalidad mayor en el sur: no sólo se lucha por la tierra, se busca algo más. Abolir una opresión secular. Esto implica, como advierte Lucila Goycochea en una investigación en curso, cuestionar sustancialmente las relaciones entre indios y mistis. Veamos dos testimonios. Primero una comunicación de campesinos de Pitumarca (cerca de Sicuani) al hacendado Nicolás Delgado, y después una carta del terrateniente Gregorio Velásquez al subprefecto de esa misma provincia.

> "El Sindicato de campesinos de Rata, Pitumarca, tiene a bien dirigirse a Ud. para poner en su conocimiento, que los campesinos que éramos colonos hasta hace poco, esclavizados por su hacienda, ahora nos hemos sindicalizado y nos hemos organizado; también tenemos conocimiento y sabemos que las leyes actuales condenan ya todos los métodos de explotación y humillación que sufrimos los campesinos. Por tal razón nuestro sindicato se halla legalmente constituido. Asimismo aprovechamos la oportunidad para manifestarle que de hoy para adelante no trabajaremos más en su hacienda, porque nos amparan las leyes constitucionales y demás dispositivos legales".

En las asambleas y en las discusiones con los propietarios y la policía, a veces los campesinos expresan con mayor crudeza sus propósitos. Veamos el otro testimonio:

> "Con el mayor cinismo, los invasores me han manifestado, que se apoderarán de todos los bienes de los 'mistis', y que irán a la guerra civil si fuese necesario en su propósito, y atendiendo a mis ruegos, y como si fuesen los dueños del terreno invadido, han designado una pequeña fracción del pastal para que pueda mantener mis ganados, por unos días".[13]

Los campesinos de comunidades con acceso al mercado y especialización productiva se encontraban, como es evidente, mejor informados de la situación política nacional y eran más propensos al cambio. Los campesinos que vivían en las haciendas, en cambio, admitían difícilmente que las jerarquías podían variar, que la sociedad podía

---

12 Handelman, Howard. *Lucha campesina en los Andesi*, Lima, Cuadernos del Taller de Investigación Rural, Universidad Católica, s/f, p. 46.

13 Una fotocopia de estos documentos me fue proporcionada por Francisco Durand.

cambiar, que fuera discutible el poder de los mistis; pero cuando, por una u otra circunstancia, llegaban a asumir estas ideas, no se conformaban con reivindicaciones limitadas, sino que iban más allá que los comuneros.[14]

Una revisión de la información periodística en diarios de Lima durante los años de 1956-1964 ha permitido a Virginia Vargas y Virginia Guzmán ubicar 413 movimientos en todo el período. Sobre la base de esa información cuantificable, Pedro Gibaja ha volcado los datos en indicadores y cifras que reafirman como principal objetivo a la tierra: 249 movimientos buscan esa reivindicación, mientras que sólo 58 (14%) tienen objetivos salariales y 106 responden a móviles tan diversos como la libertad de un dirigente, el establecimiento de una escuela o reacciones contra medidas represivas.[15]

Un número considerable de protagonistas provienen de las comunidades: sucede en 222 movimientos (54%). En correspondencia, la forma que asumen con más frecuencia las luchas es la "ocupación" de tierras: 215 casos (52%). Invasiones, decían los terratenientes, "recuperaciones" los campesinos, "tomas" ha sido la palabra empleada en fechas más recientes. Fueron —siguiendo al historiador Eric Hobsbawm— de tres tipos: ocupaciones de tierras vacías, en los límites de la frontera agrícola, en especial en la ceja de selva; ocupaciones de tierras en litigio, sobre las que existían dudas acerca de linderos o se habían entablado previamente juicios, y ocupaciones de tierras con un propietario definido. En este último caso, la ocupación implicaba un real cuestionamiento de la propiedad privada. Las más frecuentes fueron las segundas, lo que reafirma la importancia del "legalismo" en estas luchas.[16]

Las ocupaciones son discutidas previamente y decididas en asambleas masivas. Se planifican. Comienzan al amanecer del día designado: largas columnas de campesinos, compuestas por hombres, mujeres, niños y ancianos, portando banderas, acompañados de tambores, clarines y pututos, con gritos de aliento en quechua, cortan las alambradas o rompen los límites, entran a la hacienda y ocupan las tierras que les pertenecen. No llevan armas. A pesar de la amenaza de "guerra civil" no buscan enfrentarse con los mistis. Las casas haciendas son respetadas y hasta, como en el caso de Gregorio Velásquez, citado

---

14 Estas reflexiones se basan en un imprescindible estudio de Julio Cotler, "Haciendas y comunidades tradicionales en un contexto de movilización política", en *La hacienda y el campesino en el Perú*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 1970.

15 Gibaja, Pedro. *Op. cit.*, tomo IV, p. 833.

16 Hobsbawm, Eric. "Ocupaciones de tierras en el Perú", en *Análisis*, Lima, Nº 2-3, abril-diciembre, 1977, pp. 111-142.

antes, son tolerantes con los hacendados: le dejan su ganado y le permiten pastar en una parcela.[17]

La sublevación de los colonos de hacienda encontró su modalidad organizativa en el sindicato. Probablemente fueron más importantes que el volumen sugerido por las informaciones periodísticas limeñas. Entre 1945 y 1947, 16% de los nuevos sindicatos establecidos en el país se forman en el campo; entre 1956 y 1981 el porcentaje casi se reproduce: 14%, pero entre 1962 y 1968 asciende al 20%. De aquí proceden campesinos que actuarán a lo largo y ancho del país entre 1963 y 1964. Al tradicional asedio externo que soportaba la hacienda, se ha añadido la presión desde su interior, desencadenada por esos colonos que simplemente se apropian de las parcelas. La posesión se convierte en propiedad.

¿Qué cambios inmediatos consiguieron la sindicalización campesina y las recuperaciones de tierras en la estructura agraria andina? Tal vez uno de los impactos más evidentes fue el incremento de la pequeña propiedad campesina. "Hay buenas pruebas de que en algún momento, entre junio de 1963 y febrero o marzo de 1964, la mayor parte de los propietarios de tierras y señores del centro y sur de la zona montañosa, enfrentados a una movilización campesina general, decidieron cortar sus pérdidas y empezaron a liquidar sus propiedades y pensar en la perspectiva de una compensación por la expropiación según algún tipo de reforma agraria".[18] Handelman añade a lo anterior que, del total de familias aparentemente beneficiadas por la Reforma Agraria del primer gobierno de Belaúnde (1965), 75% o más habrían obtenido sus tierras mediante las ocupaciones. Por esos años, los terratenientes de Chiquián y Puquio abandonan sus propiedades vendiendo o llevándose antes todo lo que pueden. El campo se descapitaliza. Bajo los efectos de la agitación agraria, muchos terratenientes serranos comenzaron a parcelar sus haciendas o a venderlas en su totalidad. Este proceso afecta de manera particular a las haciendas tradicionales y en menor medida a los latifundios ganaderos. Las haciendas tradicionales se encontraban evidentemente más deterioradas y tenían menor posibilidad de resistencia ante la "avalancha" campesina. Este proceso de parcelación fue denominado en esos años "reforma agraria privada" e incluso fue auspiciado por algunos periódicos, que veían en esa concesión un medio de apaciguar las luchas campesinas. La "reforma agraria privada" apareció en diversos lugares del país. Citemos algunos ejemplos: en 1961, según *La Prensa*,

17 Para una descripción ver Neira, Hugo. *Los Andes: tierra o muerte*, Madrid, Editorial ZYX, 1972.

18 Hobsbawm, Eric. *Los campesinos y la política*, Barcelona, Anagrama, 1976, p. 23.

el propietario de una hacienda en Cajamarca procede a lotizar sus terrenos; poco después otro periódico anuncia parcelaciones de 3.470 ha en Chancay, 901 en Aterímac, 2.270 en Huaura, 900 en Chillón, 264 en Lurín, 600 en Huarmey y 3.504 en Casma; a fines de 1963 un hacendado trujillano anunciará la venta de 7.000 ha de su propiedad para la Reforma Agraria.[19]

Pero tal vez las lotizaciones más significativas sean las que en diversos lugares de los Andes, especialmente Cajamarca y Cusco, emprendieron la Iglesia y las órdenes religiosas. En 1963, monseñor Carlos Jurgens ordenó en el Cusco que "se ejecute la parcelación de todos los terrenos rurales de nuestra arquidiócesis, que serán adjudicados a las familias campesinas, en las condiciones económicas favorables que han de ser fijadas posteriormente". Las tierras de la Iglesia, que a principios de siglo asombraron a Luis E. Valcárcel por su extensión, terminaron en 1972 reducidas a sólo 1.394 parcelas que sumaban 1.136 ha, es decir, poco más de 1 ha por parcela (referencias proporcionadas por Asunción Marco). Mediante este proceso, generado evidentemente por las luchas campesinas, la Iglesia evita caer en un enfrentamiento con el campesinado. Se desliga de la propiedad terrateniente y, en términos políticos, deja a los hacendados y latifundistas sin ningún sustento ideológico. Hay que añadir la difusión de ciertas encíclicas (como la *Rerum novarum*), que si bien no eran muy progresistas en la Europa de entonces, al propalar una concepción pretendidamente equitativa del capitalismo, terminaban teniendo efectos subversivos en los Andes: por ejemplo, la encíclica recomendaba un "justo" salario; esta sola mención podía ser explosiva en zonas y localidades donde no se pagaba salario. Pero además las luchas campesinas hicieron recapacitar a muchos párrocos de provincia sobre la situación de la Iglesia: hasta entonces había servido a los terratenientes, ¿podía seguir igual? En parte, en estos cuestionamientos puede estar el origen del actual progresismo de la Iglesia sur andina.

Pero al lado de las parcelaciones, el otro proceso visible y paralelo es el aumento de los lotes en el interior de las haciendas. Hacendados del área del Silque-Ollantaytambo refieren cómo durante los años sesenta los pastores se negaron a bajar a las haciendas, apropiándose así "de facto" de los terrenos anexos que usufructuaban. Parcelaciones y lotizaciones de las haciendas tuvieron como consecuencia el incremento del minifundio, signo a su vez del crecimiento de las economías campesinas.

El cuadro siguiente muestra un incremento de la agricultura minifundista (campesinos propietarios de menos de 5 ha). Interesa

19 *La Prensa*, 15-10-61; *El Comercio*, 13-10-61; *La Crónica*, 15-10-63.

subrayar las variaciones que se producen en el interior de los minifundistas. Mientras disminuyen los arrendatarios y los feudatarios, los comuneros se mantienen estables, aumentan los propietarios y las formas mixtas, es decir, combinación de la condición de propietario con las otras. Todo esto quiere decir, entre otras cosas, que tierras en arriendo pasaron a ser tierras en propiedad.

Régimen de tenencia de los agricultores minifundistas (miles)

	1961	%	1972	%
Propietario	677	65.4	927	68.4
Arrendatario	114	11.0	55	4.1
Feudatario	66	6.4	70	5.2
Comunero	55	5.3	72	5.3
Otro régimen	35	3.4	11	0.8
Formas mixtas	88	8.5	220	16.2
Total miles de ha	1.035	100.0	1.355	100.0

Fuente: Oscar Dancourt. *Aspectos económicos de la lucha campesina (1957-1964)*, texto mimeografiado, programa de Ciencias Sociales, Universidad Católica, Lima.

El incremento cuantitativo de las economías campesinas entre 1961 y 1972 no se explica por la consecución de "nuevas tierras". Los minifundistas no expanden la frontera agrícola. Esta se mantuvo prácticamente estacionaria. Las tierras adicionales las consiguieron —como subraya Dancourt— mediante el retroceso de la economía terrateniente como consecuencia "del levantamiento campesino generalizado que se desarrolla entre 1957-1964". El retroceso de los terratenientes fue uno de los efectos más importantes que tuvieron las luchas campesinas.

¿Qué hicieron los terratenientes frente a las ocupaciones de tierras y el sindicalismo agrario? Mejor dicho, ¿qué podían hacer? La respuesta es: poco. La explicación: estaban perdiendo poder. No tenían poder, dice Juan Martínez Alier.[20] La debilidad de los terratenientes quedó demostrada en la "relativa tolerancia" del Estado —incluida la policía— frente a las ocupaciones de tierras. Veamos dos situaciones extraídas de los conflictos entre la Cerro de Pasco Corporation y las comunidades.

En setiembre de 1960 la comunidad de Urahuchuc "invade" tierras de la hacienda Quilla, de la Corporation. Era el desenlace de un

20 Martínez Allier, Juan. *Los huacchilleros del Perú*, París, Ruedo Ibérico, 1973.

litigio entablado entre la mencionada comunidad y la empresa desde julio de 1957, que terminó con un fallo desfavorable a los comuneros, tanto en la Corte Superior de Junín como en la Corte Suprema de Lima. Pero "en actitud de rebeldía contra lo dispuesto por la Corte Suprema", el 7 y 8 de setiembre los comuneros procedieron a ocupar las tierras en disputa. La compañía acude al prefecto de Junín, el que recomienda seguir determinados procedimientos legales, pero los funcionarios exigieron el acatamiento del fallo judicial, lo que significaba demandar la represión a los campesinos. El prefecto argumentó carecer de la autorización necesaria. Es entonces que la Cerro se verá obligada a realizar gestiones en la propia capital y en los más altos niveles del Estado. Las gestiones, como veremos, fueron poco exitosas. La cita es larga pero ilustrativa. Proviene de los archivos de la propia empresa:

> "El lunes 19, volvimos a insistir telefónicamente ante el prefecto a fin de que tomara alguna actitud, porque los de Urahuchuc, envalentonados por la actitud pasiva de las autoridades, estaban realizando una invasión mayor, obteniendo por respuesta que tenían instrucciones del Director del Gobierno para realizar una investigación a fin de constatar si nuestras afirmaciones eran ciertas.
> En Lima, los señores E. Alayza y R. Calderón trataron de comunicarse, sin éxito, con el director de Gobierno o con el ministro de Gobierno, por lo que solicitaron y obtuvieron una entrevista con el señor P. Beltrán, al cual lo acompañaba el ministro de Agricultura Ing. Zarak; ambos representantes de la empresa expusieron el problema de Quilla, sin obtener del señor Beltrán comentario alguno; el ministro de Agricultura les sugirió que trataran el asunto con el ministro de Gobierno, con quien los puso en contacto telefónico, habiéndose limitado este funcionario a manifestar que se había ordenado una investigación".[21]

Hemos visto, en la versión de los hechos presentada por un funcionario de la Cerro, cómo la demanda de la empresa es escamoteada y postergada incluso en el despacho del ministro de Economía de entonces, don Pedro Beltrán. El prefecto, clásica autoridad al servicio de los hacendados, tampoco se decide a actuar. Estas situaciones hubieran sido inimaginables algunos años atrás. El poder político local y nacional de la empresa se encontraba gravemente debilitado. Y si esto ocurría con la Cerro —una de las tres mayores empresas mineras del país— no es nada difícil suponer lo que pasaría con cualquier hacendado. Por otro lado, es interesante reparar en cómo estas incertidumbres frente

21 *Archivo del Fuero Agrario*, Documentos de la Cerro de Pasco, Memorial de Guillermo Rosas, La Oroya, 20 de setiembre de 1960.

a la represión abren mayores posibilidades a los "invasores". En los primeros meses del gobierno de Belaúnde (1963), la tolerancia del Estado fue todavía mayor.

Es por esto que las ocupaciones de tierras pueden ser debatidas democrática y abiertamente. Entendemos mejor el pacifismo que las caracterizó. Son, como ya anotamos, anunciadas con cierta anticipación, lo que posibilita que muchas veces los policías asistan en calidad de espectadores. Ocurrió de esa manera precisamente en la "invasión" que el 15 de noviembre de 1963 realizó la comunidad de Vilca en tierras de la hacienda Cochas, también pertenecientes a la Cerro de Pasco Corporation. En un memorándum interno de la empresa, redactado por el administrador, leemos que "igualmente el 15 de noviembre llegó el teniente Pedro Heredia acompañado de 10 guardias civiles para tratar de contener la invasión, quedándose el destacamento en el puente de noviembre de 1963 realizó la comunidad de Vilca en 16 de noviembre, ante todo el personal de la Guardia Civil, la comunidad de Vilca empezó a invadir, pasando los invasores a escasos metros de ellos, llegando todos a conversar con los invasores".[22]

Acontecimientos similares se repiten en otros lugares de los Andes: policías e "invasores" ocupan sus lugares y no ocurre nada más, para desesperación de los propietarios. Estas escenas alientan a potenciales "invasores". La historia del mundo andino ofrece múltiples ejemplos de la violencia desatada brutalmente contra los campesinos. ¿Qué es lo que ha cambiado? ¿Qué impide el uso de los aparatos represivos del Estado al servicio de los latifundistas?

Tres circunstancias, a nuestro parecer, pueden responder a las preguntas planteadas. 1) El debilitamiento en los años anteriores de los terratenientes y de las diversas formas de poder local y nacional que habían ejercido en el pasado, consecuencia de los inicios del desarrollo capitalista, de la aparición de nuevos sectores en el interior de la clase dominante (industriales), de la expansión del mercado interno, del crecimiento de los aparatos del Estado, etc.; 2) El papel secundario que pasó a ocupar la agricultura en el producto bruto interno a causa de la industrialización y del crecimiento urbano; 3) El hecho de que los terratenientes ya no eran aliados indispensables, e incluso comenzaban a incomodar, dada su responsabilidad en el atraso del campo y en el surgimiento de tensiones sociales.

Frente a la agitación agraria y para evitar desenlaces peligrosos, la clase dominante peruana de ese entonces tuvo la lucidez, hasta entonces inédita, de saber conceder en terrenos que no eran vitales para

---

22 *Archivo del Fuero Agrario*, Documento de la Cerro de Pasco, F. Isaacs, 1º de julio de 1964. [N. del E.: la redacción confusa es propia del original citado por el autor]

su reproducción como clase. La represión generalizada contra los campesinos sólo ocurre cuando las exigencias de los hacendados han llegado a un clímax. Por otro lado, en esos momentos las "invasiones" corrían el riesgo de trascender el medio rural e implicaban ya un verdadero cuestionamiento a la propiedad privada. En 1964, cuando el Ejecutivo a instancias del Parlamento decide emplear la violencia en el campo, ya en determinados lugares los campesinos habían conseguido algunos de sus objetivos (la tierra, por ejemplo).

Al año siguiente, en 1965, cuando cesaba la agitación campesina, el Movimiento de Izquierda Revolucionaria (MIR) y el Ejército de Liberación Nacional trataron de organizar guerrillas en Cajamarca (desmantelada prematuramente), Junín, Ayacucho y Cusco. La experiencia iniciada en junio termina trágicamente a fin de año: las columnas, ubicadas por el Ejército, terminan cercadas y aniquiladas. Los dirigentes guerrilleros, como Máximo Velando Lobatón o Luis de la Puente, son fusilados y sus cuerpos arrojados desde helicópteros. No habían podido confundirse con la población serrana. Requería una labor paciente obtener confianza de los campesinos. Las armas llegaron tarde: ese fue el balance que muchos hicieron de aquel desencuentro entre las organizaciones políticas y el movimiento campesino.

La rebelión campesina no arrasó con los mistis pero los dejó maltrechos. Los antiguos señores se vieron obligados, en muchos sitios, a migrar a Lima, incursionar en el comercio urbano, dejar sus haciendas… Años después, en 1969, una nueva ley de Reforma Agraria (D.L. 17.716), sustancialmente más radical que la promulgada durante el primer gobierno de Belaúnde, terminó la tarea iniciada: la propiedad privada de la tierra no sería ya el sustento de los poderes locales. Los gamonales se convertirían en personajes del pasado. Pero la nueva Reforma Agraria no otorgó el poder a los campesinos. Emprendida desde el Estado y bloqueando cualquier posibilidad de movilización autónoma de los campesinos, debió reemplazar el deteriorado poder de los hacendados por el de los funcionarios estatales. Esto no siempre ocurrió, en particular en aquellas zonas más atrasadas y deprimidas del espacio andino, donde la Reforma llegó bastante más tarde que a la costa. Por otro lado, el modelo empresarial de la Reforma llevaba a fomentar la gran propiedad: las haciendas debían mantener sus dimensiones, si no expandirlas, juntándose con otras, o a costa de tierras comunales en litigio. Fue un cambio de propietarios pero no de estructuras de la propiedad. Quienes tradicionalmente habían luchado contra las haciendas —los comuneros— no fueron precisamente los más beneficiados. Se mantuvo la distribución desigual de tierras, que a pesar de los movimientos campesinos todavía existía en 1969. Entonces la desaparición de los terratenientes no acarreó necesaria-

mente un cambio sustancial para los campesinos, pero se generó, de esta manera, una situación en el campo que podríamos definir como "vacío de poder". En algunos lugares buscaron ocupar el lugar vacante narcotraficantes, en otros lugares, comerciantes locales, sin faltar pequeños terratenientes que lograron evadir la Reforma Agraria o funcionarios estatales. La combinación entre atraso económico y vacío de poder fue generando una opción diferente: el proyecto que a partir de 1980 (de manera pública) y desde años antes de manera clandestina, proclamó un grupo poco conocido en el heterogéneo panorama de la izquierda peruana. Su nombre alcanzaría rápidamente resonancias mesiánicas: Sendero Luminoso.

Para entenderlo es preciso reconsiderar lo que hemos venido refiriendo sobre los límites y las posibilidades abiertas por los movimientos campesinos de los años sesenta y en particular la cuestión del poder. En 1974, estos temas se reactualizaron en Andahuaylas: en esa provincia sureña, bajo directa influencia de partidos marxistas (en particular Vanguardia Revolucionaria), se producen ocupaciones de tierras que llevan a un enfrentamiento entre el campesinado y el régimen militar de entonces. Los dirigentes son hijos de mistis o de familias de clase media urbana, como Lino Quintanilla o Julio César Mezich, dispuestos a llevar hasta el final la marcha al pueblo que otros jóvenes de su generación proclamaban: ellos se establecen en Andahuaylas, aprenden quechua cuando no lo conocen, se casan con campesinas, se vuelven comuneros. Personajes similares, con la excepción de Blanco y algunos otros, escasearon en 1964. Pero diez años después se enfrentan al mismo problema: las ocupaciones pueden tener éxito, los campesinos consiguen las tierras que reclaman pero ¿cambian de esa manera las relaciones en el campo?, ¿dejan de ser entonces los indios despreciados por los mistis? El problema era cómo iniciar en Andahuaylas una "larga marcha" que desde lo más atrasado del país terminara conduciendo a la conquista del poder. No todos se plantearon la situación en estos términos. Para un sector mayoritario de la izquierda, el horizonte político no trascendía las reivindicaciones inmediatas: conseguir la tierra, firmar un compromiso con las autoridades estatales y luego pensar en alguna otra consigna. Era una izquierda habituada a la denuncia, a la organización de paros y huelgas pero incapaz de imaginar una ofensiva de largo aliento y un asalto al poder. Es esta izquierda la que crece, en militantes y en simpatía, durante el gobierno militar, promoviendo marchas de mineros a Lima, reclamos locales y paros nacionales, pero que no alcanzará a proponer ninguna alternativa válida frente al régimen militar. No le queda a la postre otra posibilidad que uncirse a una propuesta que surge en los sectores burgueses: las elecciones y la asamblea constitu-

yente.[23] Los sectores más "ultras" y "radicales" se niegan a participar. ¿Voluntarismo? Expresan, sabiéndolo o no, a un sector de la población del país ausente de los procesos electorales. Los votos blancos y nulos, más el ausentismo, conforman en 1980 el 35% de los electores nominales.[24] Allí están sumergidos los clandestinos militantes de Sendero Luminoso maquinando un proyecto diferente.

En Andahuaylas, en 1974, nuevamente volvió a rondar la posibilidad de una revolución como inversión del mundo. Para descubrirla tenemos que olvidarnos de los volantes, de los documentos firmados entre la dirigencia y las autoridades políticas, incluso del testimonio de los protagonistas y escuchar los huaynos que se compusieron y cantaron durante esos días y los que siguieron, salpicados de violencia y cólera, queriendo poner fin a la servidumbre y la dependencia personal: "No importa que seas alguien/ a quien yo quiero,/ no importa que seas alguien/ a quien arruyo. ¡Aún diciéndome, tú, hermano!,/ ¡Yo te tiraré al río/ yo te empujaré al abismo!".[25] Años después, en 1979, los niños de un barrio de la antigua hacienda Toxana aproximaban violencia y esperanza en la áspera letra de otro huayno: "Mucho tiempo hemos dado vueltas perdidos/ pero no será para toda la vida hermano campesino/ en el pueblo de Manchaybamba/ ricos y pobres allí nos veremos (las caras)/ y entre todos los pobres/ ahí sí te haremos dar vueltas a ti (acorralaremos)/ como si fuera el zorro ladrón/ Espera nomás espera,/ hambreador (asesino) de mi pueblo/ cuando me vuelva como el zorro/ te haré morir (te daré muerte). Cuando seas como el zorro (grande)/ te haré perder (te reduciré) desapareceré".[26]

NEGRO Y ROJO

En 1978, en las elecciones para la Asamblea Constituyente que debería mediar en la llamada transferencia de poder entre militares y civiles, la izquierda obtuvo, para sorpresa de muchos, 28% de la votación válida. Aunque había engrosado considerablemente sus filas (el único antecedente importante de esa votación fue el 15% que obtuvo en Lima Unidad de Izquierda en 1967), mantenía una fuerte fragmentación, consecuencia de múltiples influencias ideológicas y polémicas arrastradas a lo largo de una historia que en algunos casos se remonta

---

23 Nieto, Jorge. *Izquierda y democracia en el Perú*, Lima, Desco, 1983.

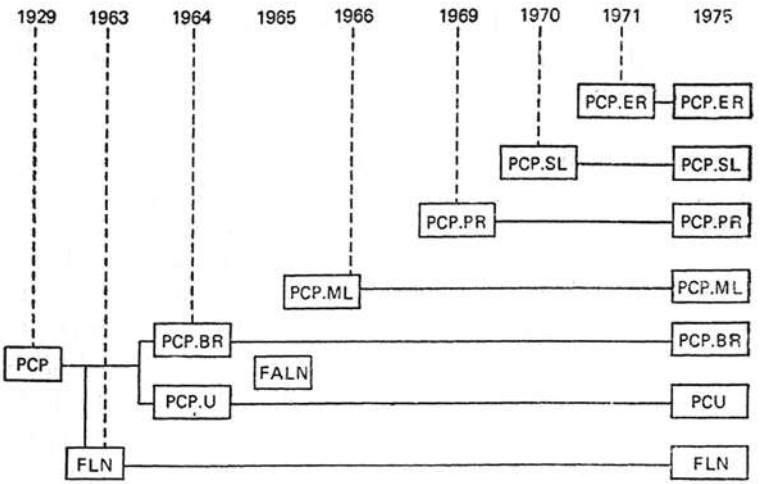
24 *Ausentismo electoral: tendencias*, Lima, Servicios Populares, 1985, p. 4.

25 Quintanilla, Lino. *Andahuaylas: la lucha por la tierra*, Lima, Mosca Azul, 1981, p. 131. Sobre Andahuaylas ver el estudio de Abdón Palomino, en *Allpanchis*, Nº 10, Cusco, 1978, pp. 187-211 y el del libro de Sánchez, Rodrigo, *Toma de tierras y conciencia política campesina*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 1981. Palomino.

26 García-Sayán, Diego. *Tomas de tierras en el Perú*, Lima, Desco, 1982, p. 272.

a 1928 (año de fundación del Partido Socialista por Mariátegui) y, en otros, a fechas más cercanas como 1965 (las guerrillas del MIR). Por lo menos 20 organizaciones conformaban la izquierda peruana. Ricardo Letts propuso ordenarlas alrededor de lo que llamó cuatro "troncos básicos": el Partido Comunista, Vanguardia Revolucionaria, el MIR y el FIR. El Partido Comunista —siguiendo a Letts— habría iniciado su fragmentación en 1963: repercusión en el Perú de la polémica chino-soviética, que produjo a la vuelta de un decenio siete organizaciones (ver gráfico). Llama la atención la importancia que, tanto en número de agrupaciones como de militantes, acabaron teniendo los maoístas. No existe otro país latinoamericano en el que la revolución china haya conseguido tal gravitación. Uno de esos partidos asumió como subtítulo de sus publicaciones el lema: "Por el Sendero Luminoso de José Carlos Mariátegui".

Esquema del fraccionamiento del PCP



Fuente: Ricardo Letts, *La izquierda peruana*, Lima, Mosca Azul editores, 1981. p. 60.

No se trata de hacer en estas páginas una historia de la izquierda peruana, ni menos del itinerario del marxismo en el Perú. Sendero Luminoso se autoproclama seguidor del pensamiento de Mariátegui. Existen algunos parentescos evidentes, pero muchas otras diferencias. Mariátegui no admitía un proyecto autoritario. Recordemos lo dicho acerca de su polémica con Haya de la Torre. Identificados con las po-

siciones más cerradas y dogmáticas de la izquierda, los senderista caracterizan al Perú como un país semifeudal, en el que la hacienda y los gamonales persistían como principal sustento de un Estado burocratizado que apenas conseguía, a través de las reformas implementadas por los militares, una incipiente y lenta penetración del capitalismo. Para disputar el poder existía un camino que llevaba a la lucha armada desde el campo a las ciudades. Quizás por esto, el grueso de su militancia terminó concentrándose en uno de los departamentos más atrasados del país, en Ayacucho, donde parecían confirmarse las tesis anteriores: la población mayoritaria era campesina, la capital departamental, Huamanga, no pasaba de los 60.000 habitantes, la ciudad carecía de industria o de gran comercio, predominaban los artesanos, todavía gran parte de los intercambios se ejecutaban recurriendo a los arrieros y el trueque no era un fenómeno excepcional, en un medio cultural donde el quechua resistía con eficacia al español. Sin embargo, allí funcionaba una universidad desproporcionadamente grande: más de 6.000 alumnos, sin contar a los 2.000 postulantes y 1.000 ingresantes en 1980. La Universidad Nacional San Cristóbal de Huamanga tenía, por entonces, un equipo excepcionalmente valioso de docentes. Por sus claustros pasaron investigadores extranjeros de la calidad de Zuidema, Earls, Isbell, Golte, Szminski y peruanos como Martos, Cisneros, Lumbreras, Degregori, Urrutia, que se unieron a intelectuales como Efraín Morote, estudioso excepcional del folklore andino. Se generó un contraste, que con los años sería explosivo, entre la expansión del horizonte intelectual y el atraso económico. La universidad mermó la influencia del clero ayacuchano. Para los de abajo, la pobreza ya no era algo natural y aceptable; en los de arriba, se gestó una indignación moral y sublevante ante la miseria. Este estado de ánimo lo podemos encontrar reflejado, años después, en la respuesta de Morote ante una incisiva pregunta sobre la violencia senderista: "observe la orgía de corrupción que satura el país; el hambre que aniquila a unos y el hartazgo que hace reventar a otros; converse con la *gente de a pie*, observe a la *de caballo*. Escuche, y no sólo oiga; observe, y no sólo vea. Así se explicará esa violencia, seguramente en la misma medida en que yo me la explico. Y si no quiere explicaciones actuales, relea el Evangelio de Mateo (21: 12, 13) y hallará la explicación milenaria de una ira que muchos hombres del mundo juzgan santa".[27]

Profesores y alumnos de Huamanga se interesaron, como no ocurría necesariamente en otras universidades, por el conocimiento de su realidad inmediata. Viajaban, recorrían las estancias y comunidades,

27 "Cómo se encendió la mecha", entrevista de Gustavo Gorriti a Efraín Morote Best en *Caretas*, Lima, Nº 733, 31-X-83.

hacían "trabajo de campo". Allí están las numerosas tesis sobre las comunidades del río Pampas. El estado de ánimo imperante se advierte con nitidez en el libro que en 1969 publicó Antonio Díaz Martínez, asesinado en la prisión de Lurigancho el 18 de julio de 1986. *Ayacucho: hambre y esperanza* era una peculiar mezcla de libro de viaje (las notas de los recorridos de un profesor con sus alumnos por la región), con ensayo y a ratos análisis sociológico: un "peregrinaje en busca de sabiduría", como confesaba el mismo autor, en el que a veces se formula preguntas muy precisas: "El eternit, el cemento y el hierro contrastan con la belleza fría y sobria de la puna. ¿El adobe, el ichu, la teja, la piedra y el barro no son buenos materiales para una arquitectura, al mismo tiempo funcional y bella, que conserve los rasgos nativos más característicos?"[28]; en otras ocasiones se aferra a respuestas que sólo encuentran respaldo en su convicción personal: "¿Podrán algún día tener las comunidades nativas y auténticas propietarias de estas tierras, nuevamente la posesión de las mismas? Lo podrán. ¿Podrán nuevamente encontrar el equilibrio biológico-emocional que antaño lo tuvieron? Podrán aún ir más allá. ¿Podrán escaparse de la cultura occidental, mecanicista y utilitaria que día a día las coloniza? Serán creadoras de su propio destino. ¿Triunfará la tesis egoísta del control de la natalidad que preconizan Vogh, P. Moussa y otros neomalthusianos? Barrerán todos los principios de la sociedad clasista".[29]

De esta manera, desde uno de los espacios más atrasados del país, se comenzó a pensar en la posibilidad de cambiar la historia universal. Cuando varíe la orientación política en China, el problema no será únicamente destruir la sociedad clasista en el Perú, sino cambiar el mundo. "A los hombres de hoy, a estos hombres que respiran, que bregan, que combaten, les ha correspondido barrer a la reacción de la faz de la tierra, la más luminosa y grandiosa misión entregada a generación alguna". En esta tarea serían guiados —añadimos— por el pensamiento de Gonzalo (sobrenombre del máximo dirigente Abimael Guzmán). Quizá estas ideas suenen menos disparatadas si pensamos que fueron imaginadas en el interior de una región que fue el centro de un gran imperio prehispánico. A 25 km de Huamanga estuvo emplazada Huari, la capital del imperio del mismo nombre, primera formación estatal andina, cuyas fronteras comprendían, entre el siglo VII y el XI de nuestra era, desde el altiplano boliviano hasta los arenales de la costa central peruana. Desaparecido ese imperio, su lugar fue ocupado por un grupo étnico, los chancas, establecido en una y otra

---

28 Díaz Martínez, Antonio. *Ayacucho: hambre y esperanza*, Lima, Mosca Azul editores, 1985, 2ª edición, p. 40.

29 *Op. cit.*, p. 117-118.

margen del río Pampas. Siglos después, los incas pudieron dominar la sierra a costa de derrotarlos: fue entonces que trasladaron mitimaes (poblaciones forzadas) a la región de Pampas. Con la implantación del orden colonial, los españoles encontrarían en Huamanga un punto intermedio entre Lima y el Cusco, además de una plaza fuerte contra las incursiones de los incas de Vilcabamba. La importancia religiosa de la ciudad se robusteció con la construcción de 33 templos y el establecimiento de conventos y monasterios. El sustento de esta población estuvo en las actividades mercantiles, en la minería de Castrovirreyna y Huancavelica y, sobre todo, en la propiedad de la tierra: se forman linajes de hacendados que encontrarán un lustre especial al fundar la segunda universidad del país en su ciudad.[30]

La República trajo el ocaso, que hasta el momento parece definitivo, de Huamanga y su región. La ruta longitudinal, que atravesaba los Andes desde el valle del Mantaro en dirección a Cusco y el Alto Perú, fue sustituida por varias rutas transversales que unían a las ciudades y los centros productores de materias primas con los puertos y el mar: se desarrollan así el circuito central que vincula a Callao con Huancayo, el circuito del sur que une a Arequipa con Puno y Cusco, otras rutas menores como el eje formado por Lomas, Puquio, Chalhuanca. Esta reorganización del espacio en muchos lugares fue sinónimo de agricultura comercial, urbanización, circulación monetaria. Para Ayacucho significó, como lo ha subrayado Carlos Iván Degregori, la amputación de territorios antes hegemonizados por Huamanga (como Puquio) y, paralelamente, la postergación y el aislamiento. La región se redujo en la práctica a las provincias de Huamanga, La Mar, Huanta, Víctor Fajardo y Cangallo. Un espacio donde el capitalismo fue literalmente sinónimo de pobreza y atraso, sin carreteras, carente de electricidad (la ciudad hasta hace poco se iluminaba con un precario motor), con cada vez menos recursos. Desde esta perspectiva, Sendero Luminoso sería visto como un movimiento regional y como una reacción defensiva frente a la modernidad capitalista.[31] Para confirmar esta interpretación se recuerda que algunos líderes importantes del senderismo proceden de la empobrecida aristocracia provinciana y que el epicentro de sus acciones ha estado localizado en el campo ayacuchano.

---

30 Degregori, Carlos Iván. *Sendero Luminoso: los hondos y mortales desencuentros*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 1985. Nos remitimos también a las tesis elaboradas por Lorenzo Huertas y Jaime Urrutia. Sobre SL ver también Granados, Manuel. *La conducta política. Un caso particular.* Tesis, Universidad Nacional San Cristóbal de Huamanga, 1981.

31 Degregori, Carlos Iván. *Op. cit.*, p. 26.

Estas acciones, en su modalidad armada, comenzaron el 17 de mayo de 1980 —cuando no podían preverse los resultados electorales— con la toma de Chuschi y la quema simbólica de ánforas. Hasta entonces este pueblo no existía en la geografía política peruana. Ubicado a 120 km de Ayacucho, en 1961 tenía apenas 1.000 habitantes, subsistiendo en medio de la pobreza, apenas visitado por algún antropólogo; pocos sabían que Chuschi había sido la sede gubernamental de siete comunidades en la época colonial y —como en otros pueblos del río Pampas— era un lugar en el que todavía funcionaban el control vertical de la ecología, la organización dual del espacio, el compadrazgo y la reciprocidad.[32] Desde mayo de 1980, las acciones prosiguieron a un ritmo ascendente hasta 1984. Según cifras oficiales, se atribuyen a Sendero Luminoso 219 "atentados" en 1980, 715 en 1981, 891 al año siguiente, 1.123 y 1.760 en 1983 y 1984 respectivamente. Si uno sigue la propalación espacial de estas acciones, tiene que corregir la interpretación de Sendero Luminoso como un fenómeno encuadrado en un marco estrictamente regional. En efecto, ¿en qué consistían los "atentados"? Al principio, durante 1980 y los primeros meses de 1981, consistían en la interrupción de carreteras, ataques a fundos y minas, destrucción de tractores, asalto a tiendas y almacenes, explosiones, corte de vías férreas y puentes y, sobre todo, voladura de torres de luz eléctrica: los célebres "apagones", en Huamanga, en la propia capital, en toda la región central… Producido el apagón comenzaban otras acciones, algunas simbólicas, como iluminar el cerro San Cristóbal —cerro que preside a Lima y al que se acostumbra hacer peregrinaciones religiosas— con teas representando la hoz y el martillo, o embanderar de rojo una calle, algún edificio público, una torre. Aunque ya ha sido olvidado, en esos primeros meses los senderistas sorprendieron y desconcertaron porque, si bien destruían, no mataban. Una guerrilla incruenta.

Sendero Luminoso fue una especie de rayo en cielo despejado. Aunque la metáfora es un lugar común, no hay otra que pueda resumir mejor la impresión causada por las acciones de un movimiento

---

32 Isbell, Billie Jean. "Parentesco andino y reciprocidad. Kuyaq: los que nos aman", en *Reciprocidad e intercambio de los Andes peruanos*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 1974, pp. 111-112.
Las dos primeras acciones de Sendero Luminoso, en sentido estricto, fueron el incendio de la municipalidad de San Martín de Porres en Lima y el atentado dinamitero contra la tumba de Juan Velasco Alvarado: en ambos casos aparecieron volantes del Movimiento Obrero de Trabajadores Clasista (MOTC) organismo vinculado a SL. Pero fue después de la toma de Chuschi que se sucedieron los atentados de manera ininterrumpida.

que aparecía cuando la izquierda (mayoritariamente) asume la vía electoral y opta por respetar algunas reglas mínimas del "juego democrático" y cuando, por otro lado, sociólogos y economistas trazaban la imagen de un país cada vez más moderno, donde la urbanización era irreversible, los campesinos bordeaban la desaparición y las clases populares se convertían en asalariados o semiproletarios. Se constataba la desaparición de lo andino. El proceso recibió el nombre de "descampesinización". Se suponía que si algún día estallaba un movimiento revolucionario en el Perú, éste tendría como escenario a las nuevas ciudades. La guerrilla rural era inimaginable en un país donde los campesinos abandonaban el campo y donde la geografía —escarpada y eriaza— impedía a cualquiera ocultarse. Cuando los militantes de Sendero Luminoso hablaban de lucha armada, eran motivo de fácil réplica e incluso ironía, por parte de contrincantes convencidos de que nunca emprenderían ese camino. Tema de polémicas en los salones de San Marcos o de San Cristóbal de Huamanga. ¿De dónde —además— sacarían las armas?

La misma geografía peruana, la construcción de carreteras, túneles, puentes, la explotación minera serrana, obligaba a recurrir a un insumo indispensable: la dinamita. Con ella podían prepararse bombas y, unida con la huaraca —la tradicional honda que saben usar todos los niños andinos—, convertirse en un arma efectiva. Los primeros "atentados" dinamiteros parecían mostrar a un grupo dispuesto a demoler, a destruir cualquier símbolo de lo moderno. Algunos evocaron a los destructores de máquinas *y* a los anarquistas en los inicios del movimiento obrero europeo; otros comenzaron a pensar en esas revoluciones tradicionales que irrumpían contra todo lo occidental y lo moderno. La derecha y el gobierno no tuvieron mayores problemas de interpretación: eran "terroristas", una nueva especie desalmada que como una plaga se difundía por el mundo, inspirados en ideologías "marxistas" y "totalitarias", dispuestos a imponerse por la vía del crimen y la muerte. Este discurso ya estaba estructurado antes de que Sendero cometiera su primera muerte. Al régimen de Belaúnde no le interesaba qué pudieran pensar los guerrilleros y cuáles eran los móviles de sus acciones. El problema era únicamente cómo eliminarlos.

Saber qué pensaban era, por cierto, difícil tratándose de un movimiento que no reivindicaba sus acciones, que no buscaba la propaganda, que mantenía en el más celoso anonimato a sus dirigentes, que no editaba libros, volantes, pronunciamientos, que no exhibía un programa. Para el antropólogo Juan Ansión, este estilo peculiar era paradójicamente una manera de decir muchas cosas, porque si Sendero Luminoso "se considera representante de un mundo que ha

sido despojado del habla, sólo le queda la acción".[33] El silencio parece aproximarlo a mayorías andinas marginadas, excluidas, a las que desde el siglo XVI se había arrebatado la palabra.

En los pocos textos disponibles se esperaría encontrar una réplica ortodoxa del discurso maoísta, como ocurría antes de 1980 con otras organizaciones de izquierda, que incluso calcaban las metáforas chinas. En efecto, algo se encuentra cuando los senderistas pronostican un gran incendio en los Andes, similar al fuego que arrasó las praderas chinas a partir de Yenán, pero se lee también un esfuerzo por emplazar una lucha de la que ellos se proclamaban iniciadores, en la tradición histórica peruana: recuento de rebeliones campesinas, evocación de Santos Atahualpa y Túpac Amaru e incluso de héroes que otros consideran burgueses, como el almirante Miguel Grau o Francisco Bolognesi, caídos durante la conflagración con Chile (1879-1883). La historia que ellos reconstruyen en documentos como "Somos los iniciadores" (abril de 1980) funciona por etapas, demarcadas y contrapuestas. Todas ellas parecen subsumirse en una división: el largo pasado que antecede a los inicios de la lucha armada y el nuevo tiempo que se inaugura bajo la guía de la versión marxista elaborada por el camarada Gonzalo (parangonaba para ellos con Marx, Lenin o Mao). La oscuridad frente a la luz. Lo negro frente a lo rojo. Son las imágenes que podemos encontrar en uno de los pocos volantes conocidos de Sendero Luminoso: un lado negro que a su vez se subdivide en dos: a la izquierda, los presos, la cárcel, y a la derecha, otro recuadro a su vez dividido en dos sectores, arriba los guerrilleros con atuendos andinos y abajo las fuerzas del ejército y la policía cometiendo masacres y despedazando cuerpos. En el otro lado, el lado rojo, no hay divisiones: una sola imagen que se organiza alrededor de un sol rojo naciente, banderas desplegadas al viento y una multitud portando carteles, donde la consigna central son vivas al Partido Comunista del Perú (el nombre oficial de Sendero Luminoso). Ansión cree ver reflejada, en éste y otros volantes similares, una estructura andina de pensamiento: la dualidad que emerge y se encuentra con un discurso político. No arriesga ningún juicio de valor; simplemente cree estar constatando algo natural: procediendo de los territorios andinos, terminaron realizando una lectura peculiar del marxismo. La revolución no es entendida en el sentido moderno, que Marx o Lenin pudieron darle a esa palabra, sino como equivalente del pachacuti: "todo se invierte, lo que estaba arriba queda abajo y lo de abajo arriba; la noche se convierte en día y el día en noche; los hombres se convierten en

33 Ansión, Juan. "¿Es luminoso el camino de Sendero?", en *El Caballo Rojo*, Lima, 6-VI-82, Nº 108, Año III, p. 4.

piedra, pero también de piedras surge una nueva generación".[34] Destruir torres, oscurecer la ciudad y luego alumbrar el cerro cercano con teas, es anunciar el futuro luminoso y esperanzador que nace en medio de la oscuridad, la miseria y la explotación reinantes.[35] Lo viejo frente a lo nuevo: la inversión del mundo. Esos rostros anónimos que figuran en el lado rojo recuperarán su país y arrasarán con los explotadores. Pero este discurso no es necesariamente andino si por tal se entiende una prolongación de concepciones prehispánicas. El dualismo como contraposición estaba presente en las imágenes del cristianismo interiorizado en los Andes, a través del apocalipsis y el juicio final. Entre los precursores de este discurso podría estar un personaje como Gabriel Aguilar.[36] Sus resonancias nos recuerdan la imagen del Perú que aparece en los relatos de José María Arguedas. Incluso hay imágenes que parecen tener una inspiración directa: "los cercadores serán cercados y los pretendidos aniquiladores serán aniquilados y los pretendidos triunfadores serán derrotados". Parece que estuviéramos leyendo a José María Arguedas, cuando se refería a la conquista y a la ofensiva occidental contra el mundo andino. Pero si completamos la cita, es inevitable pensar en el Apocalipsis: "y la bestia finalmente será acorralada y, como se nos ha enseñado, el estruendo de nuestras voces armadas la harán estremecer de pavor…" ("Somos los iniciadores"). Para Rodrigo Montoya, Sendero Luminoso había calado en un aspecto de la realidad peruana: el resentimiento de esas mayorías despreciadas por el color de su piel, su manejo pobre del castellano, su manera de vestir, su pobreza: "encarna la rabia andina contra la vieja y secular opresión".[37] Pero esta rabia, más que una impresión de los mismos campesinos, parece resumir la cólera postergada y muchas veces callada de los mestizos. Arguedas fue uno de ellos. La rabia viene a ser la cara opuesta del racismo.

Los militantes —los dirigentes intermedios— de Sendero Luminoso no son exactamente analfabetos. La mayoría de presos capturados por terrorismo tienen educación superior (38.5%), un número similar tienen secundaria (37.7%), pocos han terminado los primeros años de colegio (17.5%) y todavía menos son los que nunca han ido a

---

34 *Op. cit.*

35 Ansión, Jean-Marie. "Essais sur la pensée andine et se reinterpretation actuelles dans la region d'Ayacucho (Pérou)". Tesis de doctorado, Lovaina, 1984. Ver también del mismo autor *Demons des Andes*, Louvain, 1984.

36 Ver "Los sueños de Gabriel Aguilar", capítulo III de este libro.

37 Montoya, Rodrigo. "Izquierda Unida y Sendero: potencialidad y límites", en *Sociedad y Política*, Nº 13, Lima, agosto de 1983, p. 35.

la escuela (6.3%).[38] Sin embargo, estas cifras requieren algún cuidado. En el Perú, mientras se ha acrecentado una desigual distribución de ingresos, la enseñanza se ha democratizado, posibilitando el acceso a colegios y universidades de hijos de campesinos, pequeños comerciantes, artesanos, que integran este segmento mayoritario en el país compuesto por jóvenes de procedencia andina, occidentalizados por la enseñanza y las migraciones: contingentes de nuevos mestizos que se insertan en una historia más antigua, remontable hasta los tiempos iniciales de la conquista y que desde entonces, como lo ha sugerido Pablo Macera hablando de Garcilaso, ha ido sedimentando frustraciones. Es demasiado evidente la semejanza entre los jóvenes mestizos de ahora y los del siglo XVI: en ambos casos aparecen "desprovistos de todo", obligados a la "vagancia" y la "depredación", condenados a convertirse en "hombres de vidas destruidas", los mismos que en la década de 1560 protagonizaron algunas "rebeliones" sin esperanza.

Pero no sería acertado reducir el fenómeno Sendero Luminoso a sectores provenientes de una aristocracia provinciana empobrecida y a mestizos frustrados; todos ellos se encontraron con otros personajes procedentes directamente del mundo campesino, que en la región de Huamanga eran esos comuneros establecidos a una y otra margen del río Pampas (ver mapa). A diferencia de las guerrillas de 1965, en 1980 los combatientes no eran extraños al mundo rural, porque hablaban quechua, habían nacido allí, tenían parientes en los pueblos y por eso consiguieron levar a muchos campesinos. Algunas de estas levas fueron impuestas. Sendero Luminoso, desde el inicio, fue una organización vertical y autoritaria, convencida de portar un mensaje correcto y acertado, que todos debían acatar. El mesianismo es impositivo: se lo acepta o se lo deja. No hay lugar a situaciones intermedias. Pero en la mayoría de casos, sobre todo durante los primeros años, parece que fueron levas voluntarias, a las que acudían campesinos a quienes no se ofrecía carreteras, alimentos, escuela, sino algo más etéreo pero que paradójicamente podía justificar los mayores sacrificios: todo el poder. De los más desheredados, de los más pobres (los reclutas predilectos) sería el futuro luminoso. La región de Ayacucho había sido asolada por una cadena de sismos. Algunos campesinos creyeron entender que la pachamama no soportaba más sufrimiento sobre la tierra: que el mundo debía cambiar. Pueblos enteros enarbolaron las banderas rojas y se volvieron "luminosos", dispuestos a marchar hasta Huamanga y Lima, no para pedir limosna, sino para expulsar a los explotadores y fundar un nuevo orden. Los puestos policiales son atacados. La policía opta en algunos casos por atrincherarse y hacer

38 *El Comercio*, 7-IV-85.

rondas únicamente en el perímetro urbano y en horas del día: "…de noche, estos hijos de las tinieblas salen. De noche ellos se movilizan y de día están camuflados en los cerros", le dice a un periodista de *Caretas*, en Pampa Cangallo, Jesús Saldaña, el único cura de toda la región, obligado a ir de un sitio a otro pero que no se atreve a pernoctar entre la policía ante el temor de ser considerado "soplón".[39] Ese hombre católico encarnaba la imagen patética de una Iglesia que había abandonado los medios rurales. El escenario en el que comienza a imponerse Sendero es el pequeño poblado, sin gamonal, con su templo en ruinas y su puesto policial derruido: imágenes del vacío de poder. Se detectan, desde 1982, "zonas rojas", comunidades donde las columnas de Sendero encuentran siempre abrigo y posada segura. El temor se propala y se teme que la misma capital departamental acabe rodeada, sitiada y condenada al hambre. Sendero ordena —de manera obviamente poco democrática— sembrar y cosechar lo indispensable; romper las vinculaciones con el mercado y condenar a las ciudades a una prolongada y segura agonía.

De esta manera, Sendero Luminoso parecía realizar esa esperanza que late en los relatos de Arguedas: transformar la rabia y la cólera individual en un odio colectivo, en un gran incendio. Los "terrucos" —como son llamados en la región— al principio se limitan a destruir bienes y propiedades. En 1980 la violencia política en todo el país sólo ocasiona tres muertos; en 1981 once, de los cuales seis son policías, caídos en enfrentamientos. Pero al año siguiente los muertos aumentan y llegan a 151, principalmente por el incremento de 47 bajas consideradas "senderistas" y sobre todo de 65 civiles. ¿Qué ha ocurrido? La declaratoria de estado de emergencia en varias provincias desde fines del año anterior, la intervención de cuerpos especiales de la Guardia Civil y la Guardia Republicana, pero también el empleo de la violencia senderista contra abigeos, usureros y autoridades locales. Primero recibían amenazas, luego eran juzgados, por lo general de manera pública y en la posibilidad más benigna sólo recibían azotes; de lo contrario, terminaban ejecutados. Sendero quería mantener un férreo control sobre los territorios que liberaba. No tolerar ninguna disidencia. Hay denuncias sobre un especial ensañamiento con las víctimas, pero estos hechos al principio parecen obedecer a la espontaneidad de los alzados, antes que a una decisión de sus dirigentes. Al parecer, dos de las primeras muertes civiles atribuibles a los senderistas en la región de Ayacucho, ocurridas durante el asalto a una hacienda en Cangallo el 24 de diciembre de 1980, tuvieron esta característica: "Los campesinos, cuyo móvil habría sido la venganza, primero vendaron a

39 *Caretas*, Lima, Nº 744, 18-IV-83, p. 14.

sus víctimas y luego les arrancaron las orejas con una hoja de afeitar al agricultor y dueño de la casa-hacienda, Benigno Medina del Carpio, quien después fue victimado a golpes junto con Ricardo Lizarbe".[40] Años antes, en 1974, en Andahuaylas, durante la "toma" de tierras, hechos de esta índole fueron tajantemente impedidos por los dirigentes, queriendo evitar un enfrentamiento desigual con el Estado. Pero convencidos de la necesidad perentoria de desatar un "gran huracán campesino", los senderistas no intentan siquiera controlar estos desbordes. Parece no preocuparles los costos sociales de la guerra. La revolución —como el pachacuti o el apocalipsis— implica llanto, dolor, sufrimiento y muerte: lo viejo debe ser destruido para que aparezca lo nuevo. A medida que prosiguieron los acontecimientos, el terror fue perfilándose como un instrumento en la lucha política de Sendero. El mismo año (1982) que consiguen la mayor movilización popular ayacuchana durante el entierro de la guerrillera Edith Lagos, atentan contra el alcalde de Huamanga y asesinan a un antropólogo, director del Instituto Nacional de Cultura, actos que desde luego no contaron con ninguna simpatía en esa ciudad.

Enfrentado a uno de los gobiernos más corruptos de nuestra historia republicana, con un aprismo que no superaba sus crisis y colocando en jaque a la izquierda, en 1982 Sendero Luminoso se encontraba en su mejor momento. El marxismo se expresa en quechua, como en los tiempos de Blanco y el sindicalismo agrario, pero ahora se trataba de un movimiento guerrillero y, además, no confinado a un valle sino propalado por todo un país inmerso en una devastadora crisis económica. Un mapa de *Caretas* ilustraba que sobre 24 departamentos, 10 se encontraban amagados por el senderismo. Ofrecían el poder a los más pobres del campo. ¿Pero cuántos estaban dispuestos a seguirlos? Todas las comunidades andinas no eran como Chuschi. El rechazo al progreso y a la civilización occidental pueden ser compatibles con pueblos atrasados en los que persiste la reciprocidad, gobiernan los wamani y los curanderos, pero no necesariamente entre comuneros que como los de Huayopampa (Chancay), Muquiyauyo (Jauja) o Puquio (Lucanas) han tenido acceso a la modernidad y han optado por la escuela occidental, la luz eléctrica, la carretera y el camión: para ellos, el progreso puede ser una realidad palpable y el poder, en cambio, una ilusión. Tienen algo que conservar.

Estos problemas, como señalamos al inicio de este ensayo, recorren la obra de José María Arguedas. Sendero Luminoso nos recuerda a personajes, imágenes y propuestas que nacen de sus narraciones, pero no podemos omitir que escribiendo como antropólogo sobre las

40 Pareja, Piedad. *Terrorismo y sindicalismo en Ayacucho*, Lima, 1981, p. 94.

comunidades indígenas en el valle del Mantaro, se entusiasmó con esos campesinos mestizos, con espíritu empresarial, que mantenían compatibles a la modernidad con el mundo andino. En el valle del Mantaro el encuentro entre capitalismo y campesinado era una alternativa. Los dos mundos —el andino y el occidental— dejaban de estar enfrentados: "el caudal de las dos naciones se podía y debía unir", dirá Arguedas en 1968, al momento de recibir el premio Inca Garcilaso de la Vega. Allí la violencia y el odio desaparecían. Un lema de esos comuneros podía ser "que no haya rabia". Pero el valle del Mantaro tenía rasgos que lo diferenciaban demasiado de otros espacios: la existencia desde tiempos coloniales de un campesinado libre, no atado a la tierra; la propiedad comunal no había sido avasallada por las haciendas; la mercantilización y la agricultura comercial se desarrollaron tempranamente, la región fue recorrida por arrieros y se convirtió en escenario de ferias; se sumó a todo esto el desarrollo de la minería y la permanente articulación con Lima. Este no fue el caso de otros espacios, que se mantuvieron al margen del mercado interno y donde el paso de los años fue sinónimo de atraso y deterioro: el valle del Colca en el sur, el río Pampas en Ayacucho, la quebrada de Chaupiwaranga en la sierra central.

ANEXO

Lima, 10 de febrero de 1967

Querido John:

Gordon me acaba de entregar un ejemplar de la visita de Iñigo Ortiz. Me complace que en la primera línea figure mi nombre. Bien sabes que no soy afecto a la propaganda pero como un ser humano que tiene corazón me alegra mucho permanecer en buena compañía en documentos que no han de perecer. Me entusiasmó ver la carátula; gocé hojeando el libro, leí tu presentación, leí algunas páginas más y comprendí que este documento debe ser importantísimo para los historiadores y para todos los que intentan estudiar al hombre peruano y me apenó pensar en que yo no lo leeré sino a trozos. Hace años que tengo una incurable fatiga para la lectura, especialmente para esta clase de documentos que requiere de mucho tiempo y que por eso únicamente son leídos por quienes luego nos darán en materiales más próximos a la escala intelectual de ahora lo que hay de sustancial en esas obras. Con este volumen tu vinculación con el Perú se fortalece y se hace más evidente. Dentro de unos quince días, a lo sumo, aparecerá Avila y bien sabes que sin ti no existiría ese libro. Pero nada de esto se exime de la principal obligación de afecto que tienes con noso-

tros. Se me ocurre que tu lucha contra las inexplicables o mejor, casi invencibles fuerzas, que te agarrotan las manos para escribir tu obra principal son como las que yo enfrento para aceptar la felicidad; para encontrar la dicha en aquello que luego de ser disfrutado, por fuerza de materiales los más obscuros del subconsciente, se conviertan en fuente de la más perturbadora depresión. Estuve bastante mal; por fortuna Sybila es una mujer maravillosa. No puede nadie imaginarse de qué modo me auxilia y limpia mi alma a pesar de que cuando estoy metido en la sombra la veo a veces como causa de muchas de mis angustias. Estoy peleando fuerte. Me haces falta. No tengo ni un solo amigo que padezca o que haya padecido y pueda acompañarme. Mi psiquiatra es un cholo gordo y formidable de salud. Me dice casi siempre las mismas cosas; carece de sutileza, de arte, pero en cambio tiene fe en mí.

He estado 15 días en Chimbote. Es casi exactamente como Lima; tiene como 40 barriadas: el 70% de la población es de origen andino; la masa de inmigrantes serranos es proporcionalmente mayor que la de Lima y no tiene la tradicional aristocracia criolla; esta masa que vive separada aún de la costeña, se acerca a ella por canales menos dolorosos de transitar que en Lima. He trabajado afiebradamente durante 15 días, creyendo siempre que la muerte andaba a mis espaldas: pero, salvo en Huancayo, nunca sentí tan poderosamente el torrente de la vida. ¡Qué ciencia es la etnología! Soy un intuitivo, pero aprehendo bien lo que he oído a gentes como tú y huelo los problemas y antes de analizarlos los vivo. Sybila estuvo conmigo y los chicos, ocho días. Trabajamos fuerte. He logrado entrevistas grabadas. Bravo se ha quedado muy impresionado con este material y ha autorizado con entusiasmo que continúe el trabajo, pues yo tenía un cargo de conciencia insoportable pues el dinero era para folklore y yo estaba haciendo un trabajo de etnología. Te voy a dar algunos cabos:

> Hemos conseguido datos sobre 3.645 pescadores y 3.840 obreros. He logrado hacer cinco entrevistas con hombres de procedencia andina sobre su vida en Chimbote y de antes de que llegaran al Pto. Uno de los entrevistados, don Hilario Mamaní, es patrón (capitán de una lancha bolichera de 120 toneladas), fue analfabeto hasta los 30 años. Es ahora una especie de líder, muy sui generis, casado dos veces con mujeres costeñas. Se aseguraba que no sería posible, que nadie le arrancaría una confesión grabada de su vida. Yo lo hice en gran parte y es un documento inestimable.

He logrado formular algunas hipótesis. No hay en Chimbote clubes provinciales; la organización es barriadas. Costeños y serranos, a pesar del activo intercambio social y comercial, permanecen todavía

como estratos diferenciados; los serranos tienden a acriollarse y lo hacen sin las grandes dificultades que existen en Lima, porque el medio social es mucho más accesible. La masa de serranos ya aclimatados son obreros y pescadores; los recién llegados se ocupan en trabajos más directamente relacionados con las necesidades de esa masa asalariada: mercados, carguío, sirvientes de hoteles, etc. Pero como el mito de Chimbote sigue difundiéndose, mito como centro de enriquecimiento del serrano (muchos han logrado llevar vida de derroche), la avalancha de serranos continúa y hay gente que vive en la más pavorosa miseria. Total que se abrieron perspectivas insospechables para un informe etnológico general sobre Chimbote y materiales para mi novela. Se llamará "Pez Grande". Estoy muy animado a pesar que el insomnio no me deja reaccionar bien.

En cuanto al proyecto sobre la celebración del cuarto centenario de la Visita de Garci Diaz de San Miguel no encuentro posibilidades de que aquí llegue a entusiasmar al punto de que consigamos fondos y ambiente suficiente. Te informo que el propio Cueto suprimió del presupuesto la partida para el mantenimiento del Convenio. En parte ha sido bueno, porque ya me han considerado en el presupuesto de la misma universidad. Ya no estaré constantemente angustiado ante la posibilidad de que me quede sin empleo, pero por otro lado no tendré fondos para investigación. De los 250 mil del año pasado quedan unos 120 mil que emplearemos este año en comprar unos muebles indispensables y en financiar mi permanencia por unos cinco meses en la sierra para la recopilación de mitos, leyendas y cuentos, y de información general, de la que hablamos. Lo que me angustia desde ahora es cómo voy a hacer para conseguir el año entrante unos siete meses libres para escribir la novela. Si alcanzo a mejorar podré escribir una narración sobre Chimbote y Supe que será como sorber en un licor bien fuerte la sustancia del Perú hirviente de estos días, su ebullición y los materiales quemantes con el licor está formado. Mi mejor psiquiatra es Sybila, pero me gustaría visitar a Viñar de Montevideo. Será cuando me saque la lotería, mañana viajo a Puno.

Fuente: Archivo José María Arguedas, editorial Horizonte. Hace algunos años, me permitió publicar esta carta Sybila, viuda de Arguedas, en la revista *Allpanchis*, Nº 17-18, Cusco, 1981, pp. 164-166.

Carlos Iván Degregori

SENDERO LUMINOSO

UN OBJETO DE ESTUDIO OPACO Y ELUSIVO*

ENTRE 1980 Y 1999, EL PERÚ vivió el episodio de violencia más intenso, extenso y prolongado de toda su historia republicana. Sin embargo, a pesar de la importancia que adquirió el conflicto armado interno a lo largo de la década de 1980 y de la crisis generalizada en que sumió al país, el Partido Comunista del Perú-Sendero Luminoso (PCP-SL) fue, y en cierta medida continúa siendo, un movimiento relativamente poco estudiado. Esto a pesar de su carácter singular con respecto a otros grupos armados de América Latina. No sólo porque fue la única guerrilla maoísta importante en todo el continente, sino por su carácter excepcionalmente letal. En efecto, el PCP-SL fue responsable por lo menos del 46% de víctimas mortales del conflicto armado interno.[1] Téngase en cuenta que en ningún otro país de América Latina el porcentaje de víctimas fatales producidas por organizaciones subversivas llegó a los dos dígitos.

* Degregori, Carlos Iván 2010 "Introducción. Sendero Luminoso. Un objeto de estudio opaco y elusivo" en *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).

1 Comisión de la Verdad y Reconciliación (CVR) 2003, tomo II, capítulo 1; *Los actores armados*, p. 13.

El presente libro contiene un conjunto de textos que, en su momento, se plantearon preguntas básicas sobre el PCP-SL cuya respuesta, sin embargo, pocos habían intentado hasta ese entonces conocer. Las preguntas fueron las siguientes:

1. Qué era el PCP-Sendero Luminoso. Cómo se constituyó en una organización independiente y cuál era su genealogía política.
2. Cuáles eran su ideología y su discurso, y en qué tradiciones se inscribían.
3. Cuál era el perfil sociocultural de su dirección y de sus militantes.
4. Por qué surgió precisamente en Ayacucho, uno de los departamentos más pobres del Perú, ubicado en los Andes surcentrales (véase Mapa 1).
5. Cuál fue el papel del espacio educativo[2] y de la masificación educativa en el surgimiento y desarrollo del PCP-SL.
6. Si es verdad, como se sostiene en estos textos, que los dirigentes del PCP-SL eran mayoritariamente intelectuales urbanos de clase media provinciana y mestiza, cómo lograron articularse con sectores significativos del campesinado andino y amazónico, y ganar, al menos durante un primer momento, su adhesión o su neutralidad.
7. Si eran, como ellos mismos confiesan, un grupo pequeño, que en su mejor momento no superó los cinco mil militantes,[3] cómo avanzaron tanto hasta parecer que ponían en peligro la existencia misma del Estado peruano a principios de la década de 1990.
8. Cuáles fueron las causas de su derrota.

Transcurrido bastante tiempo desde la publicación inicial de los trabajos aquí reunidos, en esta introducción me planteo varios objetivos:

1. Ubicar los textos en su contexto histórico y académico. Al revisarlos tantos años después, trataré de situar al autor, de ubicar hasta donde sea posible las coordenadas de su "lugar de enunciación", otorgándole a este concepto una doble acepción.

---

2 Entiendo como "espacio educativo" a la escuela primaria y secundaria, los denominados institutos superiores y las universidades.

3 Véase CVR 2003, tomo II, capítulo 1. También Tapia (1997).

Como afirma Vich (2002: 10) algunos críticos han abordado el problema del lugar de enunciación a partir de la historia personal del sujeto enunciante (Mignolo, 1999). Pero es importante "pensar también el conjunto de condicionamientos sociales (clase, etnicidad, género, nación, posición política), que contribuyen a revelar las tensiones producidas entre el modo de representar y el mundo representado" (Vich, 2002: 11).
En esta introducción abordaré, entonces, el problema del lugar de enunciación en esa doble acepción. Pero al hablar de los condicionamientos sociales del sujeto enunciante, enfatizaré un tema que me parece especialmente relevante para este libro: dentro de qué comunidad académica me ubicaba como autor y trataba de producir conocimiento, cuál era el posicionamiento de esa comunidad frente al conflicto armado interno, por qué se posicionó de esa manera.[4] En un segundo momento, me referiré a mis condicionamientos personales en aquello que resulte relevante para la mejor comprensión de los textos y de mi ubicación dentro de esa comunidad académica.

2. Evaluar los trabajos aquí presentados a la luz de la bibliografía académica a la que fui teniendo acceso con posterioridad a su escritura; y a la luz de mi propia evolución. De esta forma será posible realizar algunas reflexiones sobre los aportes, insuficiencias, errores y vacíos que hoy puedo encontrar en los textos aquí seleccionados. Una importante experiencia personal y un cuerpo de literatura, quedan desgraciadamente en los márgenes de esta reflexión. Mi experiencia en la CVR no se refleja de modo fundamental en este libro;[5] tampoco el tema de la Memoria, incluido apenas tangencialmente en el capítulo final, a pesar de su importancia para la comprensión del objeto de estudio.
3. Finalmente, hasta donde mis conocimientos lo permitan, incorporaré una dimensión que estuvo prácticamente ausente en los trabajos aquí compilados, sobre todo en los más tempranos: la comparación con otros países, en especial de América Latina.

---

4 Así definida, esta primera parte puede entenderse como una contribución a un capítulo no escrito del *Informe Final* de la CVR: el de los intelectuales y el conflicto armado interno.

5 Fui uno de los 12 comisionados de la CVR, creada luego del colapso del régimen autoritario de Alberto Fujimori (1990-2000) por el gobierno de transición de Valentín Paniagua en julio de 2001. Sobre el gobierno de Fujimori, véase entre otros Bowen (2000), Bowen y Holligan (2003), Cotler y Grompone (2000), Degregori (2000a), Marcus y Tanaka (2001), Rospigliosi (2000).

En tanto considero que el PCP-SL es una suerte de híbrido ubicado gruesamente entre la guerrilla clásica latinoamericana[6] y los nuevos movimientos terroristas de estos albores del siglo XXI, espero que estas reflexiones puedan ser de utilidad para la comprensión de fenómenos actuales, más allá de las fronteras del Perú.

LA COMUNIDAD ACADÉMICA PERUANA FRENTE AL CONFLICTO ARMADO INTERNO

Al revisar la bibliografía tanto de peruanos como de peruanistas, sorprende lo siguiente:

- - La escasa presencia de la violencia social y política como tema en los trabajos que analizaban la situación peruana previa a 1980.
- - La lentitud con la cual se asumió esa problemática en los estudios posteriores a 1980.
- - El insuficiente desarrollo de las investigaciones sobre el conflicto armado interno, que se advierte hasta la instalación de la CVR en 2001.

A mi entender, esa escasez de estudios concretos, que dio lugar a especulaciones y malinterpretaciones sobre las acciones armadas del PCP-SL y sobre la respuesta contrainsurgente del Estado, tuvo que ver con diversos factores:

UNA TRIPLE SORPRESA[7]

Sorpresa para el Estado y los servicios de inteligencia

Hacia 1980, el PCP-SL era un grupo pequeño, poco conectado con los grandes movimientos sociales que habían conmocionado al país en la segunda mitad de la década de 1970, posiblemente los más importantes del Perú republicano. La atención de los medios y de los aparatos de inteligencia del Estado se concentraba en esos movimientos y en los partidos de izquierda que los acompañaban. La mayoría de ellos integraron a partir de 1980 el frente Izquierda Unida, que se convirtió en la segunda fuerza electoral del país a lo largo de la década de 1980, pero siguió siendo considerado durante muchos años por ciertos

6 Así como también, en cierta medida, la asiática de las décadas de 1930-1970.

7 Este acápite glosa un artículo que escribí para el IV Seminario Permanente de Investigaciones Agrarias (SEPIA). Véase Degregori (1991d).

agentes del Estado como un posible "brazo legal" de la subversión.[8] Tanto el gobierno del general Morales Bermúdez (1975-1980) como el segundo gobierno del arquitecto Fernando Belaúnde (1980-1985), podían haber esperado, en medio de las grandes movilizaciones sociales de la época, algún alzamiento armado semejante a los que por entonces tenían lugar en América Central o en el Cono Sur, variantes de la guerrilla clásica latinoamericana, pero no algo como lo que estaba por comenzar en el Perú en 1980.

Sorpresa para los partidos políticos y para las propias organizaciones sociales

La vida social y política de las décadas previas había sido sorprendentemente pacífica para estándares latinoamericanos. Así, entre 1958 y 1964 se desarrolló el movimiento campesino más importante del siglo XX peruano. Miles de campesinos y trabajadores agrícolas se organizaron y movilizaron a lo largo del país, invadieron o rescataron miles de hectáreas en manos de latifundios e hirieron de muerte a la gran propiedad terrateniente tradicional en los Andes. Sin embargo, en todos esos años fallecieron sólo 166 personas, menos de los que murieron en los primeros diez días de agosto de 1991 a causa del conflicto armado interno.[9] En 1965, las guerrillas del MIR y del ELN, y sobre todo la represión estatal contra esos grupos, añadieron varias decenas más de personas a esa lista fatal.[10]

En la década de 1970, una segunda oleada de tomas de tierras conmovió al país en plena aplicación de la reforma agraria más radical de América del Sur, decretada por el gobierno del general Velasco (1968-1975). La movilización no fue tan amplia, pero la organización campesina alcanzó su pico más alto en 1974, con la reorganización de la Confederación Campesina del Perú (CCP) y la creación, por iniciativa del régimen militar, de la Confederación Nacional Agraria (CNA).

---

8 Sobre Izquierda Unida y su comportamiento durante el conflicto armado interno, véase CVR 2003, tomo III, cap. 2.4., pp. 118-143.

9 Todas las cifras que mencionamos para la década de 1960 son tomadas de la cronología de Guzmán y Vargas (1981). En esos años destacan por su importancia las tomas de tierras en Cerro de Pasco, Andes centrales y el movimiento de La Convención en Cusco. En las primeras, entre diciembre de 1959 y julio de 1962 perdieron la vida 25 campesinos. En La Convención, durante el pico más alto de movilización, entre el 20 de octubre de 1962 y el 2 de enero de 1963 fallecieron 15 personas: 7 campesinos, 5 que aparecen como guerrilleros y 3 policías. Sobre los movimientos campesinos de esos años, véase Blanco, 1964; Neyra, 1968; Quijano, 1965. Sobre una importante pentalogía literaria inspirada en los movimientos de Cerro de Pasco, ver Churampi (2004).

10 Escapa a los límites de este balance analizar esos movimientos guerrilleros, también muy poco estudiados, que duraron además menos de un año. Sobre las guerrillas de 1965, véase Béjar (1973), Mercado (1982).

Sin embargo, otra vez, el costo de vidas humanas en esos movimientos rurales fue bajísimo.[11] En un país ya mayoritariamente urbano, durante esa década adquirieron mayor importancia organizaciones y movimientos de obreros,[12] trabajadores estatales, especialmente maestros, organizaciones vecinales, femeninas y sobre todo regionales: los denominados Frentes de Defensa. Esta efervescencia social desembocó en los dos únicos paros nacionales realmente dignos de ese nombre en julio de 1977 y mayo de 1978, que contribuyeron de modo importante y casi sin costo en vidas humanas al repliegue del régimen militar y la subsiguiente transición democrática.

Este bajo nivel de violencia en medio de una gran efervescencia política y social tuvo que ver no sólo con nuevas estrategias, liderazgos y formas de organización de campesinos, trabajadores urbanos y otros sectores sociales, sino también con la evolución del propio Estado y los partidos políticos peruanos. Mencionemos sólo que, a diferencia de sus coetáneos del Cono Sur, el régimen militar (1968-1980) no fue especialmente violento. Por su parte, desde 1956 el gran partido populista peruano, APRA, había "salido de las catacumbas" de la ilegalidad donde tuvo que pasar varias décadas, para incluirse dentro del sistema político formal. Finalmente, durante la transición democrática (1977-1980), los grupos radicales socialistas y comunistas, muchos de los cuales consideraban la violencia revolucionaria como necesaria para la conquista del poder, decidieron en su abrumadora mayoría participar, primero en la Asamblea Constituyente que elaboró la Constitución de 1979, y luego en las elecciones presidenciales de 1980, agrupándose poco después en el frente Izquierda Unida.[13] Este vertiginoso viraje de la izquierda radical estuvo atravesado de ambigüedades y tensiones entre el discurso revolucionario persistente y la novísima acción electoral. Estas tensiones se plasmaron visualmente en el mitin de cierre de campaña de uno de los candidatos presidenciales izquierdistas, que se dirigió a la multitud empuñando un fusil de palo y reiterando el eslogan de su partido: "El poder nace del

11 Las cifras resultan casi irrisorias. Dos campesinos murieron en el movimiento de Andahuaylas, el más importante de la década (García Sayán, 1982: 83; Quintanilla, 1981: 88-89; Sánchez, 1981: 197, 207). Otros cuatro murieron en Huacataz, Cajamarca, en 1977; un cooperativista resultó accidentalmente muerto en Lucrepata, Cusco en 1978; y otro campesino en Piura, en febrero de 1979 (García Sayán, 1982: 61, 48, 154).

12 La mayor masacre del período tuvo lugar en 1971 durante una huelga de trabajadores mineros en el yacimiento de Cobriza, Huancavelica, que pertenecía a la compañía norteamericana Cerro Corporation, nacionalizada en 1974.

13 Sobre la transición democrática 1977-1980, véase entre otros Lynch (1992).

fusil."[14] Porque las grandes movilizaciones del período, que empujaron al grueso de la izquierda a la legalidad y a la participación electoral, podían ser leídas también en clave radical como signos de una "revolución a la vuelta de la esquina", si sólo la vanguardia política se decidiera a potenciarlas.[15] Sin embargo, a pesar de esas tensiones, era muy difícil presagiar el estallido de 1980.

Tampoco el PCP-SL había ejercido hasta ese momento violencia. Como grupo maoísta, pregonaba la necesidad de la "guerra popular prolongada" para el triunfo de la revolución. Pero como hemos visto, muchos otros pequeños grupos radicales pregonaban lo mismo durante la década de 1970. Más aún, el dogmatismo del PCP-SL lo llevó a oponerse a los importantes paros nacionales de 1977 y 1978, porque en ellos participaban grupos que los senderistas consideraban "revisionistas" o servidores del "socialimperialismo."[16]

Sorpresa para la comunidad académica de ciencias sociales

De la triple sorpresa esta es, por cierto, la más importante para nuestro argumento, en tanto las dos primeras se refieren al contexto político y social.

Durante buena parte de la década de 1970, los principales esfuerzos de los científicos sociales, tanto nacionales como peruanistas, se concentraron en interpretar una sorpresa previa: la del denominado Gobierno Revolucionario de las Fuerzas Armadas, especialmente durante su primera fase, encabezada por el general Juan Velasco (1968-1975), la cual no solo fue incomparablemente menos violenta que sus pares del Cono Sur o América Central, sino que emprendió, por el contrario, un proceso de reformas radicales que le valieron el rótulo

---

14 Se trató del respetado dirigente del Sindicato Único de Trabajadores de la Educación Peruana (SUTEP), Horacio Zevallos, quien postulaba como candidato presidencial de la Unión de Izquierda Revolucionaria (UNIR), cuya columna vertebral la constituía el Partido Comunista del Perú-Patria Roja, de inspiración maoísta. Patria Roja fue el partido de izquierda que entró más tarde y con más reticencias al escenario político abierto con la transición. Se negó a participar en las elecciones para la Asamblea Constituyente de 1978 y participó en las presidenciales de 1980 dentro de concepciones estrictamente leninistas: como una forma de elevar la conciencia de las "masas" y de desenmascarar al Estado burgués.

15 Si bien tuvieron su pico más alto entre 1976 y 1978, dichas movilizaciones continuaban en 1980. En febrero de ese año, la toma de una fábrica textil en Lima, Cromotex, terminó con la muerte de cinco trabajadores, un epílogo sangriento y lleno de presagios de dicho período.

16 SL se refería sobre todo al PCP-UNIDAD (PCP-U), influyente en la Confederación General de Trabajadores del Perú (CGTP), que convocó a esos paros. El PCP-U se alineaba, aunque cada vez más laxamente, con la Unión Soviética, tipificada por SL como "socialimperialista".

de "nasserista".[17] Esas transformaciones militares, especialmente la reforma agraria, acapararon la atención y las energías de los investigadores. El carácter estructural de las reformas y la definición antiimperialista del régimen, resultaron un atractivo suplementario para enfocarlos desde la teoría de la dependencia y/o el marxismo estructural, entonces predominantes.

Hacia fines de la década de 1970 y principios de la de 1980, las organizaciones y movimientos sociales, tanto rurales como urbanos, fueron ganando preeminencia en investigaciones, tesis, publicaciones y debates. Este giro temático no era arbitrario, pues la organización y movilización, principalmente urbana, fueron el rasgo más notable de esos años, especialmente para unas ciencias sociales que en el contexto mencionado, viraban de la teoría de la dependencia y el marxismo estructuralista, sea en su vertiente althusseriana o directamente leninista, hacia otras interpretaciones que, a través de Gramsci o Alain Touraine, enfatizaban lo que este último denominó "el regreso del actor" (Touraine, 1984).

"La historia es un proceso sin sujeto ni fines", había dicho Althusser en polémica con John Lewis. Touraine (1978: 1) argumentaba con igual fuerza en la primera frase de uno de sus libros más influyentes en el Perú: "Los hombres hacen su propia historia: la vida social es producida por logros culturales y conflictos sociales, y en el corazón de la sociedad arde el fuego de los movimientos sociales".

No es que los principales trabajos peruanos de esos años consideraran a dichos movimientos como prepolíticos, no-políticos o "rebeldes primitivos". A través de Gramsci, se comenzaba a ser consciente de las estrechas y complejas relaciones entre Estado y sociedad,[18] entre política y cultura; pero el énfasis estuvo puesto en los movimientos sociales.[19] No sólo por razones académicas, sino también por el devenir *político* de la comunidad de ciencias sociales, donde se advertía una fuerte presencia de personas vinculadas de una u otra forma a posiciones de izquierda, que abandonaban el vanguardismo leninis-

---

17 Sobre el régimen militar 1968-1980, véase entre otros: Kruijt (1991ª), Lowenthal (1975), McClintock y Lowenthal (1989), Pease (1979).

18 Posteriormente se desarrolló más la idea de que Estado y sociedad se construyen mutuamente, trabajada para la historia latinoamericana en textos como los recopilados en Joseph y Nugent (1994); y para la antropología histórica por Muratorio (1994) o Mallon (1995).

19 Y luego, con abundante bibliografía, en los denominados "nuevos" movimientos sociales, inspirados en toda una genealogía teórica que tuvo sus puntos de reflexión más sugerentes en los volúmenes de Álvarez *et al.* (1988) y de Escobar *et al.* (1992). En el Perú Blondet (1991), Degregori *et al.* (1986), Golte y Adams (1985), Huber (1995), Starn (1991c, 1999).

ta y abrazaban una versión gramsciana del marxismo.[20] El marxismo británico y especialmente la obra de E. P. Thompson sobre la formación de la clase obrera inglesa, reforzaron ese viraje. Las clases sociales dejaban de ser una generalización. Según la clásica definición de Lenin (1920), las clases se definían "por el lugar que ocupaban en un sistema de producción históricamente determinado", lo que podía llevar a considerar a los sujetos como simples "portadores de estructuras". Para Thompson (1972), "no hay clases sin lucha de clases", es decir, sin actores histórica y culturalmente ubicados.

El bucle político de este viraje teórico, influenciado también por el denominado "eurocomunismo" por entonces en auge, era la construcción de un "partido de masas" con democracia interna. El "protagonismo popular" fue un concepto acuñado en esos años en la academia peruana para tratar de sustentar lo que se denominó una "revolución copernicana,"[21] donde la concepción partidocéntrica leninista era reemplazada por otra sociocéntrica. De esta forma, se intentaba dar sustento a la conformación de Izquierda Unida como partido "de masas" y se postulaba su necesaria democratización.[22] Como se verá en los textos aquí antologados, la violencia desatada por SL representó una ruptura total y brutal con esas concepciones, que no lograron hegemonía en IU.

Cuando se lean, pues, los capítulos de este libro escritos durante la década de 1980, debe tenerse en cuenta que fueron producidos desde una comunidad académica altamente politizada, militante, muy en la tradición del "intelectual público" latinoamericano. Considérese, además, que en esos años la politización de los intelectuales no se limitó a la izquierda, como prueba el papel de Mario Vargas Llosa —el intelectual peruano *par excellence*— en la formación del movimiento *Libertad* en 1987 y su postulación como candidato presidencial del neoliberalismo en 1990. También, aunque de manera más sinuosa, la interminable duda de Hernando de Soto, desde 1987 hasta el momento en que escribo estas líneas, entre su exitosa carrera como consultor internacional y la tentación recurrente de postularse como candidato presidencial.

---

20 Fue José Aricó (1978, 1988) el principal divulgador de Gramsci en América Latina, junto con Juan Carlos Portantiero (1977). En el Perú, destacan los trabajos de Sinesio López (1977, 1987), así como un texto universitario de divulgación de Francis Guibal (1981).

21 Véase Rolando Ames (1985). Asimismo, un conjunto de artículos aparecidos entre 1985 y 1987 en la revista *El zorro de abajo*, de la cual fui director.

22 A principios de la década de 1980, muchos científicos sociales, tanto en Lima como en otras ciudades, simpatizaban o militaban en Izquierda Unida. Muchos trabajaron especialmente en su Comisión de Plan de Gobierno.

Permítaseme cerrar esta sección citando como ejemplo dos textos que ilustran la sorpresa que produjo el inicio del conflicto armado y la posterior lentitud con la que se asumió la problemática de la violencia política en el Perú. Ambos son trabajos de calidad y de importancia en los estudios peruanistas.

Tomas de tierras en el Perú (García Sayán, 1982) es un libro que traza el balance del movimiento campesino y la transformación de las estructuras agrarias en el Perú de la década de 1970. A través de todos los casos que el libro reseña se percibe la voluntad explícita del campesinado, especialmente de sus dirigentes, de evitar o minimizar la violencia. Pero esa cautela es compartida por el Estado y sus fuerzas represivas. Flores-Galindo había advertido esa prudencia ya desde las tomas de tierras de la década de 1960, a pesar de que entonces la intensidad de las movilizaciones había sido mayor. En esos años "policías e 'invasores' ocupan sus lugares y no ocurre nada más, para desesperación de los propietarios" (Flores-Galindo, 1987: 61).

En las últimas páginas de su libro, escrito cuando las tomas de tierras, que fueron la preocupación central de la organización campesina en esas décadas habían prácticamente terminado, García Sayán pregunta, refiriéndose al futuro: "¿qué se viene?". Acierta al señalar varias tendencias que se acentuaron en los años siguientes, pero termina afirmando que:

> […] las contradicciones ya existentes [y que se profundizarán] *con el gran capital y el problema de la democracia*, siempre presente, parecerían ser los ejes sobre los que en el futuro mediato girarán las acciones del campesinado y trabajadores del agro en general (García Sayán, 1982: 217).

Ni una palabra sobre la violencia política. El texto fue publicado en 1982 y el trabajo probablemente terminado hacia 1980. En este caso se trata, por tanto, solo de una proyección futura que resultó inexacta. Pero varios años después, en su importante libro *Lucha por la tierra, reformas agrarias y capitalismo en el Perú del siglo XX*, terminado en 1986 y publicado en 1989, Rodrigo Montoya sigue moviéndose dentro de los mismos parámetros que García Sayán, aunque pone más énfasis en la lucha contra el capital que por la democracia. En el capítulo "Adónde va el campo andino", afirma: "la escena política de la lucha de clases en el campo muestra nuevos enemigos: el mercado capitalista y su expresión política en la clase comercial y el Estado como el eje articulador del capital" (1989: 227). Pero casi nada dice sobre la violencia campesina, ni sobre el conflicto armado interno, a pesar del baño de sangre que se había producido en Ayacucho entre 1983

y 1984,[23] y de que Sendero Luminoso se encontraba ya en su fase de "conquistar bases" y se extendía por otras zonas del país, más allá de Ayacucho. En general, para Montoya: "el conflicto armado iniciado por Sendero Luminoso en 1980 está aún lleno de sombras porque se sabe muy poco sobre él".

INDIGENISMO

Una mención especial merece la Antropología. Como en muchos otros países, en las ciencias sociales peruanas subsistía una suerte de división del trabajo donde la Antropología, institucionalizada como disciplina universitaria a partir de 1946,[24] se concentraba en el estudio del campesinado y especialmente de los pueblos indígenas.[25] En el Perú, la Antropología como disciplina universitaria es heredera directa del importante movimiento indigenista que tuvo su auge en la primera mitad del siglo pasado.

Indigenismo es un término proteico, difícil de definir. Implica una manera de plantear lo que hacia mediados del siglo pasado se denominaban "relaciones interétnicas" entre criollo-mestizos y pueblos indígenas. Pero más que un concepto teórico, expresa desde un estado de ánimo y una estructura de sentimientos hasta un discurso y una posición política, que alimentó la producción de obras de arte, ensayos, investigaciones sociales y políticas públicas. De los múltiples asedios y definiciones que ha merecido un fenómeno que marcó parte importante del pensamiento, la acción política y la producción cultural del siglo XX en muchos países de América Latina, destacamos dos características que consideramos centrales. El indigenismo constituye: a) una visión urbana, por consiguiente externa; y b) una representación ventrílocua de los pueblos indígenas.[26]

---

23 Cuando las FF.AA. se hicieron cargo de la contrasubversión, la cifra de víctimas creció de manera exponencial; 1983 y 1984 fueron los años más sangrientos del conflicto. En esos dos años murió alrededor de un tercio de las víctimas de todo el período de la violencia. Véase CVR, 2003, tomo 1, cap. 3, p. 133.

24 La Antropología fue una disciplina que desde un principio recibió principalmente la influencia teórica y la presencia física de las antropologías norteamericana, francesa y mexicana. Los posgrados se orientaban en una primera etapa hacia Francia y México, y en décadas recientes hacia los EE.UU. Desde 1959 existía una Escuela de Antropología en la misma Universidad de Ayacucho, de donde egresaron varios de los principales dirigentes nacionales senderistas.

25 Un estudio bastante exhaustivo sobre desarrollo de la Antropología en el Perú se encuentra en el conjunto de textos editados por Degregori (2000b). Al remitir al lector a ese libro, me permito no citar todos los autores mencionados en el presente acápite.

26 Para el indigenismo como visión urbana de los Andes, véase Kristal (1991). Sobre el indigenismo como representación ventrílocua, véase Guerrero (1993).

Compartiendo esos dos rasgos encontramos un amplio y heterogéneo conjunto de estudios, propuestas y productos culturales que se ubican dentro de lo que Ansión (1993: 72) denominó "paradigma indigenista" definido por "centrar la discusión en torno a la idea de que la gran división social y cultural se da entre indios y criollos o entre mundo andino y mundo occidental. Sobre esta base se pueden plantear teorías muy distintas…". Para Ansión, el paradigma indigenista es "un producto de la sociedad colonial, en tanto acepta sus términos aunque los invierta" (1993: 76). Fue muy útil para visibilizar la exclusión y discriminación de los pueblos indígenas, pero exhibe serias limitaciones en el actual momento histórico, cuando "la realidad que se describe es un verdadero 'hervidero'" (1993: 75).

A pesar de su variedad, la producción indigenista tendió a ofrecer una visión exotista y esencialista de los pueblos indígenas. Los sacaba de la historia, como si entre ellos "la historia se hubiera congelado", o "el tiempo se hubiera detenido", y proponía su protección, o su "redención" a cargo de criollos o mestizos; o del proletariado o las clases medias, si quien la proponía entendía la sociedad en términos clasistas. Esta "redención del indio" se lograría a partir de una transformación de las condiciones que llevaron a su supuesta degradación: sea a través de la aculturación, lograda especialmente por medio de la escolarización; o del cambio de las condiciones económicas, posible a través del desarrollo autosostenible o de la organización social y política del campesinado andino. Si un agente externo debía protegerlos, o redimirlos, era porque el indigenismo tendía a negar con frecuencia la capacidad de agencia independiente a los pueblos indígenas y a considerarlos fundamentalmente como víctimas. Otras vertientes sí reconocían esa capacidad, pero se trataba de una agencia también esencialista, sea como inherentemente "buena", o como brutalmente violenta. Por eso, en los programas de los diferentes partidos políticos se les concebía siempre como aliados subordinados.

Durante una larga primera etapa, influenciada por el indigenismo y las antropologías norteamericana y mexicana, la disciplina en el Perú puso énfasis en los clásicos estudios holísticos de comunidades, en la cultura tradicional campesina y, bajo influencia de la "antropología aplicada" mexicana y el *community development* norteamericano, en los programas de desarrollo comunal. En dichos estudios y programas, alimentados por el culturalismo y el funcionalismo, la integración primaba sobre el conflicto. Posteriormente se sumaron otras influencias: la ecología cultural y el sustantivismo, desarrollados de manera brillante en los países andinos por John Murra (1975); la denominada "racionalidad andina" (Golte, 1980) y el estructuralismo.

Lo interesante es que el indigenismo, convertido más en ideología y en sentido común que en posición teórica, pudo ser compatible con todas estas tendencias. Dicho de otra manera, los estudios inspirados en diferentes corrientes teóricas no dejaban de enmarcarse dentro del "paradigma indigenista" que aparecía como eje transversal subyacente en mayor o menor medida a todas.

Tampoco la teoría de la dependencia ni el marxismo lograron en la década de 1970 quebrar dicho paradigma. En buena parte de los estudios realizados, las nuevas teorías transformaron en mayor medida a los campesinos y pueblos indígenas en víctimas del imperialismo y del "desarrollo del subdesarrollo". El dependentismo buscó conceptuar a las poblaciones rurales empobrecidas como campesinos e indígenas al mismo tiempo.[27] Incluso el marxismo duro, leninista, que convirtió a los indígenas simplemente en campesinos pobres, aliados "naturales" del proletariado y la revolución, guardó en el Perú cierto respeto por la cultura andina y los pueblos indígenas. Así, a diferencia de Bolivia, por ejemplo, la mayoría de grupos marxistas radicales se volvieron "campesinistas" y también maoístas. Entre otras razones, ello ocurrió por influencia de intelectuales como José Carlos Mariátegui, un "meteoro latinoamericano" de acuerdo con Morse (1982), figura seminal del socialismo peruano, que dedicó uno de sus famosos *7 Ensayos de interpretación de la realidad peruana* al entonces denominado "Problema del indio" y fue tachado de "campesinista" por la III Internacional stalinista (Flores-Galindo, 1980). Posteriormente, por influencia de José María Arguedas.

Así, a diferencia de Bolivia, donde el trabajo de la izquierda marxista se centró en la Central Obrera Boliviana (COB), que tenía al proletariado minero como su columna vertebral, en el Perú la mayor parte de grupos marxistas radicales se volvieron "campesinistas" y también maoístas. Por ello, en la década de 1970 el maoísmo en el Perú influía en mayor o menor medida a la mayoría de pequeños grupos de izquierda, más allá de Sendero Luminoso.

El estructuralismo levi-straussiano, por su parte, resultó más bien funcional a la esencialización de los pueblos andinos, y también amazónicos. Su énfasis en "modelos simples y elegantes", y al mismo tiempo ahistóricos, llevaron a una multiplicación de estudios donde trataba de probarse la persistencia a través de los siglos, prácticamente sin modificaciones,[28] del modelo de pensamiento andino, y también amazónico.

---

27 El intento más importante fue el de Rodolfo Stavenhagen (1976).

28 Véase, especialmente, Ortiz Rescanieri (1972), Ossio (1973 y 1992), Zuidema (1989). Para un balance crítico de esas posiciones, ver Roel (2000).

En otras palabras, en franjas importantes de la profesión, y también entre historiadores y en menor medida sociólogos, persistió una idealización de los pueblos indígenas y en muchos casos también de la cultura andina y amazónica. La genealogía de esa idealización puede trazarse, en última instancia, hasta los *Comentarios reales* escritos por el Inca Garcilaso a principios del siglo XVII (véase Flores-Galindo, 1987). Si bien otro sector importante de antropólogos recorrió otros caminos, incorporando temas como los movimientos sociales (Sánchez, 1981), y todavía otros desarrollaron creativamente las tesis de John Murra (Fonseca y Mayer, 1988; Golte, 1980), nadie en la profesión estaba preparado para el estallido de violencia brutal que sacudió los Andes y envolvió en su espiral a esos mismos pueblos indígenas idealizados, mostrándolos en su descarnada condición de seres humanos en situación límite. Nadie salvo el pequeño núcleo de antropólogos, especialmente huamanguinos, que formó parte de la estructura partidaria o incluso de la dirección de Sendero Luminoso,[29] que también en este caso representó una ruptura brutal con las concepciones mayoritarias, al considerar al indigenismo "llorón", a la cultura andina *in toto* como "atrasada", y a las estructuras sociales andinas como "rezago de la semifeudalidad". El destino de los pueblos andinos y amazónicos no podía ser entonces sino la proletarización, voluntaria o forzosa. Pero tampoco los científicos sociales senderistas representaron una superación del paradigma indigenista, sino su simple negación, una "vuelta de tortilla" que los convertía en el negativo de la misma imagen. Por eso, entre otras causas, no previeron las consecuencias de su "guerra popular", que imaginaron como una guerra principalmente campesina contra el Estado. En realidad, como se afirma en algunos capítulos de este libro, al iniciar su guerra el PCP-SL abrió una caja de Pandora que no fue capaz de controlar; su incapacidad para admitir la posibilidad de agencia campesina independiente y su ceguera ante la organización y la cultura andinas, estuvieron entre las causas principales de su derrota.

UNA "GUERRA CAMPESINA" EN UN PAÍS FRAGMENTADO

A diferencia de los países del Cono Sur de América Latina, donde la violencia estatal se abatió principalmente sobre sectores urbanos educados y de clases medias, en el Perú la mayoría de vícti-

29 El más notorio, el antropólogo Osmán Morote, miembro de la Dirección Nacional del PCP-SL hasta la actualidad. Mientras en otras escuelas predominaban las monografías sobre comunidades indígenas o estudios sobre la "verticalidad andina" o el desarrollo rural, durante la década de 1960 en la Escuela de Antropología de la Universidad Nacional San Cristóbal de Huamanga (UNSCH), así como en un diploma sobre reforma agraria que ofrecía dicha universidad, se desarrollaron sistemáticamente estudios monográficos sobre el latifundio y sus contradicciones.

mas fueron pobres, rurales, campesinos, especialmente indígenas y poco educados.

Una de las cifras más impactantes del informe final de la CVR fue que el 75% de las víctimas fatales del conflicto armado interno tenía el quechua como idioma materno, mientras que según el censo de 1993, quienes compartían esta característica representaban sólo el 16% de la población total del país.[30]

Por otra parte, del total de víctimas reportadas a la CVR el 79% vivía en zonas rurales y el 56% se ocupaba en actividades agropecuarias. Estas cifras contrastan también con las del censo de 1993, según el cual solo el 29% de los peruanos vivía en zonas rurales y el 28% de la PEA nacional estaba ocupada en el sector agropecuario. Por último, de acuerdo con el mencionado censo, solo el 40% de la población nacional tenía un nivel educativo inferior al secundario, mientras que entre las víctimas mortales del conflicto esa cifra se elevaba al 68%.

En el departamento de Ayacucho, lugar de nacimiento del PCP-SL y donde éste inició su denominada "guerra popular", se concentraron más del 40% de muertos y desaparecidos.[31] Si la tasa de víctimas respecto de la población de Ayacucho hubiera sido similar en todo el país, la violencia habría ocasionado un millón doscientos mil muertos y desaparecidos. De ellos, trescientos cuarenta mil en la ciudad de Lima.

Esta geografía de la violencia y la fragmentación no sólo física sino sociocultural del país, produjeron la mayor sorpresa en el trabajo de la CVR. Hasta el año 2003 se creía que las víctimas fatales del conflicto armado interno habían sido alrededor de veinticinco mil. Treinta mil en el peor de los casos. Cuando la CVR hizo pública su proyección que ubicaba el total de víctimas alrededor de las 69.000 personas, la cifra causó estupor y gran polémica.[32] Esta trágica discrepancia entre las cifras reales e imaginadas muestra que tampoco las disciplinas sociales pudieron trascender la fragmentación del país y en algunos casos contribuyeron más bien a reproducirla.

---

30 Todas las cifras mencionadas en éste y en los dos párrafos siguientes se encuentran en CVR, 2003, tomo I, cap. 3, pp. 120-123.

31 Si se suman las víctimas de los departamentos de Junín, Huánuco, Huancavelica, Apurímac y San Martín (ver Mapa 1), la cifra llega al 85% del total de víctimas. Debe señalarse que esos seis departamentos concentran en conjunto tan sólo el 9% del ingreso de todas las familias peruanas. Además, Huancavelica, Ayacucho, Apurímac y Huánuco son cuatro de los cinco departamentos más pobres del país.

32 Como dijimos en la nota 1 de la presentación, esa proyección tiene un intervalo de confianza del 95%, por lo cual la cifra real puede variar entre 61.000 y 77.000 víctimas.

Así, los grandes cambios demográficos en el Perú,[33] el auge movimientista de las décadas 1950-1970 y la transición democrática (1977-1980) contribuyeron a que las investigaciones en los centros hegemónicos de producción de conocimiento en el país giraran significativamente hacia el espacio urbano[34] y hacia los movimientos sociales, precisamente cuando SL iniciaba su aventura en una de las zonas rurales no sólo más apartadas sino —otra sorpresa— con menor desarrollo de nuevas organizaciones sociales del país. Pues aunque proclamaba una "guerra campesina", las acciones del PCP-SL no se iniciaron en alguna de las regiones donde la organización campesina estaba en auge, como Cusco o Cajamarca (véase Mapa 1). Por el contrario, en dichos lugares SL tuvo serias dificultades para expandirse. Más bien, Ayacucho había sido una zona de escasa densidad de organizaciones y movilizaciones campesinas en los años previos a 1980.

Luego, conforme transcurría la década de 1980 y el conflicto armado interno se desplegaba por el país, las ciencias sociales peruanas volvieron su atención crecientemente a la escena política, pero privilegiando el tema de la transición democrática —que por esos años se volvió recurrente en las ciencias políticas latinoamericanas—, la modernidad y la ciudadanía. De esta forma, las disciplinas sociales se concentraron en los espacios económica y políticamente más integrados del país, dejando en segundo plano las periferias desde las cuales SL erosionaba el "viejo Estado" y donde éste desató una feroz contraofensiva a partir de 1983.

Mientras ello sucedía especialmente en Lima, en aquellas universidades ubicadas en las regiones que a lo largo de la década de 1980 fueron siendo declaradas en Estado de emergencia y colocadas bajo la autoridad de Comandos Político-Militares,[35] las investigaciones se

---

33 De acuerdo con el censo nacional de 1940, la población rural alcanzaba el 65% y la urbana el 35%. Según el censo nacional de 1981, las cifras se habían invertido. La población rural constituía sólo el 35%, mientras que la urbana llegaba al 65% (INEI, 1998).

34 Muchas de las que continuaron realizándose en las áreas rurales se concentraron en la "racionalidad andina" (Golte, 1980; Golte y de la Cadena, 1986), el pensamiento andino y sus continuidades a través de los siglos, o el avance de la economía mercantil y la producción parcelaria en el campo (Montoya, 1980 y 1989).

35 Hacia 1990 esas zonas abarcaban el 32% del territorio y el 49% de la población peruana (véase Senado de la República, 1992). La cifra referente al porcentaje de la población está abultada, en tanto Lima, si bien se encontraba en Estado de emergencia, no estaba bajo el control de un Comando Político-Militar, que implicaba la forma más radical de recorte de los márgenes democráticos. Lima constituía una suerte de "zona gris", donde los barrios populares y, más importante para nuestro argumento, ciertas universidades públicas, se hallaban en condiciones semejantes a las de las regiones más afectadas por la violencia: intervenidas por fuerzas militares.

volvieron cada vez más escasas. En el caso de la Antropología, la disciplina se replegó a los estudios folclóricos, pero no para discutir propuestas que por entonces renovaban ese viejo tema, como por ejemplo el concepto de "culturas híbridas" propuesto por García Canclini (1990), sino para regresar a monografías de costumbres, fiestas y tradiciones, a la manera de los trabajos de la década de 1950. En general, para las universidades públicas de esas regiones, y en especial para la Universidad de Huamanga, Ayacucho, el conflicto armado contribuyó a su ruina académica de manera mucho más notoria que el abandono presupuestal del Estado o las posteriores medidas privatizadoras en la educación.[36]

De esta forma, de la comunidad académica de ciencias sociales que había ido configurándose entre las décadas de 1940 y 1970 se desgajó un sector numeroso e importante, conformado por aquellos que ejercían la profesión no sólo en las zonas declaradas en Estado de emergencia sino en general en provincias.[37] El resto, ubicado en Lima y las zonas más integradas del país, se dividió a su vez en visiones contrapuestas sobre el conflicto armado, debajo de las cuales subyacía sin embargo, en mayor o menor grado, el "paradigma indigenista". Unos quedaron atrapados en la visión de un "buen salvaje" víctima de los dos bandos en pugna, incapaces de ejercer violencia que no se enmarcara dentro de sus pautas culturales rituales, incluso en una situación límite (Ossio y Fuenzalida, 1983; Ossio y Montoya, 1983). Los más, estuvimos demasiado inmersos en una concepción que podemos llamar expansiva, de trasfondo evolucionista, que expresaba un talante optimista sobre el futuro del país y que entre las décadas de 1970 y 1980 fue concentrando su atención sucesivamente en la consolidación de una estructura de clases, el cambio revolucionario, el problema nacional, el "protagonismo popular", los nuevos movimientos sociales, la modernidad, especialmente la llamada "modernidad popular", la democracia y la ciudadanía. Para un sector importante de científicos sociales, ese itinerario temático marcó también el tránsito de posiciones radicales a socialdemócratas, aunque dentro de esa visión se ubicaron también dos de los tres grandes éxitos editoriales en ciencias sociales y afines de la década de 1980: *El otro Sendero*, de Hernando de Soto (1986) y *Desborde popular y crisis*

36 Sobre las trayectorias de la antropologías en universidades públicas puede consultarse Degregori y Sandoval (2009).

37 La brecha y las tensiones entre intelectuales de Lima y provincias existió siempre, pero los procesos de urbanización, la violencia y las posteriores reformas neoliberales han agrandado esas distancias hasta volverlas insalvables sin un esfuerzo conjunto y sostenido de reconstrucción de puentes. Véase Degregori y Sandoval (2009).

del Estado, de José Matos Mar (1984).[38] En ese campo, se cuentan también textos de menor difusión pero de mayor calado teórico como los de Franco (1991) o Nugent (1992).

Por otro lado, quienes advirtieron los peligros de una aproximación demasiado optimista a la situación peruana, tendieron a caer en el otro extremo. Así, la eclosión de violencia hizo (re)surgir una visión según la cual el Perú sería un país esencial y especialmente violento. Estudios que combinaban los aportes de la Antropología y la Historia, así como un novedoso recurso al psicoanálisis, tampoco pudieron escapar a un esencialismo de otro signo: una suerte de fatalismo estructural, que concebía al país atrapado casi irremediablemente entre pesadillas y fantasmas coloniales, con el rostro desfigurado por las "cicatrices de la pobreza" contemporánea.[39] Entre quienes propusieron interpretaciones más extremas en esta dirección se encuentra el destacado historiador Pablo Macera (1986), quien lanzó sondas históricas que a través de milenios enhebraban las feroces vaginas dentadas de las esculturas Chavín (*circa* 1000 a.C.); con Mama Huaco, la esposa guerrera de uno de los fundadores míticos del Imperio Inca; Micaela Bastidas, compañera de Túpac Amaru II, el gran rebelde quechua del siglo XVIII; y con la joven militante senderista Edith Lagos, asesinada en 1982. Aplastados de esta forma los peruanos por el peso de una tradición tan antigua, el futuro pertenecía indefectiblemente al PCP-SL y a las Fuerzas Armadas. Con variaciones y matices, esa imagen esencializada del Perú trascendió también los marcos académicos y, alimentada por la crisis y las promesas incumplidas de la democracia política, favoreció en cierta medida una parálisis que amenazaba conducir hacia la profecía autocumplida.

DISTANCIA EMOCIONAL, ESTRUCTURA POSCOLONIAL

La violencia en el Perú se desarrolló principalmente en zonas alejadas no sólo geográfica sino emocionalmente de Lima, principal centro de producción académica. Esta lejanía emocional puede haber contribuido a una subestimación del fenómeno y a una cierta indiferencia con respecto al tema y al conflicto mismo. Los académicos no pudimos sustraernos del todo a este rasgo —la indiferencia— que la CVR se-

38 El tercero fue la *Historia del Tawantinsuyu*, de María Rostworowski (1988).

39 En este campo se ubica, con matices, uno de los libros más influyentes de la década: *Buscando un Inca,* de Alberto Flores-Galindo (1987). Este libro desarrolla el concepto de la "utopía andina" y considera a SL como una visión "pesadillesca" de esa utopía. Portocarrero (1991), con una influencia mayor del psicoanálisis, destaca la importancia de los "fantasmas coloniales" en el presente peruano. Por otra parte, un libro del psicoanalista Rodríguez Rabanal (1991) se titula precisamente *Cicatrices de la pobreza*.

ñaló como responsabilidad principal de la sociedad civil. Académicos e intelectuales permanecimos mayoritariamente dentro de "la ciudad letrada" (Rama, 1984), estudiando y debatiendo sobre la modernidad popular, la informalidad, "el otro Sendero", la oposición entre populismo y neoliberalismo; o lamentándonos de ser un país violento por naturaleza, mientras los "bárbaros", para seguir con la metáfora de Rama, asediaban sus murallas.

Sin embargo, considero necesario hacer dos atingencias a lo que acabo de afirmar. Una resulta un atenuante para la subestimación del fenómeno senderista por parte de la comunidad académica peruana. La otra puede ayudar a complejizar el concepto de "ciudad letrada", tan ampliamente usado en épocas recientes. Sobre el atenuante: los procesos que estudiábamos preferentemente en la década de 1980 eran muy reales y muy importantes. Los estudios sobre organizaciones urbanas o sobre la denominada modernidad popular no expresaban la vocación caprichosa de una élite de espaldas a su país, sino preocupación por procesos reales y masivos que tenían lugar en esos años. Pero ellos no agotaban la comprensión cabal de una realidad caleidoscópica, donde coexistían tendencias frontalmente contrapuestas. En palabras de Manrique (2002: 65): la guerrilla más fuerte de América del Sur, la izquierda legal de mayor presencia, y el partido reformista más importante del continente (APRA) en el poder. Ello era posible por "el alto grado de desarticulación de la sociedad peruana".

Por otro lado, nuestra ciudad letrada era (y sigue siendo) sumamente estratificada y fracturada a lo largo de líneas de clase, región, género, generación y cultura. Estas grietas se ahondaron con el proceso de urbanización, que fue al mismo tiempo un proceso de centralización de población, riqueza y producción cultural en Lima.[40] Con Sendero Luminoso, la lucha dentro del campo intelectual se volvió violenta. Porque es indispensable entender al PCP-SL no sólo como un proyecto político-militar, sino también intelectual y pedagógico. Como se verá en los capítulos que conforman este libro, nunca hubo movimiento armado en América Latina que diera tal importancia al componente intelectual de su propuesta y a la condición de intelectual de su jefe máximo, el *doctor* Abimael Guzmán, entronizado en afiches y pinturas con todos los atributos del intelectual: anteojos, terno y libro bajo el brazo. Los intelectuales mestizos provenientes mayoritariamente de universidades públicas y ciudades medianas de

40 Si en 1940 Lima albergaba a menos del 20% de la población total del país, para 1981 la cifra había subido a más del 30%. Asimismo, Lima concentraba más del 80% de la producción industrial y manufacturera y las más destacadas universidades públicas y privadas.

los Andes,[41] que constituían buena parte de la dirección del PCP-SL, reclamaban todo el poder político, pero también —y de manera excluyente— toda la legitimidad intelectual. El resto éramos "precientíficos" y/o siniestros agentes del "viejo Estado". Podemos decir entonces que un sector disidente, letrado en el sentido clásico, casi weberiano del término (*literatti*), encabezados por un "rey filósofo", buscó aliarse con "los bárbaros", no para destruir la ciudad letrada sino para tomar el poder dentro de ella con el fin de resaltar todavía más la distinción entre letrados (científicos[42]) y bárbaros ("masas").

Si esto es así:

a. No fue arbitrario que se estudiara la modernidad popular, el otro sendero o la ciudadanía, el proceso de cholificación o las culturas híbridas.

b. Superar las insuficiencias y puntos ciegos de esta aproximación "optimista" implicaba aproximarse al lado oscuro de la modernidad peruana no sólo poniendo el énfasis en la herencia colonial y la persistencia de rasgos como la utopía andina, sino estudiando también temas descuidados o dejados totalmente de lado como:

   i. "Los proyectos y políticas de modernización inacabadas que, al mismo tiempo que minaban las tradicionales relaciones y condiciones de vida de amplios sectores, no terminaron de producir nuevas situaciones de integración y desarrollo."[43]

   ii. La crisis de las ciudades medianas y pequeñas, donde SL reclutó muchos de sus cuadros; este ámbito estuvo totalmente descuidado, pues los estudios se concentraban en Lima o en zonas rurales y pueblos indígenas.

   iii. La conflictividad preexistente dentro del propio campesinado y de las comunidades indígenas, tema casi vedado dentro del paradigma indigenista,[44] pero indispensable

41 O eran hijos de provincianos nacidos en Lima.

42 El PCP-SL se consideraba poseedor de la *ciencia* del marxismo-leninismo, "que es todopoderosa porque es verdadera".

43 CVR, 2003, tomo I, capítulo 2, pp. 81. El texto continúa así: "Los abismos entre la modernidad y el progreso, instalados en el discurso político y en las expectativas pero sólo fragmentariamente iniciados, y el atraso y la pobreza rebasaron los términos que los habían hecho soportables y habituales por largo tiempo".

44 Una de las pocas excepciones es un artículo de Bonilla (1989), precisamente sobre comunidades de Ayacucho.

para comprender la violencia que en esos años enfrentó con frecuencia a unos campesinos contra otros.

iv. El deterioro del espacio educativo público donde germinó SL, así como las transformaciones y frustraciones del magisterio y su organización gremial, el Sindicato Único de Trabajadores de la Educación en el Perú (SUTEP), hasta hoy no estudiado.

v. El papel de los intelectuales regionales y locales, que conformaron la dirección y los cuadros intermedios de SL.

vi. La juventud, especialmente las transformaciones y frustraciones de las nuevas generaciones provincianas educadas, que fueron el principal semillero de SL.

vii. Las vinculaciones entre género y política, pues, como veremos, el PCP-SL incorporó un significativo número de mujeres jóvenes y educadas entre sus cuadros.

Por último, y volviendo a la indiferencia, en una ponencia muy sugerente Félix Reátegui (2004) sugiere que el racismo no sólo se manifestó en los propios actos violentos, o en el discurso que los antecedió o los acompañó[45], sino que informó las estrategias militares de ambos contendientes. Añado que ese mismo racismo podría haber informado también los silencios y las primeras planas de los medios de comunicación, las prioridades de los partidos políticos e incluso las agendas académicas de la época, sea en su ignorancia sobre el problema o en sus formas de aproximarse a él. Una excepción la constituyen los textos de Flores-Galindo y Manrique (1985), que se refieren muy temprano y de manera destacada al racismo.

Esta hipótesis requiere un largo asedio debido a la complejidad de la "formación racial" peruana,[46] donde predominaría una "definición cultural de la raza" (De la Cadena, 2004: 40) en la cual la educación, especialmente la universitaria, es una de las principales legitimadoras de jerarquías y discriminaciones.

DIFICULTADES Y TEMORES MUY CONCRETOS

A partir de enero de 1983, después de la masacre de ocho periodistas y un guía en la comunidad ayacuchana de Uchuraccay, el Comando

45 El *Informe Final* de la CVR establece claramente que el peruano no fue un conflicto étnico. Sin embargo, la discriminación étnica y racial se manifestó de diversas formas en estrategias, acciones y discursos.

46 El concepto es de Omi y Winant, citado por De la Cadena (2004: 12).

Político-Militar de Ayacucho cerró el acceso al campo a personas foráneas. Se hizo muy difícil viajar —más aún investigar— en las zonas rurales de Ayacucho y luego en todas aquellas que iban siendo declaradas en Estado de emergencia.

A estas dificultades se añadía el miedo, no sólo por la posible represión de los agentes del Estado sino también por posibles ataques de Sendero Luminoso. A diferencia de otros grupos guerrilleros latinoamericanos, y del propio MRTA,[47] el PCP-SL era extremadamente secretista. Hasta 1986, año en que adoptaron el control de un periódico limeño —*El Diario*—, no reivindicaban masivamente sus atentados, salvo en volantes o en sus órganos de prensa, publicados a mimeógrafo y de circulación casi exclusivamente interna.

Por todas esas razones, especialmente durante los primeros años del conflicto, el peso de la producción de información y conocimiento sobre el conflicto armado interno recayó en buena medida en los periodistas, sobre todo aquellos que vivían y trabajaban en las zonas declaradas en Estado de emergencia.[48] En este campo, el Perú vivía una paradoja que vuelve a reflejar las escisiones que atravesaban el país. Por un lado, otra vez a diferencia del Cono Sur y de América Central, buena parte del conflicto armado interno (1980-1992) transcurrió bajo gobiernos democráticos y dentro de los marcos de una Constitución que garantizaba una amplia libertad de expresión. Tanta que, como dijimos, entre 1986 y 1988 SL publicaba un vocero oficioso que se vendía en los kioscos de Lima y otras ciudades junto al resto de diarios y revistas. Por otro lado, esa libertad se veía restringida *de facto* y drásticamente en las zonas declaradas en Estado de emergencia. Pero aún así, los periodistas jugaron un importante papel para el conocimiento de lo que allí sucedía. Varios lo pagaron con su vida.[49] Sin embargo, conforme transcurrió la década de 1980, fue construyéndose un *corpus* de ensayos y estudios académicos sobre el proceso de violencia y sobre el PCP-SL, acerca del cual trataremos en el siguiente acápite.

---

47 El MRTA trató de ser una guerrilla "mediática", dando conferencias de prensa e invitando a periodistas para que presencien algunas de sus acciones más impactantes.

48 Por su parte, el peso de la denuncia sobre crímenes y violaciones de los Derechos Humanos cometidos por los agentes del Estado y por SL, recayó sobre los organismos defensores de Derechos Humanos, que bastante temprano durante el conflicto consiguieron conformar una Coordinadora Nacional de Derechos Humanos (CNDH), que dio mayor fuerza nacional y sobre todo internacional a sus reclamos. A diferencia de otros países de la región, la CNDH condenó muy temprano no sólo las violaciones de los DD.HH. cometidas por agentes del Estado sino también los crímenes del PCP-SL, y deslindó con su grupo jurídico de apoyo, los llamados "Abogados Democráticos". Véase CVR (2003), Youngers (2003).

49 Véase CVR, 2003, tomo I, capítulo 3: "Los medios de comunicación".

SENDEROLOGÍA. EL "SUBCAMPO" DE ESTUDIOS SOBRE EL PCP-SL

A diferencia de Guatemala, donde el conflicto se desarrolló la mayor parte del tiempo bajo dictaduras sangrientas, o del Cono Sur durante la década de 1970 y parte de los años ochenta, cuando incluso la enseñanza de Ciencias Sociales y Psicología se vio directamente afectada y recortada, en el Perú, a pesar de las limitaciones mencionadas, fue posible realizar diversos tipos de investigación. Además de las periodísticas, se publicaron ensayos, se formularon denuncias por violaciones de los DD.HH., se realizaron tres investigaciones en el Congreso (Senado de la República 1988, 1990a, 1990b) y una ONG, DESCO, fue construyendo un banco de datos sobre los hechos de violencia política, que resultó de mucha utilidad.[50]

De esta manera, las investigaciones académicas sobre el conflicto armado fueron conformando un embrionario "campo". De acuerdo con la definición estricta de Bourdieu (1999), el concepto les (nos) quedaba ancho por: i) el reducido número de investigadores implicados;[51] ii) la heterogeneidad, porosidad e inestabilidad del grupo; iii) sus borrosas fronteras entre el periodismo, el ensayo y la investigación académica; iv) la escasez de debates dentro del que podríamos denominar en todo caso un "subcampo". Sin embargo, hacia fines de la década de 1980 la prensa acuñó el término "senderólogos" para referirse a los investigadores sociales y periodistas de opinión que trataban el tema. Debido a la posición crítica de la mayoría frente a la forma de actuar de las FF.AA. y de otros agentes del Estado, "senderólogo" fue usado como epíteto derogatorio, especialmente a partir de 1990, durante el gobierno de Alberto Fujimori. Acusados de hablar sobre temas que no conocíamos, pues eran supuestamente las FF.AA. y los servicios de inteligencia quienes monopolizaban el saber sobre el tema; de ser "expertos de salón" o "de café", los "senderólogos" ingresamos a la demonología del régimen junto a los organismos de Derechos Humanos y la escasa prensa independiente que sobrevivió en la década de 1990.

---

50 La principal limitación de la base de datos de DESCO salió a la luz durante el trabajo de la CVR. En efecto, DESCO había construido su base de datos principalmente a partir de las noticias publicadas en diarios y revistas, o aquellas transmitidas por las principales cadenas de radio y televisión nacional. Lo que no era publicado, quedaba fuera de la base de datos. Sin embargo, como se vio durante el trabajo de la CVR, allí estaba la diferencia entre las 25.000 víctimas que se creía había causado el conflicto, cifra tomada precisamente de DESCO, y las 69.000 que proyectó la CVR. Sin embargo, en esos años y con los recursos de DESCO, no era posible hacer más. La base de datos sirvió como excelente punto de partida para elaborar la cronología y para planificar otros trabajos de la CVR.

51 Nunca llegamos a acercarnos siquiera al número de personas implicadas ni al volumen de la producción de los "violentólogos" colombianos, por ejemplo.

Presento a continuación una reseña muy sucinta de los trabajos de ciencias sociales publicados sobre el tema. El balance se centra en el conflicto armado interno y en especial en el PCP-SL; se limita a la bibliografía aparecida a partir de 1980 y privilegia las zonas rurales. De ninguna manera pretende ser una revisión exhaustiva.[52]

VIOLENCIA EN LOS ANDES: ¿*PACHAKUTI* O *CHAQWA*?

"Sin percatarse de la Revolución" (*Missing the revolution*) fue el título de un artículo punzante y controvertido de Orin Starn (1991a), en el cual criticaba a los antropólogos norteamericanos por no haber advertido el incubamiento de la violencia senderista en el campo ayacuchano durante la década de 1970.[53] No es éste el lugar para hacer un balance de los aciertos y límites de la antropología culturalista norteamericana. Quiero recalcar más bien, que el estallido de la guerra senderista y su avance fulminante en el campo ayacuchano en los primeros años del conflicto pasó por las narices no sólo de los antropólogos norteamericanos, sino de los científicos sociales peruanos en general. En los años siguientes, apagones y petardos parecieron habernos cegado y ensordecido, bloqueándonos para el análisis de un fenómeno tan importante. Tanto, que los primeros análisis estuvieron a cargo de estudiosos extranjeros (McClintock, 1983 y 1984; Palmer [1983] 1986; Taylor, 1983; Anderson, 1983; Favre, 1984; Werlich, 1984),[54] mientras los peruanos nos limitábamos a artículos periodísticos.[55]

La primera incursión de científicos sociales nacionales en el escenario de la guerra fue poco afortunada. Se produjo a raíz de la masacre de ocho periodistas en la comunidad ayacuchana de Uchuraccay, acontecimiento que por su carácter emblemático, por la forma en que muestra la vigencia del "paradigma indigenista" y por sus repercusiones en las disciplinas sociales peruanas, requiere un acápite aparte.

---

52 En sus comentarios a los textos aparecidos hasta 1990, este balance se apoya extensivamente en Degregori (1991d).

53 La crítica principal se dirigía al texto de Billie Jean Isbell, *To Defend Ourselves* (1978), un clásico de la antropología andina elaborado a partir de un extenso trabajo de campo realizado en la década de 1970 en la comunidad ayacuchana de Chuschi, lugar preciso donde SL iba a iniciar sus acciones armadas en 1980.

54 En varios casos, la publicación temprana no fue sinónimo de diagnóstico o interpretación acertada. Una crítica al trabajo de los "senderólogos" norteamericanos se encuentra en Poole y Rénique (1991).

55 Véanse, entre otros, los de Raúl Gonzáles en *Quehacer* (1982, 1983, 1984a, 1984b) o los de Gorriti en *Caretas* (1981, 1983a, 1983b). Menciono sólo algunos artículos de los autores que después prosiguieron trabajando el tema.

Uchuraccay[56]

El 23 de enero de 1983 la prensa nacional dio a conocer la muerte de un número indeterminado de cuadros del PCP-SL en Huaychao, comunidad de las alturas o *punas* de Huanta, Ayacucho. Apenas tres semanas antes, las Fuerzas Armadas se habían hecho cargo de la lucha contrasubversiva en Ayacucho y comenzaban a desarrollar una contraofensiva que se insinuaba ya para entonces indiscriminada. ¿Quiénes habían asesinado a los senderistas en Huaychao?, ¿los campesinos como sostenía la versión oficial, o los militares? Un grupo de ocho periodistas de diversos medios de la capital y de Ayacucho viajó a la zona para averiguar lo sucedido, pero el 26 de enero fueron asesinados de modo atroz junto con su guía en Uchuraccay, comunidad vecina de Huaychao.

Ante el impacto nacional del múltiple asesinato, el gobierno nombró una comisión investigadora presidida por el prestigioso escritor Mario Vargas Llosa. La comisión incorporó como asesores a tres reconocidos antropólogos, un psicoanalista, un jurista y dos lingüistas. Como explicó después Fernando Fuenzalida (Ossio y Fuenzalida, 1983: 6), la aceptación de los antropólogos respondió a un compromiso moral y profesional, en tanto los sucesos "habían ocurrido en una comunidad y no en otra parte". Sin embargo, su presencia terminó dando respaldo profesional a un conjunto de conclusiones muy discutibles.

Veinte años después de la masacre, el *Informe Final* de la CVR reconoció que a pesar de sus limitaciones en la recolección de testimonios,[57] el Informe Vargas Llosa (IVL) pudo describir bien el contexto en el que se produjo la masacre: la tensión y la violencia generalizada que se vivía en la zona por el enfrentamiento abierto desatado entre comunidades y militantes del PCP-SL. Asimismo, el IVL logró reconstruir verazmente los sucesos ocurridos desde que los periodistas iniciaron los preparativos del viaje hasta que ocurrió la tragedia, y estableció con "convicción absoluta" que "el asesinato de los periodistas fue obra de los comuneros de Uchuraccay… sin que, en el momento de la matanza, participaran en ella fuerzas del orden" (IVL, 1983: 19).

---

56 En este punto utilizamos extensivamente el *Informe Final* de la CVR, tomo V, capítulo 4, así como el excelente trabajo de Ponciano del Pino (2003).

57 Ninguno de los comisionados hablaba quechua y apenas pudieron realizar una visita a Uchuraccay el 11 de febrero de 1983, recogiendo las declaraciones de los comuneros en una Asamblea Comunal en la cual hablaron sobre todo los varones. La transcripción de esta asamblea nunca fue publicada.

El silencio de los comuneros sobre el modo de ejecución de la masacre[58] impidió a la Comisión llegar a establecer los pormenores de lo ocurrido el 26 de enero, por lo que el informe supuso, con "convicción relativa", que los periodistas "debieron ser atacados de improviso, masivamente, sin que mediara un diálogo previo" (IVL, 1983: 15). Posteriormente, el hallazgo de las fotografías tomadas por uno de los periodistas[59] demostró que dicha suposición era incorrecta. Para diversos sectores de la opinión pública, esto desacreditó el conjunto del IVL, a pesar de que éste precisaba líneas abajo que: "no se puede descartar, tampoco, que este intento de diálogo se produjera y fuese inútil debido al exceso de suspicacias, pánico y furor de los comuneros o a alguna imprudencia o error en el curso de la conversación por parte de los periodistas, que agravase el malentendido en vez de disiparlo" (IVL, 1983: 15).

Aunque negaba la presencia de miembros de las fuerzas del orden el 26 de enero en Uchuraccay, el IVL señalaba que los campesinos fueron alentados a usar la violencia por los *sinchis*,[60] quienes habían visitado pocos días antes las comunidades de la zona. El IVL determinó que, en el desenlace de los hechos "jugó un papel importante, y acaso decisivo, la seguridad de los comuneros de que tenían autorización para actuar así por parte de la autoridad representada por los *sinchis*" (IVL, 1983: 20). Sin embargo, la Comisión concluyó que dicha incitación no fue sistemática ni respondió a una política implementada por el comando político militar, excluyendo de esa manera a los altos mandos militares de cualquier responsabilidad.

No obstante, el IVL brindó una interpretación sumamente controvertida de los hechos investigados, que tuvo consecuencias significativas en el contexto del conflicto armado interno de esos años. Así, la masacre fue presentada como resultado de un malentendido generado por las diferencias culturales existentes entre los campesinos quechuas y el país urbano. En una entrevista publicada por los mismos días de la entrega del IVL, Vargas Llosa presentaba a Uchuraccay como parte de un mundo completamente diferenciado del resto del

---

58 Para una explicación sobre las causas de este silencio, véase CVR, 2003, tomo V, capítulo 4.

59 En mayo de 1983, al realizarse un patrullaje de búsqueda ordenado por un juez, fue hallado un maletín oculto en una pequeña cueva, el cual contenía varios rollos fotográficos y los documentos personales de tres de los periodistas asesinados. Fue hallada también una cámara fotográfica perteneciente al periodista Willy Retto, la cual contenía un rollo con nueve fotos que captan los momentos previos a la matanza (Acta de incautación a fojas 1.544 del expediente judicial del proceso Uchuraccay).

60 Los *sinchis* son fuerzas especiales contrainsurgentes de la Guardia Civil (GC), hoy Policía Nacional del Perú.

país, congelado en el tiempo, "atrasado y tan violento", con hombres que viven "todavía como en los tiempos prehispánicos." (Vargas Llosa, 1983). De acuerdo con esa visión, la distancia cultural entre "dos Perúes", entendida también como una distancia histórica, aparece formulada como el gran problema nacional:

> El que haya un país real completamente separado del país oficial es, por supuesto, el gran problema peruano. Que al mismo tiempo vivan en el país hombres que participan del siglo XX y hombres como los comuneros de Uchuraccay y de todas las comunidades iquichanas que viven en el siglo XIX, para no decir en el siglo XVII. Esa enorme distancia que hay entre los dos Perú está detrás de la tragedia que acabamos de investigar (IVL, 1983).

El énfasis en la absoluta diferenciación cultural guió también las interpretaciones desarrolladas por los antropólogos asesores de la Comisión, quienes buscaron la clave de los hechos analizando el trasfondo mágico-religioso de la matanza. El tipo de ajusticiamiento —con golpes concentrados en los ojos y la boca, sobre todo— así como la forma de entierro —fuera del cementerio, con dos cuerpos por cada fosa, semidesnudos y boca abajo— mostrarían que los periodistas fueron considerados "diablos" o "seres que en vida hicieron pacto con el mal" (IVL: 37), ya que fueron enterrados "según otros rituales destinados a los 'no bautizados' o 'no cristianos' o los 'anticristos'" (Ossio y Fuenzalida, 1983: 64).

Además, el IVL consideró importante para explicar la masacre la pertenencia de las comunidades de las *punas* de Huanta al "grupo étnico de Iquicha" o "iquichanos", supuestamente herederos de una historia que se remontaba a épocas prehispánicas, caracterizada "por largos períodos de aislamiento casi total y por intempestivas irrupciones bélicas en los acontecimientos de la región o de la nación" (IVL, 1983: 38). Según el Informe, la "tradición iquichana" expresaría una "actitud atávica", determinada por el rechazo a las influencias externas y el uso esporádico de la violencia contra los foráneos:

> La celosa preservación de un fuero propio, que, cada vez que se siente transgredido, los arranca de su vida relativamente pacífica y huraña, y los precipita a luchar con braveza y ferocidad, aparece como una constante en la tradición iquichana y es la razón de ser de esa personalidad belicosa e indómita que se les atribuye en las zonas de abajo, sobre todo en las ciudades (IVL, 1983: 39).

Sin embargo, la "etnia iquichana" no existió antes del siglo XIX y fue, más bien, una creación de las élites regionales ayacuchanas

interesadas en diferenciarse de los campesinos indios pastores de las *punas*.[61]

De acuerdo con esa imagen de tradicionalismo extremo de Uchuraccay, el Informe construyó, asimismo, su *otredad* jurídica. El asesor legal de la Comisión consideró que "las comunidades de altura no tienen una clara conciencia del Estado peruano y, en cambio, viven intensamente su propia identidad étnica constituyendo verdaderas nacionalidades dentro de la Nación" (De Trazegnies, 1983: 152). Sin embargo, tanto las investigaciones de Del Pino (2003) como las de la CVR permiten afirmar que los uchuraccaínos fueron siempre conscientes de la existencia del orden jurídico nacional y de sus organismos de seguridad. Por eso, desde octubre de 1982 y hasta el día mismo de la masacre, acudieron en diferentes momentos a la Guardia Civil para que los protegiera y restableciera el orden, ante la creciente presencia de cuadros senderistas en la zona.

Por otro lado, el orden jurídico comunal se hizo invisible en el IVL, a pesar de que los propios campesinos describieron en sus declaraciones el proceder de sus tenientes gobernadores, presidentes, *varayocs* y demás autoridades comunitarias. Ellos transitaron desde el rechazo pacífico a SL en octubre de 1982, hasta su expulsión violenta en diciembre de ese año, cuando las autoridades tradicionales impulsaron una rebelión intercomunal contra Sendero Luminoso.

Sin embargo, el IVL determinó que los campesinos resolvían sus conflictos guiados por un instinto casi natural de supervivencia, prácticamente al margen de cualquier normatividad, considerando que, en medio de la violencia, "creen por su tradición, por su cultura, por las condiciones en que viven, por las prácticas cotidianas de su existencia, que en esta lucha por la supervivencia todo vale y que se trata de matar primero o de morir" (IVL, 1983: 33). La distancia cultural de los uchuraccaínos, además, pondría en tela de juicio incluso su condición de ciudadanos y sujetos de derecho (IVL, 1983: 34):

> ¿Es posible hacer aquellos distingos jurídicos, clara y precisamente establecidos por nuestra Constitución y nuestras leyes, ante hombres que viven en las condiciones de primitivismo, aislamiento y abandono en Uchuraccay?

Sin embargo, en los días previos a la masacre de los periodistas, tanto los *sinchis* como el general jefe del comando político militar de Aya-

---

61 La denominación de "iquichanos" y el propio pueblo de Iquicha fueron creados a partir de la tercera década del siglo XIX según lo establecen recientes estudios históricos (véase Méndez, 2002).

cucho y el propio presidente de la República, quienes tenían sin duda la obligación de "hacer los distingos jurídicos clara y precisamente establecidos en nuestra Constitución y nuestras leyes", saludaron los asesinatos de presuntos miembros de SL en Huaychao y alentaron a los comuneros de las alturas de Huanta a tomar la justicia en sus propias manos.

Por otro lado, en 1983 Uchuraccay distaba mucho de la imagen congelada e inmóvil brindada por el IVL. Desde 1959, la comunidad contaba con una pequeña escuela, sostenida sobre todo por los propios campesinos, la cual ofrecía los primeros años de educación primaria. También había dos pequeñas tiendas, las cuales vendían productos de consumo básico: sal, azúcar, fideos, conservas. Dos comuneros se dedicaban al comercio de ropa; otro al comercio de artefactos domésticos como radios o máquinas de coser, que traía desde Lima y Huancayo. Otros eran comerciantes de ganado. La tradición migratoria de los uchuraccaínos era bastante antigua. Casi todos los varones salían temporalmente a trabajar hacia el valle del río Apurímac, en la selva de Ayacucho, para la cosecha de coca, cacao y café. Algunas familias ya tenían tierras compradas en ese valle. Desde la década de 1960, además, algunos habían emigrado hacia Lima. Así, mientras los uchuraccaínos participaban del mercado local, migraban y soñaban con el "progreso", aunque en condiciones de extrema pobreza, el IVL suponía que, para ellos, "la noción misma de superación o progreso debe ser difícil de concebir" (IVL, 1983: 36).

Las interpretaciones desarrolladas por la Comisión Vargas Llosa mostraron de forma dramática los límites del denominado "paradigma indigenista".[62] Pero hacia 1983, dicho razonamiento estaba bastante extendido entre diversos sectores de la opinión pública y la intelectualidad. Incluso los medios de prensa y los magistrados que se encargaron de juzgar posteriormente a 17 uchuraccaínos responsabilizados por la masacre,[63] reprodujeron tal visión y buscaron explicaciones que subrayaban la diferencia cultural de los campesinos quechuas con respecto al conjunto del país como causa fundamental de la tragedia.

De esta forma, dentro del mismo paradigma indigenista se desarrollaron interpretaciones contrapuestas a las del IVL. Así, los elementos culturales y mágico-religiosos de la masacre, presentados en dicho informe, fueron también el eje de la argumentación desarrollada por quienes criticaron sus conclusiones: los comuneros no podían haber sido los ejecutores de la masacre, porque en el mundo andino

62 Una excelente y balanceada crítica al IVL se encuentra en Mayer (1992).

63 Véase un recuento amplio del juicio en CVR, 2003, tomo V, capítulo 4.

no se entierra a los muertos semidesnudos, ni en parejas, ni en fosas superficiales.[64] Estas tesis esencializadoras no tomaban en cuenta que el conflicto armado se extendía rápidamente, colocando a miles de campesinos en situaciones límite y alterando patrones culturales vigentes en tiempos normales. Son muchos, sin embargo, los testimonios recogidos por la CVR que relatan actos de violencia de niveles inconcebibles cometidos por campesinos quechuas en diversas regiones del país.[65]

Como atenuante, recordemos que hacia 1983 esta hecatombe recién comenzaba. En el momento de la matanza de los periodistas, era muy poco lo que se conocía sobre el PCP-SL. Sectores significativos de la opinión pública, especialmente aquellos de izquierda y centroizquierda, lo veían como un grupo guerrillero equivocado pero impulsado por el anhelo de transformación social del país. Por el contrario, desde que Ayacucho fue declarado en emergencia en 1981 se multiplicaron las denuncias contra las Fuerzas Policiales y, en especial, contra los abusos y maltratos de los *sinchis*.[66] En ese contexto de relativa legitimidad urbana del PCP-SL y creciente desprestigio de la policía, el gobierno ordenó a las FF.AA. asumir la lucha contrasubversiva. La masacre de los periodistas, ocurrida a menos de un mes de la instalación del comando político militar de Ayacucho, conmovió a la opinión pública, desprestigió al gobierno y polarizó al país.

Lo que impresiona y muestra la resiliencia del paradigma indigenista es que los mismos argumentos se sigan esgrimiendo veinte años después,[67] y que el informe de la CVR sobre Uchuraccay —producto de un minucioso trabajo de campo[68]— haya sido el

---

64 Véanse las opiniones de los antropólogos Juan Ossio y Rodrigo Montoya, quienes analizaron los elementos mágico-religiosos de la masacre sosteniendo tesis contrapuestas en el conversatorio "Uchuraccay: ¿crimen sin castigo?", *La República*, 19 de marzo de 1983.

65 Lo cual no quita que con frecuencia los campesinos pudieran considerar a los senderistas o a los militares como demonios o *pishtacos*. Véanse al respecto los artículos recopilados en Ansión (1989a).

66 En febrero de 1982, después de un exitoso asalto senderista a la cárcel de Ayacucho, que culminó con la liberación de decenas de subversivos, miembros de la policía asesinaron a tres senderistas heridos en el hospital de Ayacucho. La indignación contra los agentes del Estado se generalizó. Pocos meses después, el entierro de una joven combatiente senderista, Edith Lagos, convocó a decenas de miles de ayacuchanos que marcharon por las calles de la ciudad. Véase CVR, 2003, tomo I, cap. 1; Uceda (2004: 39).

67 Véanse muchos de los trabajos reunidos en Juan Cristóbal (2003) y Montoya (2004).

68 El trabajo de la CVR tomó como base el de Del Pino (2003), producto de una década de relación con Uchuraccay. La CVR realizó entrevistas abiertas y recogió, además, 22 testimonios, y propició dos asambleas generales en las que los comuneros

más fuertemente cuestionado, desde ese paradigma y sin ofrecer evidencias alternativas.

Pero también el maoísmo del PCP-SL confrontó por primera vez en Uchuraccay los graves límites de su interpretación de la sociedad peruana y del campesinado. Porque, para sorpresa de muchos, resultó cierto que, ya en 1982, algunas comunidades habían decidido rebelarse contra lo que sentían como la opresión del "nuevo poder" senderista. Por ser campesinos pobres, habitantes de una zona donde hasta la década de 1970 había subsistido el latifundio "semifeudal", los senderistas estaban convencidos de que allí tendrían sus aliados más fieles. Además, el antropólogo Osmán Morote, miembro de la alta dirección de SL, había realizado su tesis de licenciatura en una comunidad iquichana, Chaca, cercana a Huaychao y Uchuraccay (Morote, 1971). Sin embargo, incapaces de aprender a partir de la práctica, no resulta extraño, *visto desde lo que hoy sabemos*, que en los meses siguientes SL llevara a cabo varias incursiones punitivas contra Uchuraccay, asesinando decenas de comuneros que se negaron a ponerse del lado de las "leyes de la Historia", que el partido supuestamente interpretaba.[69]

Milenarismo

No solo Uchuraccay, sino el tipo de guerra que comenzaba a desarrollarse en los Andes peruanos proporcionaron abundante materia prima para una suerte de fascinación con el milenarismo, que la eclosión senderista hizo aflorar tanto en extranjeros como en nacionales, tanto en conservadores como en radicales. Esta fascinación tuvo su apogeo a lo largo de la década de 1980, afectando incluso a autores que nada tenían que ver con la tradición culturalista antropológica.

Así, entre los extranjeros, McClintock (1984: 51) consideró que SL había "incorporado símbolos de la tradición insurreccional inca en su actitud". Según Palmer (1986: 87) "en su plan para la sociedad peruana luego de conquistar la victoria, [SL] se asemeja a los movimientos milenaristas indígenas y, más específicamente, a los preceptos de comunismo primitivo y puramente indígena expuestos por José Carlos Mariátegui". Taylor (1983) tomó la destrucción de Allpachaka, un fundo experimental agroganadero de la Universidad de Huaman-

---

reconstruyeron la historia de esos años y elaboraron una "Lista de uchuraccaínos asesinados" con 135 nombres.

69 Entre 1983 y 1984 fueron asesinados 135 comuneros de Uchuraccay, algunos a manos de patrullas de las FF.AA. o rondas de comunidades vecinas, pero la mayoría a manos de Sendero Luminoso. A fines de 1984, los pocos sobrevivientes huyeron del pueblo, que quedó desierto hasta 1993. Ese año la diáspora decidió emprender el regreso a la comunidad. Véase CVR (2003), Del Pino (2003).

ga, ocurrida en 1982, como ejemplo de milenarismo y atribuyó a SL afirmaciones como: "hay que matar a los blancos y destruir las ciudades que siempre nos han explotado" o "necesitamos un gobierno de indios", sin mencionar de dónde las sacaba. Werlich, por su parte, cometió un error muy grave cuando, en su búsqueda de componentes milenaristas en SL, afirmó que "…en 1970 Abimael Guzmán fue expulsado del grupo Bandera Roja, acusado de 'ocultismo', es decir, de usar costumbres locales y tradiciones mesiánicas para lograr apoyo entre los campesinos" (1984: 78-82, 90). No tomó en cuenta que, en la tradición marxista-leninista, el término "ocultismo" se refiere a la negativa o incapacidad del partido para realizar trabajo abierto o legal, concentrándose en el trabajo secreto (oculto). Ese era el sentido de las críticas que se le hacían por entonces al grupo de Guzmán.

Entre los peruanos, Juan Ansión (1982) realizó una breve incursión en el tema del mesianismo andino en relación con Sendero Luminoso. Rápidamente cambió de registro, pero otros autores persistieron desde diferentes profesiones y aproximaciones teóricas en el mismo tipo de aproximación al fenómeno de la violencia. El más importante fue Alberto Flores-Galindo, que en el notable libro *Buscando un Inca* (1987), planteó que el PCP-SL era "una versión pesadillesca de la utopía andina",[70] en tanto su simbología y su práctica apuntaban a "la inversión del mundo". Por enfatizar el vínculo entre SL y la utopía andina, Flores-Galindo incurrió en errores empíricos y recayó en una oposición entre tradición y modernidad, que la antropología había superado hacía tiempo. Así, para explicar la adhesión inicial de sectores del campesinado ayacuchano a Sendero Luminoso, Flores-Galindo afirmaba que:

> La región de Ayacucho había sido asolada por una cadena de sismos. Algunos creyeron entender que la *pachamama* no soportaba más sufrimiento sobre la tierra; que el mundo debía cambiar. Pueblos enteros enarbolaron banderas rojas y se volvieron "luminosos", dispuestos a marchar hasta Huamanga y Lima, no para pedir limosna sino para expulsar a los explotadores y fundar un nuevo orden (1987: 333).

Posteriores estudios de campo ofrecieron, como veremos, una versión bastante más compleja y matizada de esa primera aproximación entre SL y el campesinado. SL ofrecía un orden autoritario y encaraba mi-

70 Flores-Galindo (1987: 81) define la utopía andina como "la esperanza milenarista o mesiánica en una inversión cataclísmica del actual orden social para inaugurar una nueva edad, un nuevo mundo idílico que en los Andes se habría identificado con el regreso del Inca, la restauración del Tawantinsuyu o, en tiempos más recientes, con un mundo donde los mistis desaparezcan".

litarmente problemas concretos de campesinos empobrecidos, cuya disposición de apoyar a SL corría en muchos casos por canales bastante más pragmáticos que la fundación de un nuevo orden y era muy pocas veces unánime. Por otro lado, para marcar los posibles límites al avance senderista, Flores-Galindo señalaba que:

> Todas las comunidades no eran como Chuschi.[71] El rechazo al progreso y la civilización occidental pueden ser compatibles con pueblos atrasados en los que persiste la reciprocidad, gobiernan los *wamanis* y los curanderos, pero no necesariamente entre comuneros que como los de Huayopampa (Chancay), Muquiyauyo (Jauja) o Puquio (Lucanas) han tenido acceso a la modernidad y han optado por la escuela occidental, la luz eléctrica, la carretera y el camión; para ellos el progreso puede ser una realidad palpable y el poder, en cambio, una ilusión. Tienen algo que conservar (1987: 333).

Pero Chuschi no rechazaba "el progreso y la civilización occidental", también había "optado" por la escuela, la carretera y el camión (Isbell, 1978); ni tampoco abrazó unánime y entusiastamente el senderismo. Por otro lado, ya en 1967, una monografía sobre Huayopampa (Fuenzalida y otros, 1967), se titulaba precisamente: "Estructuras tradicionales y economía de mercado", para enfatizar que la modernidad no obliteraba necesariamente a la tradición. Al menos en Huayopampa —y otros trabajos mostrarían que ese no era un caso aislado— persistía la tradicional reciprocidad andina recreada y la institución comunal no se debilitaba necesariamente por la incursión de la comunidad en el mercado.

Sucedía que las interpretaciones "milenaristas" no reposaban sobre sólidas bases empíricas. Salvo el trabajo de Ansión sobre la simbología senderista, se trataba mayormente de ensayos o incluso afirmaciones aisladas en medio de artículos dedicados a otros temas. Su amplia difusión se explica entonces, al menos en parte, por los ojos con los cuales muchos intelectuales mirábamos todavía el mundo andino. Otorgarle un carácter milenarista al movimiento armado iba asociado a suponer su carácter indígena, o una participación indígena importante en él. Si al referirse a la esencialización de lo árabe Saïd acuñó el término "orientalismo", Starn (1991a) habló de "andinismo" para referirse a un fenómeno similar en relación con los indígenas y/o "lo andino".

A pesar de las evidencias empíricas que se fueron acumulando conforme transcurría la década, algunos siguieron definiendo a SL

71 Lugar donde SL inició sus acciones armadas el 17 de mayo de 1980.

como movimiento mesiánico durante todo el conflicto, ya sin la búsqueda dolorosa y agónica de una alternativa radical como la que se advierte en Flores-Galindo.[72] Sin embargo, en los años ochenta SL no invierte el mundo, destapa un avispero. No encarna el *pachakuti*, la inversión del mundo que se producía cada 500 años según la concepción prehispánica del tiempo; sino el *chaqwa*, voz quechua que significa caos o confusión, extremos en los que ya no es posible saber con certidumbre quién es quién (Ossio y Fuenzalida, 1983: 77), pérdida de identidad y ubicación, desmantelamiento literal del orden de las cosas (Kirk, 1991: 9).

ASEDIANDO UN OBJETO DE ESTUDIO OPACO Y ELUSIVO

A partir de 1984 aparecen los primeros trabajos que comienzan a responder tres interrogantes centrales: qué condiciones históricas y estructurales hacen posible el surgimiento de Sendero Luminoso; cuál es el perfil socio-cultural de los cuadros senderistas; cómo logran construir una base social en el campo.

Por un lado, aparece el folleto *Violencia y campesinado* (1985) con artículos de Alberto Flores-Galindo y Nelson Manrique, cuyo énfasis principal está en la denuncia de la "guerra sucia" que se había desatado en Ayacucho desde 1983. Al tratar las causas y secuelas de ese tipo de guerra, abren varias pistas que serán luego intensamente transitadas. Entre las causas, Manrique pone énfasis en la violencia estructural. Tanto él como Flores-Galindo destacan el autoritarismo político, los desgarramientos étnicos y el racismo, que afloró con fuerza a raíz de la matanza de Uchuraccay. Ubicar el racismo entre las causas centrales de la violencia iba y todavía hoy va contra la corriente.

Entre las secuelas, ambos señalan las migraciones forzosas. Era el inicio de los desplazamientos y del problema de los refugiados internos.[73] Finalmente, Flores-Galindo señala que al terminar 1984, la guerra se había convertido "en una arremetida del lado occidental del Perú contra su vertiente andina" (1985: 31). Lo que le falta precisar es que "ambos contendientes" se ubican ideológicamente en la "vertiente occidental" y que ambos arremeten contra la vertiente andina. Pero en los dos artículos llama la atención el silencio preñado de ambigüedad sobre las acciones del PCP-SL, ya para entonces susceptibles de algu-

72 Utilizo el calificativo "agónico" en el mismo sentido que el propio Flores-Galindo (1980) le da a la trayectoria de José Carlos Mariátegui. Sobre trabajos que continúan con el enfoque milenarista, véase por ejemplo Ossio (1990: 15-64). Un caso extremo y deshonesto se encuentra en Strong (1992).

73 Sobre la problemática de los desplazados, que llegaron a sumar más de medio millón, véase CVR, 2003, tomo VIII, tercera parte, cap. 2.

na evaluación. El silencio lo quebró Flores-Galindo en el ya mencionado *Buscando un Inca*, donde recalca el carácter no sólo autoritario sino pesadillesco del PCP-SL. Pero al separar tajantemente el mundo andino del occidental y al considerar a SL como parte de la "vertiente andina", comete un grave traspié. Las utopías, los milenarismos y los mesianismos, dice, no permiten superar un orden injusto, y añade en la última página del libro:

> […] otro desenlace podría avizorarse si a la mística milenarista se añade el socialismo moderno con su capacidad de organizar, producir programas estratégicos y moverse en el corto plazo de la coyuntura política. En otras palabras, si la pasión se amalgama con el marxismo y su capacidad de razonamiento (1987: 368).

Pero a lo largo del libro, Flores-Galindo ha considerado "la mística milenarista" de la utopía andina como la columna vertebral de la cultura andina. Por tanto, en su propuesta final el mundo andino aportaría la pasión y el marxismo —producto de "Occidente"— la razón. En esa frase final el indio sigue siendo, pues, ese Otro que suscitaba afecto en algunos *mistis* y miedo en otros (1987: 239).[74]

Hacia 1984, varios trabajos habían comenzado a abordar desde otras perspectivas el análisis del contexto histórico y sociocultural de la violencia. Los más tempranos fueron el artículo de Henri Favre, "Sendero Luminoso, horizontes oscuros" (1984); mi trabajo, *Sendero Luminoso: los hondos y mortales desencuentros* (1985), que aparece como capítulo en este libro; y el del antropólogo ayacuchano Manuel Granados (1987), que tocaba un tema crucial para la comprensión del PCP-SL: su ideología.[75] Los dos primeros textos incorporaban el análisis de los problemas étnicos, pero a contracorriente de las explicaciones culturalistas y/o indigenistas prevalecientes en los primeros tiempos, que tendían a ubicar a SL en el polo indígena de la estratificación étnica.[76]

Según Favre, el contexto de deterioro de la sociedad andina y del país en general habría llevado a una nueva fractura entre integrados

---

74 *Misti* es un término quechua que designa a los mestizos, especialmente aquellos vinculados a los poderes locales tradicionales.

75 El artículo de Granados era el resumen de una tesis pionera, sustentada en la Universidad de Ayacucho en 1981: "La conducta política: un caso particular". El título mismo de la tesis, totalmente hermético y sin mencionar el tema específico de su estudio, que era la ideología del PCP-SL, muestra hasta qué punto era difícil hablar sobre el tema en Ayacucho, aun antes del ingreso de las FF.AA. y la instalación de un Comando Político-Militar en la región.

76 Soy juez y parte en este balance, por eso dejo la mayoría de referencias específicas a mis trabajos para la segunda parte de esta introducción.

y no-integrados, mucho más importante que la oposición tradicional entre las clases. Esa trombosis que obturaba los canales de ascenso social era fuente de profundas frustraciones y alimentaba la violencia senderista (1984: 34). Pero, precisa Favre, la principal base social potencial de SL en el campo la constituía la población rural descampesinizada y desindianizada, mientras que las poblaciones más indias y más campesinas parecían menos propensas a la influencia senderista (1984: 32). Posteriores trabajos mostraron lo acertado de estas hipótesis.

Los trabajos de Favre y Degregori niegan el carácter indio, milenarista y/o indigenista de SL. Pero en ambos, el análisis de la participación campesina en la guerra es sumario. Este tema, así como el de las estructuras y los actores sociales presentes en la escena rural, fueron desarrollados en un conjunto de estudios de caso, que aparecieron en los años siguientes. A partir de ellos, fue posible comenzar a analizar, además, las diferencias locales y regionales, tanto en el accionar senderista como en las respuestas campesinas. En esa línea se inscribe un primer estudio de campo que aparece en 1986. Se trata de un artículo de Ronald Berg sobre SL y el campesinado de Pacucha, Apurímac. Berg realizó trabajo de campo en Pacucha entre 1981 y 1982 y luego pudo volver al lugar en 1985, algo por entonces excepcional.

SL llegó a la zona cuando la contradicción comunidades-haciendas, que había movilizado al campesinado de la provincia en la década de 1970, había sido reemplazada por los conflictos del campesinado contra las cooperativas surgidas de la reforma agraria y contra los comerciantes, en un contexto de deterioro de la economía comunera. En esos años, el resentimiento contra el Estado era grande porque en vez de haber parcelado los grandes latifundios, la reforma agraria había creado cooperativas que sólo beneficiaban a un sector minoritario y se hallaban plagadas de problemas administrativos. SL explotó también el resentimiento contra los comerciantes más importantes, que eran acusados de acaparar tierras y de no cumplir con la tradicional reciprocidad andina, de "comportarse como *mistis*" (Berg, 1986: 188). A partir de ello, SL fue capaz de suscitar simpatías entre el campesinado.

Berg distingue entre simpatía, apoyo pasivo y apoyo activo. Los campesinos fluctuaban mayoritariamente entre la simpatía y el apoyo pasivo. Las simpatía tenía mucho de revancha contra "ricos", que rompían las normas de la reciprocidad andina; pero los objetivos campesinos eran distintos a los senderistas. Pronto, esas diferencias saltaron a la luz, especialmente con los "ajusticiamientos", que hicieron decir a algunos lugareños: "no tengo nada en contra de que maten a los ricos, pero no me gusta cuando matan campesinos" (Berg, 1986:

186). Sin embargo, la represión indiscriminada de las fuerzas armadas y policiales mantuvo viva la simpatía por SL hasta la segunda visita de Berg, sin que ésta llegara a convertirse en apoyo activo masivo.

En un estudio sobre las respuestas campesinas a SL, Isbell (1988) encontró en Chuschi la misma oposición histórica contra el Estado y los poderes locales, expresada incluso en el ámbito ritual.[77] También en Chuschi, los comerciantes que resultaron beneficiarios de las reformas velasquistas eran foráneos o antiguos comuneros en proceso de cambiar su identidad, no sólo clasista sino étnica, y convertirse en mestizos (*mistis*).

Los resultados de estos trabajos serían confirmados años después por los estudios de la CVR, que destacó cómo el PCP-SL utilizó las microdiferenciaciones existentes en las sociedades locales rurales, "tanto en el acceso a los recursos [como] en su vinculación con mecanismos locales de poder".

> Sobre los conflictos de esta nueva desigualdad (probablemente irrelevante para un observador externo, para el que una persona rica, se ubicaría tanto como una pobre, en el quintil inferior de la distribución de ingresos)… se insertó y se enraizó la prédica y la práctica del PCP-SL (CVR, 2003, tomo I, cap. 2: 110).

Estrategias semejantes, de utilización de las microdiferenciaciones, han sido señaladas también para el caso del avance del Khmer Rouge en Camboya (Hinojosa, 1992; Kiernan 1985). Por otro lado, esos estudios apuntalan también la hipótesis lanzada en algunos de mis primeros trabajos sobre el PCP-SL como el justiciero que castiga a los *mistis*, pero no para suprimir esa antigua dicotomía jerárquica (*misti*/indio), sino para ubicarse en un lugar semejante al que ocupaban los viejos *mistis*.

En 1989 aparecieron dos nuevos análisis regionales: uno de Nelson Manrique sobre la sierra central; y otro de José Luis Rénique sobre Puno.[78] En ambos lugares, los campesinos se encontraban enfrentados a las formas asociativas surgidas de la reforma agraria, específicamente las Sociedades Agrícolas de Interés Social (SAIS), una estructura de propiedad y manejo de los antiguos latifundios todavía más complica-

---

77 Durante la fiesta del *yarqa aspiy* (limpiacequia), una danza revive la historia de un cura y un capitán que, borrachos, dispararon contra una multitud en plena feria. Ambos fueron amarrados y obligados a caminar 120 km hasta la capital departamental, donde fueron entregados al prefecto.

78 Completa esta línea de análisis de realidades regionales un trabajo mío, "Jóvenes y campesinos ante la violencia política en Ayacucho". Véase el capítulo 5 de este volumen.

da que la cooperativa.[79] Pero mientras en Puno un "bloque comunero" encabezado por la Federación Departamental de Campesinos afiliada a la CCP, logró encabezar la lucha contra las empresas con una propuesta de "reestructuración democrática", en las alturas de Junín esa misma propuesta fue bloqueada por la acción de SL, que impuso por la fuerza su criterio de destrucción de las SAIS. Mas luego del reparto de enseres y ganado de las empresas asociativas, SL no tuvo nada que ofrecer al campesinado en el plano económico. Se convirtió entonces, como en Ayacucho y otros lugares, en guardián de la moral pública, ajusticiando abigeos, controlando a maestros, castigando las conductas desviantes. "Así tiene que ser —explica un comunero— porque lo peruanos somos llevados por el mal". Según Manrique (1989: 157), en estas declaraciones vemos cómo, ante el "paternalismo vertical y violentamente autoritario" de SL, afloran en el campesinado "viejos reflejos de fatalismo y pasividad, largamente interiorizados desde la Colonia". SL satisface entonces otras reivindicaciones no económicas, fundamentalmente la necesidad de *orden*.

Por último, Manrique retoma su preocupación por las dimensiones étnicas de la violencia senderista. Según él, lo étnico es "el factor negado" por SL, que nunca hace mención a esos aspectos en sus documentos. Pero su silencio no elimina la presencia del factor étnico en su práctica, en la cual "retorna con una fuerza aniquiladora, que no puede satisfacerse en la sola eliminación del otro" (1989: 168) y adquiere rasgos de crueldad, de terror, de "violencia ejemplarizadora… destinada a paralizar, disgregar y liquidar toda voluntad de resistencia". Además, debe "reforzar la pasividad y el fatalismo que históricamente se han alimentado de la convicción de que cualquier intento de rebelarse es, por definición, inútil" (1989: 167).

Para completar este panorama diré que entre 1989 y 1990 aparecieron los primeros libros de autores peruanos sobre Sendero Luminoso:[80] un texto de Biondi y Zapata (1989), que hacía un análisis semiótico del discurso senderista, pasó bastante desapercibido. El texto de Denis Chávez de Paz (1989) sobre las características sociales de los condenados por terrorismo, resultó clave para descentrar la imagen indígena o milenarista de Sendero Luminoso. En el libro se muestra cómo la mayoría de presos condenados por terrorismo en las cárceles de Lima eran jóvenes con educación superior al promedio. El estudio confirmaba con datos estadísticos las afirmaciones hechas en mi primer trabajo sobre Sendero Luminoso, mencionado anteriormente. Por otro lado, con abundancia de documentos sende-

79 Sobre las SAIS, véase Montoya *et al.* (1974).

80 Dos de los autores eran comunicadores sociales, uno sociólogo y otro periodista.

ristas inéditos, el libro de Gorriti (1990) trata sobre el enfrentamiento de Sendero Luminoso contra las fuerzas policiales y el Estado entre los años 1980 y 1982. El campesinado prácticamente no aparece, pero capítulos excelentes como "La cuota" o "¡Batir!", sirvieron para comenzar a comprender el accionar de SL en el campo y su práctica especialmente violenta. "En *Batir*, la clave es arrasar. Y arrasar es no dejar nada", dice la dirección senderista ya en 1982 (Gorriti, 1990: 283), y comienzan a comprenderse mejor episodios como la destrucción del fundo experimental Allpachaka, de la Universidad de Huamanga, presentado en artículos periodísticos como expresión de la "rabia andina", así como los "ajusticiamientos" de autoridades comunales y poderosos locales. El otro libro que aparece en 1990 es mi estudio sobre el surgimiento de Sendero Luminoso (1990).

En los años siguientes, a pesar de la ingente cantidad de documentación senderista que se hace pública desde 1987 y del colapso del PCP-SL entre 1992 y 1993, los estudios sobre Sendero Luminoso y sobre el conflicto armado en general prosiguen los avances parciales de la década previa, pero dejan vacíos importantes y no logran dar el salto a obras de mayor envergadura histórica, potencia interpretativa y ambición teórica. Considero que esta situación tiene que ver con diversos factores, que enumero a continuación:

i. La crisis generalizada que vivió el país desde fines de la década de 1980, cuando la hiperinflación y la corrupción se entrelazaron con la violencia terrorista para corroer la débil institucionalidad política y social del país.

ii. La división de Izquierda Unida en 1989, en los peores momentos de la crisis nacional y precisamente en el año de la caída del muro de Berlín. Estos acontecimientos repercutieron fuertemente en los intelectuales que se identificaban en mayor o menor medida con la izquierda, quienes durante esa década habían llevado la voz cantante en el debate intelectual y, más allá de cualquier sesgo o ambigüedad, habían mostrado mayor interés en el conflicto armado interno y habían producido los mejores trabajos sobre el tema.

iii. La voluntad de olvido y de "voltear la página", que el gobierno y las élites económicas impusieron luego del golpe de Estado de 1992 y del derrumbe de la dirección nacional del PCP-SL. Durante buena parte de la década, ese discurso tuvo aceptación en sectores importantes de la ciudadanía, deseosa de orden y esperanzada en el nuevo modelo económico neoliberal que se imponía en el país. El nuevo escenario in-

> fluyó en el viraje de buen número de intelectuales hacia una mayor profesionalización y un cierto retroceso del pensamiento crítico.

Entre los trabajos que destacan en esa década se encuentra un texto holístico de Poole y Rénique (1992), que trata de dar cuenta del conjunto del fenómeno de la violencia y es continuación de otro que centra sus críticas en los "senderólogos" norteamericanos (Poole y Rénique, 1991). Se editaron también colecciones de artículos sobre el tema. Las más importantes se publicaron fuera del Perú y son las de Palmer (1992), Bonilla (1994) y Stern (1999). Esta última resulta la más sólida. En la introducción general Stern (1999: 13) ubica el surgimiento de SL "dentro" y "contra" la historia. Enraizado en ciertos aspectos de la historia y cultura política peruana, y al mismo tiempo enfrentado contra sus principales tendencias políticas y sociales en nombre de una Verdad y un Conocimiento, que la vanguardia adquiría por fuera de la historia, como una suerte de privilegio ontológico auto-otorgado. Stern desarrolla también una línea de argumentación que resalta la agencia campesina. Esta aproximación la había planteado anteriormente en otra colección de textos sobre el siglo XVIII (véase Stern, 1990). El concepto de "adaptación-en-resistencia", allí expuesto, resulta de gran utilidad para comprender la que fue la principal respuesta campesina durante el conflicto, tanto ante los agentes del Estado como ante Sendero Luminoso. Más recientemente, Manrique (2002) reunió en forma de libro sus artículos publicados entre 1986 y 1998.

El rasgo más importante de los estudios producidos durante la década de 1990 es la profundización en el conocimiento de aspectos específicos del conflicto armado interno y del PCP-SL. El papel de la mujer en SL fue abordado por Kirk (1993) y también por Coral (1997). Las estrategias militares del PCP-SL y de las FF.AA. fueron analizadas con minuciosidad por Carlos Tapia (1997), cuyo libro reveló la pasmosa debilidad estratégica de SL durante todo el conflicto y confirmó que, en cierta forma, la "guerra popular" senderista puede ser considerada como una constante huida hacia adelante, sostenida por el ímpetu y la voluntad individual y colectiva de sus miembros.

El papel de los Comités de Autodefensa Campesina (CAD) fue otro de los temas que recibió atención y provocó debates, pasando de los artículos periodísticos en la década de 1980, a estudios de caso como aquellos sobre los CAD de Ayacucho reunidos en Degregori *et al.* (1996), o sobre la sierra central (J. C. Guerrero, 2002). Cabe destacar en este tema las diferencias entre los CAD peruanos y las autodefensas colombianas o las Patrullas de Autodefensa Civil (PAC) guatemalte-

cas. A pesar de su subordinación a las FF.AA. y en muchos casos a estrategias muy concretas de estos agentes del Estado, los CAD tuvieron un mayor margen de maniobra y, en ese sentido, mayor grado de autonomía que sus similares de Guatemala.[81] A diferencia de las autodefensas colombianas, no se convirtieron en sicarios de hacendados, por lo demás prácticamente inexistentes en el caso peruano, ni de narcotraficantes. Por el contrario, una vez terminado el conflicto, en la mayoría de los casos los CAD fueron reabsorbidos por la organización comunal que prevalecía en tiempos normales o, en otros casos, los líderes ronderos incursionaron con éxito en la política local, convirtiéndose en alcaldes (véase Guerrero, 2002).

El más reciente de los grandes temas en ser incorporado a este campo de estudios fue el tema de la Memoria, especialmente a raíz del proyecto "Memoria colectiva y represión en el Cono Sur y Perú", en el que participó un conjunto de jóvenes investigadores peruanos. Como producto de ese proyecto se publicó una colección de artículos (Degregori, 2003), que aparte de introducir el tema de la memoria en el debate peruano,[82] abordaron en varios casos temas poco estudiados a pesar de su importancia dentro del conflicto armado interno. Así, la tesis de Licenciatura (2002) y el capítulo (2003) de Pablo Sandoval sobre la masacre de nueve estudiantes y un profesor en la Universidad Nacional de Educación, conocida como "La Cantuta", retomó el interés de estudios sobre el espacio educativo, descuidado después de los trabajos de Chávez de Paz (1989) y los que aparecen en los capítulos de este libro.[83] Por otro lado, el capítulo de Leslie Villapolo (2003) sobre los asháninkas y el conflicto armado interno, comenzó a cubrir un gran vacío sobre lo sucedido con el pueblo asháninka de la Amazonía peruana, el más golpeado por la violencia. Hasta ese momento, salvo un trabajo de Espinosa (1994) y otro de Benavides (1990) acerca del enfrentamiento de los asháninkas contra el MRTA, el conocimiento sobre lo que sucedía en esa región se limitaba a artículos periodísticos. Igual sucedía con la violencia en las zonas cocaleras y de narcotráfico.[84]

---

81 Sobre las PAC en Guatemala, véase Carmack (1988), Kruijt (1999), Remijnse (2002), Stoll (1993), así como también Comisión para el Esclarecimiento Histórico (1999). Para el caso de las autodefensas colombianas, ver Romero (2004).

82 Especialmente a través del trabajo de Elizabeth Jelin (2002 y 2003). Posteriormente, el tema de la Memoria y la violencia se despliega en la colección de artículos editados por Belay *et al.* (2004).

83 Sobre el mismo tema, Sandoval (2002) redactó su tesis de Licenciatura en Antropología para la Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

84 Nuevamente, la excepción en la década de 1980 la constituyen artículos de investigación periodística de Raúl González (1987, 1988b, 1991, entre otros) y uno

El discurso de y sobre Sendero Luminoso fue abordado desde los estudios culturales por Vich (2002), pero otros temas importantes quedaron prácticamente inexplorados durante este período, que se cierra con la presentación del *Informe Final* de la CVR en agosto de 2003. Así por ejemplo, los estudios sobre la violencia en las ciudades se encuentran subrepresentados.[85] Poco hay escrito también sobre la conducta de empresarios, sindicatos, intelectuales o medios de comunicación durante el conflicto armado interno[86] o sobre las repercusiones del conflicto en la economía o en las organizaciones sociales, gobiernos locales e institucionalidad rural en general.

Si algo marca este período es el fin de la ambigüedad respecto al proyecto de Sendero Luminoso, y el notorio retroceso del denominado "paradigma indigenista", que sin embargo no llega a desaparecer. Reaparece, por ejemplo, en *Razones de sangre* (Portocarrero, 1998), un libro que, en palabras de su autor, pone el énfasis en los impulsos y en los universos simbólicos, incorporando las tradiciones del psicoanálisis, la sociología interpretativa, la antropología cultural y la historia, desde una perspectiva cercana a los Estudios Culturales (Portocarrero, 1998: 12).

Tal vez por un énfasis excesivo en las historias personales y los contextos familiares para explicar los impulsos agresivos, al contrastar las biografías de cuatro jóvenes en la segunda parte de su libro, Portocarrero recae en una contraposición demasiado simplista entre andinos y criollos. Esto resulta muy visible si tomamos las dos historias de vida más contrastantes, las de Raúl y Julieta. Raúl es pobre, de origen serrano y de niño lo trataban con aspereza, no sólo sus padres, siempre reservados, sino el esposo de su hermana mayor, que: "le pegaba por gusto, era injusto y abusivo" (Portocarrero, 1998: 173-174). Raúl se incorpora a SL. Por contraste, los padres de Julieta son costeños, criollos. Ella es parte de una cultura en la que "el extraño es bien recibido, sobre todo cuando no es indio. En todo caso no se sataniza. Otro valor importantísimo es la alegría y el buen humor, la jarana" (Portocarrero, 1998: 218). A pesar de ser de izquierda, Julieta rechaza la violencia. Sin embargo, criollo jaranero era Pancho, el infante de Marina capaz

---

de José Gonzáles (1989: 207-222). Durante la década de 1990, la gran mayoría de estudios se refiere a aspectos económicos y jurídicos del problema, así como a la política norteamericana de la "guerra contra las drogas".

85 Salvo algunos artículos como Burt (1999), Smith (1992).

86 Vale mencionar algunas excepciones, como un capítulo en Portocarrero (1998: 105-146), dedicado a los discursos académicos sobre SL y el mundo andino; o el libro de Peralta (2000), entre los pocos dedicados a la prensa durante los años de violencia.

de las mayores atrocidades en el Ayacucho de 1983, cuya historia aparece en Degregori y López Ricci (1990). Como lo eran también los miembros del grupo Colina, capaces de las atrocidades más abyectas (véase Uceda, 2004).

El *Informe Final* de la Comisión de la Verdad y Reconciliación marcó un punto de inflexión en los estudios sobre el conflicto armado interno.[87] El Informe no fue, por cierto, un producto académico. Pero produjo una cantidad ingente de conocimiento sobre el tema y, si bien no planteó hipótesis en sentido estricto, decidió una ubicación desde la cual enunciar su "verdad", que terminó descentrando no solo muchas de las ideas fuerza y los sentidos comunes sobre el conflicto armado interno sino, en términos más generales, sobre la historia del Perú.[88] La importancia del conflicto en la historia del Perú contemporáneo, sus raíces en nuestra "larga duración" y la ambiciosa amplitud temática del Informe, produjeron este efecto.

Como afirma De la Cadena (2003: 9), la verdad que ha revelado la CVR ha cuestionado públicamente por primera vez en la historia del Perú la hegemonía de los discursos basados en el desprecio institucionalizado y la discriminación "a veces revestida de benevolencia y, últimamente, de cierta tolerancia 'multicultural' y cosmopolita". Pero la propia CVR marcó los límites de su trabajo, al aclarar que "en-

---

87 La CVR trabajó desde julio de 2001 hasta agosto de 2003. Durante ese tiempo recogió casi 17.000 testimonios en todo el país; realizó alrededor de dos mil entrevistas abiertas, centenares de ellas en cárceles; realizó más de una docena de Audiencias Públicas, siendo la primera Comisión de la Verdad en llevar adelante este tipo de eventos en América Latina; entrevistó a los principales dirigentes políticos y jefes militares de la época, así como a los principales dirigentes presos del PCF-SL y del MRTA; ubicó más de 2.000 sitios de entierro clandestino, de los cuales pudo exhumar tres. Para los propósitos de este trabajo y de futuras investigaciones, es importante resaltar que la CVR elaboró además 6 Historias Regionales (CVR, 2003, tomo IV), 23 breves etnografías, que denominó "historias representativas de la violencia" (CVR, 2003, tomo V), y construyó 73 casos judiciales (CVR, 2003, tomo VII). Los resultados del trabajo de la CVR fueron presentados al presidente de la República el 28 de agosto de 2003 en un Informe Final (IF) de 9 tomos más anexos. Además de la versión impresa, el IF se puede consultar en Internet: <www. cverdad. org.pe>. En febrero de 2004, se publicó un compendio, *Hatun Willakuy*, que se ha difundido masivamente.

88 La ubicación ética está muy clara desde la primera frase del discurso que el presidente de la CVR pronunció ante el presidente de la República en el momento de la entrega del *Informe Final*: "La historia del Perú registra más de un trance difícil, penoso, de auténtica postración nacional, pero con seguridad, ninguno de ellos merece estar marcado tan rotundamente con el sello de la vergüenza y el deshonor como el fragmento de historia que estamos obligados a contar en estas páginas. Las dos décadas finales del siglo XX son —es forzoso decirlo sin rodeos— una marca de horror y de deshonra para el Estado y la sociedad peruanos." (CVR, 2003, tomo I: 31, prefacio).

tiende por verdad el relato fidedigno, éticamente articulado, científicamente respaldado, contrastado intersubjetivamente, hilvanado en términos narrativos, afectivamente concernido y perfectible...", tanto por la aparición de nuevas evidencias como "por nuevas perspectivas de análisis o de crítica que contribuyan a su reescritura continua" (CVR, 2003: tomo I: 49-51). De esta manera, su Informe se plantea como un enorme repositorio y un nuevo punto de partida para seguir debatiendo y profundizando el conocimiento sobre los años violentos que vivió el Perú.

Un ejemplo de la capacidad potenciadora de sus resultados lo encontramos en *La voluntad encarcelada* (Rénique, 2003), un texto producido utilizando en parte insumos de la CVR por un historiador que participó en sus trabajos. El libro analiza un ámbito de importancia excepcional para la consolidación de la identidad senderista: las cárceles. Un audaz vínculo es planteado en el trabajo entre la estrategia carcelaria del PCP-SL y la del APRA en la primera mitad del siglo XX, eslabonando así al PCP-SL con aspectos centrales de la política peruana, específicamente lo que el autor denomina la "tradición radical". Voluntad y tradición política se entrelazan en su análisis de SL en las cárceles: "Si pensamos en la tradición como una suerte de arsenal sedimentado a través del tiempo, la voluntad es la mano que hurga sus anaqueles en busca de implementos para combatir" (Rénique, 2003: 17).

Fueron tan vastos los alcances del conflicto armado interno, que un conjunto de fenómenos quedan aún por estudiar. Menciono sólo uno, cuyo escueto tratamiento despertó duras críticas al *Informe Final* (Parodi, 2004; Teivanen, 2003): el factor internacional. Si traducimos esta insuficiencia a los términos de este balance, diré que sigue pendiente la ubicación de la experiencia peruana en perspectiva comparada. Salvo trabajos como los de McClintock (1998) comparando Perú y El Salvador; Kruijt (1999) sobre contrainsurgencia en Perú y Guatemala; Hinojosa (1992) sobre similitudes y contrastes entre Sendero Luminoso y el Khmer Rouge; y Deas (1997), que incluye comparaciones sobre la violencia en Colombia y Perú, poco se ha escrito al respecto.[89]

Finalmente, a diferencia por ejemplo del caso colombiano, nos hallamos todavía lejos de haber propuesto modelos teóricos relevantes para la comprensión del fenómeno y, por qué no, para incidir en el rumbo de la posguerra.

---

89 Sólo uno de los trabajos mencionados es de autor peruano (Hinojosa, 1992).

ARQUEOLOGÍA DE UN [ESCASO] SABER. EL AUTOR Y SUS (CON)TEXTOS

Antes de presentar los textos que componen el cuerpo central de este libro, plantearé algunas consideraciones sobre la otra dimensión de su "lugar de enunciación", la más personal.

EL CONTEXTO

Los textos que aparecen como capítulos de este libro no dejan de ser "un testimonio de parte". Les da unidad un tema "sensible y doloroso" y analizan acontecimientos que, al momento de escribir sobre ellos, resultaban demasiado cercanos: temporal, geográfica y, sobre todo, emocionalmente.

De padres ayacuchanos, en la década de 1970 fui profesor en la Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga (UNSCH). En mis primeros tiempos en esa casa de estudios, Abimael Guzmán era Director Universitario de Personal. Jamás pensé que el sedentario profesor, de trato y vestimenta tan formales, llegaría a ser el futuro "presidente Gonzalo". Durante mis años en la UNSCH formé parte de uno de los grupos políticos que en esos tiempos se oponía a SL, desde posiciones de izquierda también bastante dogmáticas. Fui testigo y tomé parte en la conformación de organizaciones sociales y políticas que hacia fines de la década parecían haber copado el espacio en el que antes SL había tenido hegemonía.[90] Partí de Ayacucho en 1979, convencido de que los anuncios del PCP-SL sobre el pronto inicio de su "guerra popular" eran otra fantasía más de Pedro sobre el tantas veces anunciado ataque del lobo; con la seguridad de que SL era un pequeño grupo anquilosado que habitaba en el pasado; esperanzado en que el futuro inmediato vería, más bien, el fortalecimiento de la Izquierda Unida.

En 1980 comencé a trabajar como periodista en *El Diario de Marka*. Mis primeros artículos sobre el PCP-SL fueron publicados en dicho periódico y en su suplemento dominical, *El Caballo Rojo*. En el diario reporté acciones y cubrí algunos de los primeros asaltos a puestos policiales en Ayacucho, donde fui enviado por mi conocimiento previo de la zona. En el suplemento desarrollé puntos de vista más analíticos sobre la acción subversiva del PCP-SL y la respuesta del Estado.[91] Durante los primeros años del conflicto también visité la

90 El Frente Único de Estudiantes (FUE), el SUTE de la Universidad San Cristóbal (SUTE-UNSCH), la Federación de Campesinos del Valle del Río Apurímac (FECVRA), la Federación Departamental de Trabajadores de Ayacucho (FEDETA).

91 Al volver a leer estos textos, compruebo que en ellos ya estaban la mayoría de las principales ideas que luego aparecieron más desarrolladas en los textos académicos que publiqué entre 1985 y 1990.

zona como ex docente de la universidad. Colegas, amigos, ex alumnos, dirigentes sociales y campesinos me relataron sus experiencias. Se me fueron acumulando historias y cuando decidí trabajar más ordenadamente el tema, muchos de ellos me ayudaron a recolectar otras historias de personas y lugares a los que ya no podía acceder debido a la brutalidad del conflicto. Si comencé a estudiar estos problemas fue, pues, para tratar de salir de mi estupor y aprehender lo que había pasado por mis narices sin que lo advirtiera durante mis años en Ayacucho; también para transmitir a quien quisiera escucharme lo poco que sabía sobre SL.

Mi trabajo como "senderólogo" ha estado, así, atravesado por diversos sentimientos. La indignación ante la "guerra sucia", la violencia vesánica de Sendero Luminoso y la represión indiscriminada de las FF.AA.; ante la desidia de los gobiernos para encarar el problema y su ceguera al considerar como enemigos a quienes asumíamos una posición crítica de la acción estatal. La frustración con muchos de aquellos que en la comunidad académica y en la izquierda de esos años, hasta muy entrada la década, mostraban reticencias para deslindar con SL, para reconocer sin ambigüedades su carácter regresivo y el contenido crecientemente terrorista de su accionar. La admiración por quienes continuaron trabajando en las zonas de guerra, por los que enfrentaron el terror con una dignidad más sorprendente aún que la crueldad del conflicto: ex colegas de la universidad, militantes de partidos políticos, defensores de Derechos Humanos, dirigentes sociales, autoridades locales, ronderos, militares, religiosos, abogados, periodistas, maestros. El dolor al ver cómo conocidos y amigos eran apresados, torturados o asesinados. Entre estos últimos, menciono a Julio Orozco Huamaní, dirigente de la Federación de Campesinos del Valle del río Apurímac (FECVRA), desaparecido según abrumadores indicios por la Marina de Guerra en 1983; a Félix Gavilán, periodista ayacuchano; a Eduardo de la Piniella y Pedro Sánchez, compañeros de trabajo en el *Diario de Marka*, victimados ambos en Uchuraccay; al diputado piurano Heriberto Arroyo Mío y a María Elena Moyano, teniente alcaldesa de Villa el Salvador, asesinados por SL.

A estas alturas queda claro que no pretendo una objetividad positivista, por lo demás siempre ilusoria. El lector dirá si he logrado tomar la suficiente distancia como para ofrecer materiales que puedan ser útiles para la comprensión del fenómeno estudiado.

LOS TEXTOS (Y SU CARÁCTER EXCÉNTRICO)

Al releer mis textos, especialmente aquellos escritos entre 1986 y 1990, uno de los rasgos que más me impactó fue su falta de referencia casi total a bibliografía canónica, teórica o comparativa. Prácticamente to-

dos los textos citados, peruanos o de peruanistas, tratan estrictamente sobre los temas específicos de cada artículo. Encuentro varias razones para esta ausencia:

1. En tanto constato que en la producción peruana de los años ochenta mi caso no es excepcional, esta ausencia me ubica como miembro de una comunidad académica "parroquial", cerrada sobre sí misma, absorbida en una primera etapa por la necesidad de conocer los pueblos y culturas del Perú,[92] y luego ensimismada, poco acostumbrada a comparar, incluso con los países vecinos, y sin recursos para hacerlo. Esto último favoreció desde un principio el establecimiento de relaciones tipo "triángulo sin base" con el Norte, sin mayores contactos, diálogos y debates Sur-Sur. Pero más allá de las limitaciones materiales, la responsabilidad de ese ensimismamiento tiene que ver también con una voluntad de cerrazón de nuestra comunidad académica —ecuatorianos o bolivianos, por ejemplo, conocen más nuestros trabajos— que no siempre fue tan fuerte.[93]

2. En segundo lugar, el "campo" de las ciencias sociales peruanas mostraba una institucionalidad débil y fronteras porosas. En cuanto a la institucionalidad, los mecanismos de titulación, promoción o publicación con evaluación por pares, eran incipientes; no así la investigación de campo, que fue intensa hasta la década de 1970. Al mismo tiempo, existía una gran porosidad, tanto entre las diferentes disciplinas sociales como entre la academia y la "polis".

Las consecuencias de esta doble situación fueron, por un lado, la debilidad de un canon y un corpus literario canónico que encuadre las

92 En cierta medida, una situación similar al proceso nacional de la antropología mexicana (véase Lomnitz, 1996; Degregori y Sandoval, 2008).

93 En la década de 1920, intelectuales peruanos como Mariátegui o Haya de la Torre tenían amplios contactos con intelectuales latinoamericanos y con la producción europea de la época. Específicamente en la Antropología, en la década de 1940 folcloristas como Efraín Morote mostraban una sistemática vocación comparativa en sus trabajos. En la década de 1950, José María Arguedas escribió su tesis doctoral comparando las comunidades del Perú y España. En la década de 1960, una serie de publicaciones del Instituto de Estudios Peruanos, el centro privado de investigación social más antiguo, se llamaba *América Problema.* Por esos mismos años, John Murra fue posiblemente el último profesor de la escuela de Antropología de San Marcos que dictó cursos de Etnología Comparada de calidad excepcional. En la década de 1970, los dependentistas peruanos se inscribieron dentro de un debate latinoamericano, aunque ya en menor medida que sus colegas brasileños o del Cono Sur. Fue en la década de 1970 que lo que he denominado "revolución de los manuales" (capítulo 4 en este volumen), contribuyó decisivamente al ensimismamiento de una disciplina siempre propensa a investigar sólo lo que sucedía dentro de sus fronteras nacionales.

publicaciones. Por otro, al menos durante la década de 1980, sobre la cual se centra mi atención, otra consecuencia fue la utilización de los conocimientos profesionales, no sólo para posicionarse dentro de una comunidad académica, sino para participar en debates que se daban en una "esfera pública" que trascendía sus marcos. Más que en revistas académicas con sistema de evaluación por pares, estos debates se daban mayormente en diarios y revistas de actualidad; o en "revistas de política y cultura", más que disciplinarias;[94] mayormente a través de textos que se movían entre el ensayo académico y la columna periodística. En ese contexto, ciertos libros o artículos más estrictamente académicos podían producir el efecto de guijarros lanzados en un estanque cuyas orillas desbordaban los campus universitarios.

¿En qué receptor pensaba el o la profesional de ciencias sociales cuando escribía y qué trataba de comunicarle a ese lector ideal? En realidad, los contornos de ese público imaginado no se superponían con los de la disciplina propia y las adyacentes, sino que abarcaban un público más amplio, llegara o no el texto concreto hasta él. Se dialogaba —al menos imaginariamente— con lo que podríamos llamar una opinión pública ilustrada o una comunidad no sólo académica sino política, o que era concebida como académica y política al mismo tiempo. En la década de 1980 muchos profesionales de ciencias sociales tendían a participar en esos debates y dar autoridad a su voz desde un lugar de enunciación que concebían y trataban de construir como académico (intelectual, más que profesional), no tanto a partir de su ubicación dentro de una producción canónica sino a través del encuadre de sus afirmaciones dentro de ciertas reglas del método científico y/o ciertas convenciones propias del género ensayístico.[95]

En el caso de los textos aquí seleccionados, tuve la satisfacción de encontrar una aceptable respuesta del público, como puede verse por las ediciones, los tirajes, las reediciones en otros países y las traducciones. Al mismo tiempo, me tocó participar en varios de los principales debates de la década relacionados con el conflicto armado y el rumbo del país.[96]

---

94 En todo caso, eran revistas multidisciplinarias, o "in-disciplinadas", que incluían arte y literatura, y que tenían como objetivo explícito servir de puente entre la comunidad académica y la comunidad política. Entre las más importantes de esa década estuvieron *Quehacer*, *El zorro de abajo*, *Márgenes* y *Debate*.

95 La excepción eran los marxistas-leninistas duros, que convertían las citas de los clásicos marxistas en verdades incuestionables. Curiosamente, en la década que reseñamos, fue este tipo de textos y debates el que se encerró en las universidades o en los documentos internos de ciertos partidos, especialmente los del PCP-SL.

96 Entre ellos, el que hemos reseñado en páginas anteriores y que opuso a los que podemos llamar "optimistas de la acción social" en contraposición a los "fatalistas

En conclusión, no es que no existiera un "campo" de las Ciencias Sociales y de la Antropología en el Perú, sino que éste nace, se desarrolla y llega a la década de 1980 conformado de una manera distinta al campo hegemónico de la academia norteamericana y más en la tradición del intelectual público latinoamericano, que se remonta por lo menos hasta el siglo XIX.[97] Desde mediados del siglo XX, a esa tradición donde predominaban juristas, historiadores, literatos y humanistas se incorporan científicos sociales, que aportan vocación por los datos empíricos y los estudios de caso; otras metodologías, entre ellas la etnografía, y otros temas, o al menos otras maneras de abordar antiguos temas.

La situación descrita abría resquicios para otras maneras de conocer, una cierta aproximación multidisciplinaria (o des-disciplinada o in-disciplinada para utilizar términos muy actuales; véase Restrepo y Escobar, 2005) lograda no sólo por impulso innovador sino por la insuficiente profesionalización de cada disciplina; por ello, el recurso a la metodología como una variopinta "caja de herramientas". Pero no es este el lugar para hacer una comparación de las fortalezas y debilidades de comunidades académicas del Norte y del Sur,[98] sino para mencionar lo obvio: si hablamos del Perú, se trataba y se trata de una comunidad académica distinta… y subalterna, que en la década de 1980 atravesaba una crisis de repliegue sobre sus fronteras y verdadero desmembramiento.

3. Este perfil tan escueto de la bibliografía que cito en mis artículos tiene que ver también con el hecho de que no realicé estudios de posgrado hasta el año 2004. Mi ingreso al campo de la antropología y mi desarrollo dentro de él fue excéntrico, en el sentido literal de la palabra: desde los márgenes hacia el centro.[99] Pero eso no quiere decir que

---

estructurales". Asimismo, participé en el debate sobre las relaciones entre violencia y política y el deslinde con la acción de Sendero Luminoso, que se desarrolló en las revistas *El zorro de abajo*, *Márgenes* y *Amauta* entre 1986 y 1988, con repercusiones en la prensa nacional y dentro de Izquierda Unida. Un recuento de esos debates desborda los marcos de la presente introducción.

97 Sobre intelectuales en América Latina, véase entre otros Morse (1982). Sobre el caso peruano véase Osmar González (1996). Y específicamente sobre intelectuales en las décadas 1970-1980, González (1999).

98 Véase al respecto Renato Ortiz (2001), también Mato (2003) o Barbero (1997), entre otros.

99 Estudié dos años como *undergraduate* en Brandeis University (Boston), pero en realidad, adquirí más cultura general que formación académica y/o profesional. No me quejo en absoluto de dicho resultado. Pero en esas circunstancias, a mi regreso al país sentí en persona el atractivo de las versiones simplificadas y accesibles del

no hubiera lecturas e influencias teóricas en mis trabajos, que mostraré sucintamente al ubicar cada bloque de artículos de este libro.

4. Por último, al releer los artículos, especialmente aquellos publicados entre 1986 y 1990, reconozco una voz militante, tensionada constantemente entre el ser y el deber ser, entre lo que mostraban los estudios concretos sobre la realidad y la voluntad de transformar dicha realidad.[100] A partir de 1989 y el colapso de la izquierda peruana, me siento en una ubicación liminar o fronteriza. No sólo entre la comunidad académica y la política, o entre el Norte y el Sur. En una comunidad académica tan fragmentada como el país que la acoge, mi situación es más compleja. Está, por un lado, el sector "globalizado", ubicado principalmente en universidades y centros de investigación privados de Lima; por otro, el sector cada vez más marginado que se ubica en las universidades públicas, especialmente de provincias. Siento lealtad con esa comunidad cada vez más periférica en el campo jerarquizado de las ciencias sociales, especialmente con la ayacuchana, donde comencé mi carrera, y con la de la Universidad de San Marcos, donde soy profesor.[101] Al mismo tiempo, soy parte del sector minoritario de científicos sociales peruanos "globalizados", que tienen acceso a la producción, los eventos y las universidades de los centros hegemónicos.[102] Y más allá, tan lejos y tan cerca, la migración al Norte, pues fue en la década de 1980 que se aceleró (y en algunas profesiones como Literatura, se masificó) el éxodo de profesionales hacia los países centrales, especialmente los EE.UU.

En un trabajo complejo y ambicioso publicado recientemente, la antropóloga peruana Marisol de la Cadena (2004: 11) se ubica como

---

marxismo para quienes no teníamos una preparación académica sólida. La influencia de lo que después llamé "revolución de los manuales" puede verse en uno de mis propios textos: Degregori (1978).

100 Desde la década de 1970 fue militante y luego dirigente nacional de una de las fracciones en las que se dividió el Movimiento de izquierda Revolucionaria (MIR), luego de la derrota de su guerrilla en 1965. Hacia fines de la década de 1970, esas fracciones convergieron en el MIR Unificado, que a partir de 1980 se integró en el frente electoral Izquierda Unida (IU). En el caso del MIR, la integración en IU fue paralela a la convergencia con otras fuerzas dentro de dicho frente, que en 1984 conformaron el Partido Unificado Mariateguista (PUM). A raíz de la división de la izquierda, en 1989 dejé la militancia.

101 Considero que esa lealtad se ha concretado promoviendo antropólogos ayacuchanos; enseñando y promoviendo investigadores jóvenes en una universidad pública como San Marcos; impulsando desde el Instituto de Estudios Peruanos la página <http://www. cholonautas.edu.pe>, cuyo objetivo explícito es acortar las brechas existentes dentro de la comunidad académica peruana.

102 Sobre este punto trabajamos en Degregori y Sandoval (2009).

"intelectual fronteriza", "en diálogo entre dos mundos, sin dejar que uno de los dos domine conceptualmente". En mi caso, el mundo del Sur predomina definitivamente, por trayectoria y por opción intelectual y vital. En ese sentido, la producción de grupos como el de Estudios Subalternos, que no aparece en los textos aquí reunidos, me resulta bastante sugerente.

LOS TEMAS Y LOS OBJETIVOS

Si bien pueden leerse de manera independiente, los trabajos aquí incluidos no tocan cada uno temas claramente delimitados y distintos. Más bien, los temas tienden a reaparecer, ampliados, retrabajados o matizados. Por eso varios capítulos se traslapan parcialmente. Es que todos son parte del largo y difícil asedio de lo que definí como un objeto de estudio opaco y elusivo. El hilo que los hilvana está conformado por preocupaciones y preguntas, que fueron apareciendo y complejizándose en el camino; hipótesis que surgieron con frecuencia a partir de los debates con otras posiciones. Algunos capítulos son más ensayísticos, otros están más sustentados en material empírico recogido en lo que he denominado "etnografías a salto de mata" (Degregori, 1996), debido a la imposibilidad de desarrollar trabajo de campo normal en dichos años en esas zonas del país.

Los objetivos del conjunto de artículos, que no estaban formulados de manera tan contundente en el momento de escribirlos, sino que eran más bien como un trasfondo fluctuante, una suerte de poliedro "a geometría variable" para usar una expresión grata a los académicos franceses, eran los siguientes:

1. "Politizar" al PCP-SL. Demostrar que era una organización política con una larga genealogía y objetivos políticos definidos. Argumentar que sus integrantes no eran sólo "delincuentes terroristas" o, peor aún, "narcoterroristas", como eran definidos desde el poder, con lo que sólo se lograba oscurecer el fenómeno, bloquear su mejor comprensión y, por tanto, su combate.[103]
2. "Peruanizar" a SL. Demostrar que era parte de nuestra historia y no un aerolito que cayó del cielo, o de China o la URSS. Durante largo tiempo, la tesis del "fenómeno foráneo" llegado

103 Aún hoy importantes sectores políticos y las FF.AA. insisten en esas definiciones. Ellos criticaron duramente a la CVR cuando afirmó que SL era un partido político. En 2003, comisionados de la CVR, todavía en funciones, fueron interrogados por la Comisión de Constitución del Congreso a raíz de dicha afirmación.

a nuestras tierras como producto de la Guerra Fría tuvo fuerza entre los sectores conservadores, inspirada por y mezclada con la concepción racista que da por sentada la condición manipulable de la población indígena.

3. "Desindianizar" a SL. Demostrar que el movimiento no tenía un carácter indígena, indigenista, milenarista o mesiánico, sino marxista, stalinista, maoísta; que era, a su manera, moderno pero autoritario o totalitario.[104] Esto en contraposición a las posiciones ya reseñadas, que se ubicaban dentro o en las cercanías del "paradigma indigenista".
4. "Desproletarizar" a SL. Insistir en que su núcleo fundamental estuvo compuesto por profesores y jóvenes universitarios y secundarios, es decir, intelectuales. Un determinado tipo de intelectuales, que basaron la construcción de su organización en un exacerbado culto a la personalidad y un caudillismo mesiánico. Esto en contraposición al propio PCP-SL y sus pretensiones de ser el "partido del proletariado" y poseer una línea "científica".
5. Diferenciar al PCP-SL del resto de la izquierda latinoamericana, en contraposición a quienes dentro de la propia IU veían a SL como una "desviación en el seno del pueblo"; compañeros equivocados, pero compañeros al fin.[105] Esto no sucedía sólo en el Perú. Durante buena parte de la década de 1980, en el contexto del triunfo de la revolución sandinista en Nicaragua y la lucha del FMLN en El Salvador, la URNG en Guatemala, el M-19 en Colombia y con dictaduras todavía imperantes en buena parte del Cono Sur y dado el carácter indiscriminado y sangriento de la respuesta del Estado peruano, era difícil criticar frontalmente el proyecto senderista entre la izquierda, los intelectuales progresistas y los organismos defensores de DD.HH. de América Latina, Europa y América del Norte.

---

104 Aún hoy persiste el reflejo de creer que si aparece un fenómeno inesperado, difícil de entender y que recurre a la violencia, entonces es indio. Sucedió en el año 2004 a raíz del linchamiento de un alcalde en la provincia de Ilave, Puno (véase Degregori, 2004).

105 Según el *Informe Final* de la CVR, una de las responsabilidades centrales de la izquierda legal fue su ambigüedad, tanto frente al PCP-SL y el MRTA, como frente al régimen democrático (CVR, 2003, tomo III, cap. 4).

RESEÑA DE LOS TEXTOS QUE CONFORMAN EL LIBRO

LOS HECHOS

En el primer bloque se presentan dos trabajos inéditos. El primero, "Sobre el conflicto armado interno en el Perú: 1980-1999", ofrece un panorama muy sucinto de los años del conflicto. Fue escrito en 1996 y permaneció inédito, por lo que me he permitido incluir a posteriori un par de gráficos del *Informe Final* de la CVR. El énfasis está puesto en la década de 1990 y en el período que sigue a la captura de Abimael Guzmán (1992-1999). Las razones para esta concentración en la etapa más reciente son varias. Por un lado, en los otros capítulos del libro hay muchas referencias a lo sucedido antes de 1980 y durante los años 1980-1992. Por otro lado, otros capítulos analizan el viraje apocalíptico del discurso de Abimael Guzmán en vísperas del inicio de su guerra (1978-1980). Su mutación cuasi religiosa y su promesa de desarrollar la "guerra popular" hasta el triunfo de la revolución en el Perú y en el mundo, sin importar el costo en vidas humanas. El final del capítulo 1 cierra el círculo y nos muestra una suerte de regreso a la semilla. Una vez preso en 1992, el profeta del Apocalipsis vuelve a dejar lugar al burócrata partidario que fue Guzmán hasta fines de la década de 1970. La hipótesis: en Guzmán, el profeta nunca obliteró del todo al burócrata, la pasión guerrera tuvo mucho de instrumental, de mecanismo para lograr que miles de jóvenes se lancen a matar o morir para la mayor gloria del partido y de Guzmán. A partir de 1993 el letal antimovimiento social en que se había convertido el PCP-SL, vuelve a retomar su carácter de secta (Wieviorka, 1995).

El segundo trabajo presenta un brevísimo contraste entre Sendero Luminoso y los movimientos guerrilleros latinoamericanos. El artículo "Los Robin Hood ya pasaron a la historia", pretende dialogar con el libro de Jorge Castañeda, *La utopía desarmada* (1993), aunque es demasiado escueto para un diálogo productivo. Espero que, al menos, sirva para diferenciar al PCP-SL del conjunto de movimientos que componen los dos ciclos de lo que podríamos llamar "guerrilla clásica latinoamericana". Estoy seguro de que Abimael Guzmán estaría de acuerdo en marcar distancias tajantes con el resto de movimientos armados latinoamericanos, aunque por cierto sus argumentos y su autoubicación serían diferentes.

LOS DESENCUENTROS

El caso peruano muestra cómo en un contexto de inequidades y discriminaciones persistentes, la educación pública resultó jugar un papel crecientemente contrario al que por lo general le otorgaba la literatura especializada, que la consideraba punta de lanza de la construcción

nacional, el desarrollo y la movilidad social.[106] El segundo bloque está constituido por dos textos que tratan precisamente sobre la masificación del acceso a la educación escolar y luego universitaria entre las décadas de 1940 y 1970. Los artículos se concentran en el papel que dicha masificación cumplió en el surgimiento de dos "eslabones sensibles" a discursos radicales, especialmente en universidades y colegios nacionales de provincias: los jóvenes educados y los profesores universitarios.

El primer texto consta de dos partes. La primera, "Los hondos y mortales desencuentros", esboza una reconstrucción histórica del surgimiento de SL, desde su configuración como "fracción roja" en el Ayacucho de la década de 1960, hasta la víspera del inicio de sus acciones armadas en 1980.[107] Fue publicada por el IEP como su Documento de Trabajo Nº 4. Poco después publiqué la segunda parte en otro Documento de Trabajo (Nº 6) más breve, titulado "Sendero Luminoso, lucha armada y utopía autoritaria", que reseñaba y lanzaba algunas hipótesis sobre los primeros años de la "guerra popular" senderista (1980-1984). A partir de su segunda edición, ambos documentos aparecieron juntos con el título del primero, y así permanecieron hasta su séptima edición en 1989. Así aparecen también en este libro.

La primera parte la redacté a partir de mis propios recuerdos, a los cuales incorporé datos estadísticos extraídos de mi tesis de licenciatura, sustentada poco antes.[108] La segunda parte, a partir de mis visitas a la zona como periodista. No era posible realizar trabajo de campo en Ayacucho y casi no existían documentos conocidos de Sendero Luminoso.[109] Sin embargo, los años que pasé en Ayacucho en la

---

106 Véase, entre otros, Weber (1976). Recién en años posteriores se harían más conocidos en el medio autores como Foucault y Bourdieu, que presentan otras interpretaciones sobre el papel de la educación.

107 Esta primera parte fue preparada para un seminario sobre "Movimientos sociales en América Latina", auspiciado por CLACSO y la Universidad de Naciones Unidas en enero de 1985 en Lima. Una versión resumida del trabajo completo fue reeditada en Venezuela con el título "Sendero Luminoso, el desafío autoritario", en la revista *Nueva Sociedad*, Nº 90, pp. 25-34.

108 El cuerpo central de dicha tesis se basaba en el análisis de las cifras sobre Ayacucho que aparecen en los Censos Nacionales de 1940, 1961, 1972 y 1981. Tarea bastante básica y pragmática, pero que no se había realizado. Véase Degregori (1983a).

109 Lo cual no quiere decir que SL no los produjera. En realidad, el PCP-SL publicaba volantes y documentos a mimeógrafo, que tenían difusión entre sus militantes y simpatizantes. Pocos llegaban a ser conocidos más allá de esos círculos. Lo menciono porque en un primer momento, las interpretaciones andinistas sobre SL argumentaron que su "silencio" sería una metáfora de cinco siglos de opresión. Los oprimidos preferirían hacerse escuchar con el estruendo de los petardos y el

década de 1970 fueron de alguna manera un largo trabajo de campo en la región, que alimentaron mis primeras reflexiones.

El artículo no suscribe las tesis que asociaban demasiado directamente pobreza y violencia, y afirma más bien que ésta germina en "los hondos y mortales desencuentros" que se producen no sólo entre ricos y pobres sino "entre la capital y las provincias, entre la ciudad y el campo, entre andinos y criollos". En el contexto de 1985, considero rescatable la propuesta que plantea el artículo, a contracorriente de las interpretaciones indigenistas, del surgimiento de Sendero Luminoso como:

> […] producto del encuentro… de una élite universitaria provinciana con una base social juvenil también provinciana, que sufría un doloroso proceso de desarraigo y necesitaba desesperadamente una explicación ordenada y absoluta del mundo como tabla de salvación.

El artículo argumenta que la expansión de ese núcleo urbano hacia el campo ayacuchano durante los años 1980-1982 se vio favorecida por ciertos aspectos autoritarios de la tradición andina. A partir de "ajusticiamientos" de abigeos y ladrones, azotes o cortes de pelo a adúlteros o bebedores, ganaron en muchas partes la simpatía de sectores significativos de la población. La estrategia les dio rédito a corto plazo, pero en el mediano abrió "una sangrienta caja de Pandora" al revivir o militarizar las rivalidades y conflictos intra e intercomunales (1985a: 47).

Finalmente, el artículo sostiene la inviabilidad de una victoria senderista, pero no descarta que: "el mensaje autoritario de SL y su gran voluntad política le permitan reproducir una cierta base social a escala nacional, entre la franja relativamente estrecha pero explosiva constituida por sectores juveniles empobrecidos…". Entre los factores que imposibilitarían un triunfo de SL se mencionan consideraciones estructurales, pero también la densidad del tejido organizativo, la "sociedad civil y sus representaciones políticas democráticas". Retrospectivamente, puede verse que el artículo acertó más en los límites estructurales que en la fortaleza del tejido social y las representaciones políticas como "barreras infranqueables" para el PCP-SL. En todo caso, fueron nuevas organizaciones como los comités de autodefensa, y no tanto aquellas que el autor tenía en ese momento en mente[110] las que enfrentaron con más éxito a SL.

---

fuego de los incendios provocados por los primeros atentados. Además, como ya dijimos, SL no era una guerrilla mediática.

110 Sindicatos, federaciones campesinas, organizaciones políticas como Izquierda Unida.

LA REVOLUCIÓN DE LOS MANUALES

El siguiente es un texto más sociológico, que trata de ubicar el atractivo del mensaje senderista y su capacidad de reclutamiento en un contexto más amplio: el de la expansión de un determinado tipo de marxismo basado en los manuales producidos por la Academia de Ciencias de la URSS y en los textos publicados por las Ediciones en Lenguas Extranjeras de Pekín. Estos materiales se difundieron en las universidades del país (y de otras partes de América Latina) durante la década de 1970, favoreciendo la radicalización y la ideologización de los universitarios. Así, en esos años SL resultaba solo el más dogmático —y tal vez por eso el más accesible y contundente— de un cinturón de asteroides izquierdistas, que no giraban siquiera alrededor de los clásicos del marxismo, sino de las *vulgatas* que dichos manuales difundían.

LA REBELIÓN DEL CORO

Si en el segundo bloque el hilo conductor eran los jóvenes educados de pueblos y ciudades medianas, en este bloque son los jóvenes rurales y de pueblos pequeños ya en el contexto de la violencia política. Esta sección incluye dos textos producidos a inicios de la década de 1990, aunque en el primero de ellos los testimonios hayan sido recogidos varios años antes. Téngase en cuenta que para entonces se conocían más documentos del PCP-SL, que incluso había realizado ya su primer Congreso y anunciaba que pronto alcanzaría "el equilibrio estratégico".

Jóvenes y campesinos

El artículo titulado "Jóvenes y campesinos ante la violencia política" vuelve a los primeros años del conflicto en Ayacucho y se pregunta cómo un núcleo de profesores y estudiantes, alejado de los principales movimientos sociales del período y especialmente del movimiento campesino, logró establecer cabeceras de playa en el campo y, más aún, ganar en un primer momento la aceptación de significativos sectores campesinos. ¿Cómo se construyó entonces la "cadena de transmisión" entre partido y masas de la cual hablaba Lenin?

El texto se basa en el largo testimonio de Nicario, un joven combatiente senderista de base de una comunidad ayacuchana,[111] com-

111 Tanto el nombre del entrevistado como el de su comunidad son ficticios. El artículo tiene su antecedente en otro publicado un año antes, "Los hijos de la guerra: jóvenes andinos y criollos frente a la violencia política" (Degregori y López Ricci, 1990). Allí aparecen confrontados los testimonios del propio Nicario con el de Pancho, un Infante de Marina limeño de su misma generación, que peleó en Ayacucho por la misma época. Testimonios de esta naturaleza eran por entonces

plementado con otros testimonios más cortos, de jóvenes de la misma zona pero vinculados más bien a Izquierda Unida. El testimonio de Nicario sirve para ilustrar cómo el PCP-SL logró hacer el nexo entre los intelectuales y jóvenes universitarios que fueron sus fundadores, y el campesinado ayacuchano. El trabajo destaca el papel liminar de esa juventud rural, que se constituyó en un primer momento en el eslabón clave que le permitió a SL establecerse en el campo, pero se transformó posteriormente en el eslabón débil de la "correa de transmisión" entre partido y campesinado.

Si hablamos de eslabón es porque se trata de una verdadera cadena a través de la cual el núcleo intelectual dirigente del PCP-SL se aproxima y se enlaza así con el campesinado quechua ayacuchano: núcleo dirigente-jóvenes universitarios-maestros rurales-jóvenes rurales secundarios-comuneros quechuas. El mecanismo organizativo que los articula son los denominados "organismos generados". Pero los mecanismos simbólicos, que les dan cohesión, varían de eslabón en eslabón: el poder de la idea (la ideología) seduce a los jóvenes universitarios. Pero es la idea del poder (la posibilidad de acción y de ejercicio del poder local), la que más atrae a los jóvenes rurales cuando llegan al campo los cuadros senderistas ideologizados de las universidades. Y es la fuerza del poder la que induce al campesinado a la aceptación, el acompañamiento o la simple sumisión al nuevo poder senderista.

El éxito de este eslabonamiento se vio facilitado en ciertos pueblos, al menos en los primeros tiempos, por la brecha generacional existente en el campo, provocada por la educación y la migración. Los jóvenes que han ido a la escuela "tienen ojos" (Montoya, 1980), y en algunos casos son respetados porque tal vez vean cosas que los adultos, "ciegos", no son capaces de advertir. Lo que han hecho esos jóvenes es cumplir el mandato paterno de educarse, como afirma Portocarrero (p. 114). Por eso en muchos casos son respetados. Pero el mandato se desborda, se vuelve contra los propios padres y termina desatando en algunos casos como en Lucanamarca verdaderas guerras intergeneracionales.[112]

Me explayo en este punto porque, según Portocarrero (1998: 109), mis artículos son incapaces de reconocer "un horizonte cultural común entre élite, estudiantes-cuadros y campesinos". No niego

---

muy escasos. Aparte de los que aparecían ocasionalmente en diarios o revistas, esta línea de trabajo fue inaugurada en el Nº 10 de la revista ayacuchana *Ideología* (1987), dedicado íntegramente a testimonios de campesinos y migrantes urbanos sobre la violencia.

112 Véase CVR, 2003, tomo V, capítulo 2.2, "La violencia en las comunidades de Lucanamarca, Sancos y Sacsamarca", pp. 51-84.

ese horizonte cultural común, como puede verse en este capítulo donde más bien se desmenuza cómo "la ideología marxista-leninista del discurso oficial senderista se va transformando en utopía campesinista conforme se expande hacia el campesinado y se plasma el proyecto senderista en Ayacucho". Pero para Portocarrero, el horizonte común es fundamentalmente el andino tradicional. Sostengo que pesa más un *nuevo horizonte*, también compartido, que es el horizonte del "progreso" (Degregori, 1986b).[113] En ese sentido, sobre todo entre los jóvenes rurales, el PCP-SL se presenta *también* como posible canal de progreso y movilidad social dentro del "nuevo Estado"; canal que se abre con la llegada de SL, precisamente cuando la crisis comenzaba a obturar aquellos existentes a través del mercado, la migración o la educación. En el nuevo contexto de crisis, la opción senderista puede resultar atractiva para mujeres y jóvenes.[114] A ello se suma el carácter de aventura y la carga simbólica que conlleva el portar armas para los jóvenes rurales. Cierro este acápite con un testimonio realmente conmovedor, que refuerza estas afirmaciones. Fue recogido en el contexto de los trabajos de la CVR en Ayacucho por TV Cultura, para un video documental titulado *Tarea Pendiente*. El testimonio es de Honorio Curitomay, hermano de Olegario, un joven que se convirtió en dirigente senderista de la comunidad de Lucanamarca, donde en 1983 SL desató una terrible masacre, ya mencionada. Habla Honorio Curitomay sobre su hermano Olegario, asesinado durante la rebelión de un sector de comuneros contra SL:

> Bueno, de chiquito era inquieto […] era un chiquito muy hábil y de intelecto. Desde chico deseó la misma idea de mi hermano mayor, vivir en mejores condiciones, no vivir así. Querían llegar como el hombre hacia los aviones, los barcos, los carros. ¿Y nosotros qué somos? [decía], somos como ellos, ¿o Dios lo creó así? Por eso nosotros podemos también crear. ¿Qué es lo que nos falta? Entonces así nosotros conversábamos, practicábamos gimnasia. Mi hermano Oligario nos enseñaba karate, ¿de dónde aprendería?, ¿lo leería? Por eso lo admiraba la gente. […] En cuanto a estudios, en aquel tiempo había Radio Sol, había Radio Unión. En aquel tiempo sacaban pensamientos [en la radio], y entonces [él] anotaba y anotaba. Luego analizaba, y a nosotros nos preparaba avances de conocimiento, y eso que era nuestro hermano

113 Eso no significa que yo abrace necesariamente la idea del progreso tal como la imaginan senderistas o campesinos.

114 Aprovecho para mencionar que no existen estudios sobre el PCP-SL que utilicen el enfoque de la "elección racional" o *rational choice*, dentro del cual caería esta afirmación.

menor. Cuando iba a la escuela puro diploma, era bien querido, en eso me quito el sombrero para el chico.

Ronderos

Rescatado por sus hermanos, Nicario terminó viajando a Lima y luego al extranjero, incorporándose en el trayecto al "otro Sendero". Pero otros jóvenes continuaron combatiendo en las filas del PCP-SL, y conforme transcurrió la década de 1980, muchos otros acabaron convertidos en miembros o incluso en dirigentes de los Comités de Autodefensa (CAD), que a finales de la década propinaron a SL su primera derrota estratégica.

El segundo texto de este bloque trata precisamente sobre los CAD en Ayacucho. Para entonces, el debilitamiento de SL había hecho factible volver a realizar limitado trabajo de campo en la zona. Entre 1993 y 1994 volví a recorrer partes de un campo ayacuchano todavía militarizado, pero sobre todo saturado de campesinos armados: los ronderos. Producto de ese trabajo es el libro *Las rondas campesinas y la derrota de Sendero Luminoso* (IEP, 1996), cuyas investigaciones coordiné. La mayor parte del trabajo de campo fue realizado por mis dos colegas ayacuchanos, José Coronel y Ponciano del Pino, quienes ya venían realizando "etnografías a salto de mata" desde que la presencia senderista comenzó a descender, casi imperceptiblemente, hacia 1989 (véase Coronel y Loaysa, 1992; Del Pino, 1992). El libro contiene capítulos de ellos, así como del antropólogo norteamericano Orin Starn, también entre los primeros en regresar al campo en Ayacucho. Mi artículo que aparece en este libro es uno de los dos que escribí en ese volumen.

Si bien los trabajos de la CVR confirmaron en líneas generales la validez de nuestra aproximación al tema, señalo dos límites de este trabajo. Por un lado, SL resulta el gran ausente por la imposibilidad de encontrar en ese entonces huellas de su presencia en las comunidades. Cuenta Enrique Mayer (1970) que en la década de 1960, cuando los antropólogos preguntaban quién era indio o dónde vivían los indios, la respuesta era invariablemente: "más allá", o "más antes" (ahora ya no existen auténticos indios). También en nuestro caso la respuesta a nuestra pregunta sobre la presencia senderista era siempre: más arriba, o más abajo, en otra comunidad, aquí nunca estuvieron, o vinieron de fuera y nos engañaron. Los acontecimientos estaban demasiado cercanos y el miedo era todavía profundo. Son "los tiempos de la memoria" (Jelin, 2002), sus trampas y sus defensas. Recién a fines de la década y sobre todo a partir de la presencia de la CVR fue posible reconstruir, parcialmente, un mapa de la presencia senderista en muchas zonas del país.

Por otro lado, el artículo resulta demasiado celebratorio de las rondas y de la agencia campesina. Son ciertas las diferencias con las Patrullas de Autodefensa Civil (PAC) guatemaltecas,[115] pero el artículo subestima la subordinación de los CAD a las FF.AA. y la capacidad de violencia de ciertas rondas y comandos, que aprovecharon el contexto del conflicto para saldar cuentas con otras comunidades, o con otras familias dentro de sus propias comunidades, o simplemente para la rapiña, en algunos casos con mucha crueldad. Esta misma subestimación se advierte ya en el capítulo anterior, donde se sostiene que la pena de muerte administrada por SL con prodigalidad constituía uno de los principales puntos de ruptura entre SL y el campesinado. Hoy debo matizar esta afirmación: a veces sí, a veces no. No ponderé adecuadamente la capacidad de violencia que el campesinado andino era capaz de ejercer en determinadas circunstancias.[116]

Pero la tesis central de este y los otros artículos del libro, sobre el decisivo punto de inflexión que significó la masificación de los CAD para el conflicto armado, se sostiene. Los campesinos optaron por una alianza subordinada con unas FF.AA. que viraban hacia una estrategia de represión selectiva mientras el PCP-SL, incapaz de aprender de la realidad, incrementaba sus ataques contra los pueblos andinos y amazónicos que se organizaban en rondas,[117] generando un círculo vicioso de mayor repudio a SL y multiplicación de los CAD. Esta vez, las FF.AA. eran el mal menor. En los Gráficos 1 y 2 puede observarse este dramático viraje que decidió el curso del conflicto.

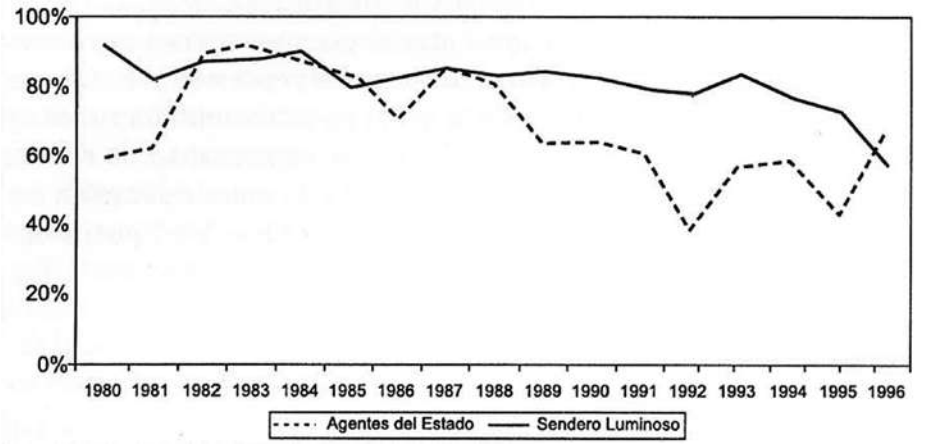
---

115 Sobre las PAC, véase Remeijnse (2002). Para una comparación entre Perú y Guatemala: Fumerton y Remeijnse (2004).

116 Este tema merece un tratamiento más amplio, que desborda el marco de la presente Introducción.

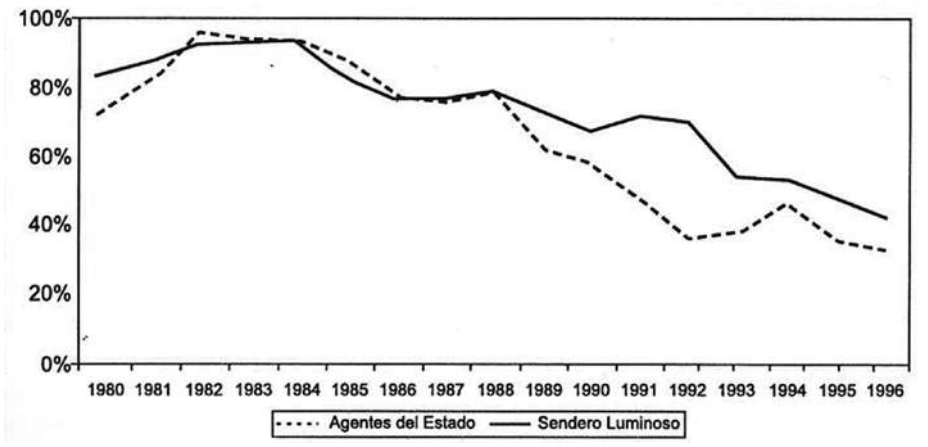
117 Son los años en que SL desata una ofensiva genocida contra el pueblo asháninka de la Amazonia, que pierde alrededor del 10% de sus miembros (alrededor de cinco mil víctimas), sea de manera violenta o por las condiciones infrahumanas de verdadero cautiverio en las que quedaron muchos asháninkas arrastrados en las "retiradas" senderistas. Véase CVR, 2003, tomo V, cap. 8; también Villapolo (2003).

Gráfico 1
Perú 1980-1996. Porcentaje de muertos y desaparecidos reportados a la CVR en zonas rurales, según año de ocurrencia de los hechos, por agente responsable



Fuente: CVR, 2003, tomo I, cap. 3, p. 191.

Gráfico 2
Perú 1980-1996. Porcentaje de muertos y desaparecidos reportados a la CVR cuya lengua materna era el quechua, según año de ocurrencia de los hechos, por agente responsable



Fuente: CVR, 2003, tomo I, cap. 3, p. 192.

LOS DISCURSOS

La caída de Abimael Guzmán en 1992, su sorprendente pedido de un acuerdo de paz en 1993 y luego sus documentos llamando a una nueva "gran decisión y gran definición" incrementaron mi interés en el discurso de Sendero Luminoso. Esa preocupación había estado allí desde antes y se expresó en la publicación del primer texto de este bloque —*Qué difícil es ser Dios*— en 1989. Este ha sido el texto de mayor éxito de ventas y con mayor cantidad de ediciones, posiblemente porque se comenzaba a percibir la importancia del PCP-SL; no sólo como un proyecto político-militar sino también como "proyecto pedagógico", y porque comenzaban a revelarse los límites de la aproximación indianista.

Qué difícil es ser Dios

En este artículo regreso al tema de los jóvenes en el espacio educativo, pero desde el ángulo del análisis cultural, recurriendo a personajes de una novela de José María Arguedas para tratar de entender la ideología y el discurso senderistas. Entre los principales protagonistas de *Todas las sangres* están los hermanos Aragón de Peralta, famosos en la literatura peruana. Ellos son terratenientes *mistis*, que comparten buena parte de su horizonte cultural con sus siervos indígenas. Don Bruno ama el modo de vida tradicional y las manifestaciones culturales quechuas y quiere proteger a *sus* indios del progreso. Don Fermín, por su parte, quiere para ellos el progreso y emprende una explotación minera en la que hace trabajar a *sus* indios. Mi artículo imagina un tercer hermano, intelectual, cuyo capital no está en la tierra, ni en las minas ni en dinero en efectivo. El suyo es el capital simbólico que proporciona el conocimiento. Este tercer hermano, llamémoslo Gonzalo, también quiere el progreso de *sus* indios, su transformación en proletarios y su liberación.

Según Portocarrero (1998: 111), planteo "una separación radical entre *mistis* e indios". Como se ve en este capítulo, no es así. Por cierto que los hermanos Aragón de Peralta comparten ampliamente un mismo horizonte cultural con sus indios. Para comenzar son bilingües, hablan castellano y quechua, algo impensable en Guatemala, por ejemplo.[118] Pero es *un horizonte cultural jerarquizado y altamente conflictivo,* con la violencia a flor de piel, que produce un "amor autoritario, tortuoso", lleno de ambigüedades, del superior por el inferior.[119]

---

118 En Guatemala prácticamente no existen ladinos que hablen lenguas mayas, mientras que en los Andes peruanos, por lo menos hasta la década de 1970, ello era cosa corriente.

119 Planteo como hipótesis que esta relación indio/misti dentro del mundo andino es una de las principales razones que han hecho difícil el surgimiento en el Perú de movimientos étnicos similares a los existentes en Ecuador o Bolivia.

> De esta forma, el PCP-SL se insertaría en una larga serie de transformaciones de una misma relación autoritaria. Si antes ésta se daba entre *mistis* e indios, en las décadas de 1970 y 1980 se dio entre educados y no educados, entre maestros tradicionales poseedores de la verdad y alumnos que tenían que aprender que "la letra entra con sangre".

Manrique rechaza este paralelo entre *mistis* y senderistas en tanto "los senderistas no pretenden usufructuar el viejo orden sino destruirlo radicalmente": no sería verosímil atribuirles como motivación la intención de montar un sistema de explotación de la fuerza de trabajo indígena en su beneficio particular, "motivación central que subyace en la organización del orden gamonal del cual los *mistis* forman parte" (1989: 196). Pero no se debe confundir las intenciones de los actores con su práctica. Al viejo orden gamonal lo destruyeron, o en todo caso "lo dejaron maltrecho" (Flores-Galindo, 1987) los campesinos organizados en las décadas de 1950-1970. Si bien SL decía que destruiría el orden actual, nada garantizaba que el nuevo orden que pretendían construir no se pareciera mucho al que había sido resquebrajado en las décadas previas. Por el contrario, de los propios datos de Manrique brota esa posibilidad. Por otro lado, al plantear esa semejanza no me refiero a la dimensión económica del dominio *misti,* sino a las dimensiones política y simbólica. Aunque después de conocer lo sucedido en las "zonas liberadas" por el PCP-SL (CVR, 2003, tomos II y V, diversos capítulos), tampoco habría que descartar de plano la dimensión económica.

Después de la caída

En la forma en que aparece en este libro, el segundo artículo de este bloque se publicó recién en el año 2000 con el título "Discurso y violencia política en Sendero Luminoso", pero su génesis se remonta a 1992, poco después de la captura de Abimael Guzmán, en un artículo publicado en el Nº 79 de la revista *Quehacer* (1992) y titulado "Después de la caída". El trabajo se amplió y complejizó por dos razones. Por un lado, la abundancia de nuevos documentos sobre Sendero Luminoso, especialmente la publicación en Bélgica de una recopilación de los principales textos de Abimael Guzmán —*Guerra popular en el Perú. El pensamiento Gonzalo*— editada por Luis Arce Borja (1989), antiguo director de *El Diario*, para entonces en el exilio. Por otro lado, fui miembro del grupo de trabajo sobre "Violencia y movimientos sociales" de la UNRISD, lo cual me permitió trabajar el tema como parte de un equipo dirigido por David Apter y del cual

quiero mencionar también a Michel Wieviorka, cuyo concepto de "antimovimiento social" me fue de gran utilidad. El resultado fue publicado en inglés en 1997 con el título "La maduración de un cosmócrata y la construcción de una comunidad-de-discurso: el caso de Sendero Luminoso", que he preferido conservar, aun cuando el contenido incluya el epílogo que añadí a la publicación en castellano en el año 2000.

El trabajo parte de constatar que no hay violencia política sin discurso político, y la consiguiente importancia del *tipo* de discurso. Teniendo en cuenta la idea de "pueblo del Libro" elaborada por David Apter (1992), el artículo ubica un momento crucial en la evolución de SL, o más precisamente en la evolución del discurso de quien se convirtió en su líder indiscutible precisamente a través de ese discurso: Abimael Guzmán.

Estamos en los años 1978-1980. Es el momento en que, a contracorriente del resto de fuerzas políticas y en medio de feroces luchas internas, el PCP-SL decide iniciar su "lucha armada". El artículo sostiene que, precisamente para contrarrestar esa correlación política tan adversa, su líder decide convertirse en un profeta del Apocalipsis y así el discurso de Guzmán se transforma de burocrático en profético. Para ello, *no recurre a la tradición andina* sino reiterada y sorprendentemente a tropos bíblicos, opción que refrenda su distancia de cualquier movimiento "andinista".

La violencia del discurso senderista, insuperada en la tradición radical peruana y latinoamericana, anuncia y precede la violencia que vendrá a partir de 1980. Es a partir de ese discurso que el PCP-SL construye una identidad que adquiere la densidad de una estrella enana, capaz de convertirse en una "máquina de guerra" con cuadros dispuestos a matar y sobre todo a morir por la revolución y por su jefe máximo.

En la década de 1980, convertido en máquina de guerra y a través de los "organismos generados", SL regresó a la sociedad convertido en un "antimovimiento social" (Wieviorka, 1997).

EPÍLOGO

En las postrimerías de la pasada década me incorporé a un proyecto de formación de investigadores jóvenes de diferentes países de América Latina y los EE.UU. sobre *Memoria y violencia política en el Cono Sur.* El proyecto fue diseñado por el *Social Science Research Council* (SSRC) y coordinado por Elizabeth Jelin. A partir de mi incorporación como co-coordinador, su título se amplió para incluir al Perú. Mi inesperado nombramiento como miembro de la Comisión de la Verdad y Reconciliación en julio de 2001, impidió

que pudiera elaborar trabajos publicables sobre el tema, excepto la brevísima presentación a un volumen que recopila artículos de los becarios peruanos Ponciano del Pino, Pablo Sandoval, Ana María Tamayo y Leslie Villapolo (Degregori, 2003). El último capítulo de este libro —"Heridas abiertas, derechos esquivos. Reflexiones sobre la Comisión de la Verdad y Reconciliación"— orilla el tema de la memoria y al mismo tiempo plantea reflexiones iniciales sobre el surgimiento y ubicación de la CVR, temas que espero poder desarrollar en el futuro.

Debates recientes: crítica desde la sociedad

Guillermo Nugent

CAPÍTULO 2

PERUANO + 1, PERUANO – 1. UNO

A) CUANDO SE CHOLEÓ EL PERÚ

Pasemos a ver cómo ese espacio social y el sistema clasificatorio se han desplegado y qué productos han sido generados. Hasta ahora habíamos intentado hacer una descripción de lo que podía considerarse como el proyecto de ese esquema. Esta es *la* forma de empezar a responder las preguntas acerca de la *actual* constitución del espacio social como laberinto. Ciertamente, lo que ahora forma parte de nuestra experiencia cotidiana no figuró en los deseos de ningún partidario de la arcadia colonial.

Originalmente esta utopía de la dominación había sido diseñada con la esperanza de reproducir una estática social, un mundo dividido en estamentos de una vez y para siempre. Pero la práctica demostró ser una realidad bastante más resbaladiza. Era un mundo que *debería ser* pero que carecía de un debe-ser propiamente tal. Esta era la debilidad intrínseca de esta fantasía colonial y que entraba en contradición con las relaciones internas que daban consistencia a ese mundo social. Este es el problema de la cuestión

* Nugent, Guillermo 1992 "Capítulo 2: Peruano + 1, Peruano – 1. Uno" en El laberinto de la choledad (Lima, Fundación Friedrich Ebert).

nacional tal como fue enfrentado por el Estado en los comienzos del siglo XX.

Si en general es difícil dar una definición exacta de las categorías de clasificación sociales, esto se agrava ante la particular negatividad del mundo neo-criollo. No importaba tanto lo que se quería ser como tener claridad de lo que *no* se quería ser. Esta suerte de evitación obsesiva de la nación generó una dinámica cultural que podríamos tipificar como la *contramodernidad*. Con el término queremos designar un proceso por el cual ciertos elementos de la modernización social fueron asumidos por ejemplo, todos los símbolos de prestigio de la tecnología moderna: automóviles, el cemento como material de construcción, una difusa admiración por el sistema educativo europeo. Puede objetarse que este proceso es de difusión planetaria y que el Perú no tendría por qué ser la excepción.

En efecto, actualmente incluso, puede verse informaciones sobre cómo los más ortodoxos defensores de la cultura islámica se pasean en lujosos Mercedes Benz en Arabia Saudita o los Emiratos Árabes. La historia humana nos muestra con frecuencia que la expansión de una cultura puede apreciarse por la aceptación de sus símbolos de prestigio, de poder, y por sus artes militares. Particularizando aún más, puede indicarse que el sujeto de todas las capas gobernantes latinoamericanas, las *élites,* fue la europeización y que por consiguiente, no tendría mayor sentido tomar ese hecho como rasgo distintivo del Perú. Ese culto a la Europa "espiritual" está muy bien representado por el movimiento arielista que preconizaba un esteticismo antipragmático en los comienzos de este siglo. En un extremo de esta actitud puede situarse las ediciones gigantescas de diálogos platónicos y clásicos latinos que realizó José Vasconcelos cuando ocupó la Secretaría de Educación Pública en México durante los años veinte. El temperamental político mexicano consideraba que bien valía la pena alfabetizar a los campesinos para que pudieran leer a Platón, Tucídides, Plutarco o Julio César. Ya fuera en términos puramente ideales o muy prácticos, buena parte de la admiración por el mundo occidental guardó relación con la posibilidad de ilustrar *y democratizar* las sociedades latinoamericanas. Los llamados gobiernos populistas latinoamericanos no modificaron escencialmente esta tendencia, al contrario, pretendieron ampliar la base social de la modernización.

En este contexto, el proceso cultural peruano sí adquiere características fuertemente individualizadoras. Lo verdaderamente sorprendente, singular, es cómo los símbolos de la modernización pudieron ser puestos al servicio de una arcaización cultural prácticamente ilimitada. Los artefactos materiales y culturales de la modernización hizo que los grupos gobernantes se *sintieran más señores* y trataran a

los grupos subalternos como *más indios*. Sin ironía alguna podemos decir que se trata de uno de los procesos culturales más fascinantes, por su nitidiez, en América Latina. Ya no como inconsecuente colectivo, sino como identidad explícita, el automóvil se convirtió en calesa, la casa urbana en hacienda de cemento y el trabajo doméstico en obra de indios encomendados. De manera muy distinta, la narrativa de Bryce Echenique y Arguedas, los ensayos de Salazar Bondy participaron de una corriente denunciatoria de ese proceso.

Quiero señalar que no estamos ante un simple tradicionalismo, obra de gente "chapada a la antigua". Lo peor del caso es que se trataba de una deliberada recepción del discurso moderno. En otras palabras, se asimilan los elementos del mundo moderno en la medida que resultan válidos como emblemas de poder pero son reconocidos como si fueran una renovación o refuerzo de la fantasía colonial. A esto es lo que llamo la *contramodernidad*. No es un mero rechazo por el interés de querer mantener una forma de vida alternativa. Si tal fuera el caso, lo más propio sería hablar de un discurso antimoderno. Pero no, lo que existe es la asimilación de la cultura material moderna pero dotada de una interpretación social, directamente contrapuesta más que indiferente: la arcadia colonial. Acaso por ello, en el Perú, más que en otros países, el carácter de extranjero fue la condición de recepción de la modernidad.

El término contramodernidad no lo encuentro plenamente satisfactorio. Sugiere en primer lugar, un sucedáneo "cultural" de la polaridad revolución/ contrarevolución. En modo alguno se quiere insinuar un paralelismo entre modernidad y revolución, si bien comparten el mismo "parecido de familia" histórico no puede pensarse en una analogía sobre la base de la existencia de rasgos comunes *bien delimitados*. Entre ambos procesos también se destacan los rasgos diferenciadores: la revolución política -en el sentido más usual del término: aquello que nos permite enlazar procesos sociales y países tan diversos como Francia 1789, Rusia 1917 o China 1949- son momentos de inevitable entronización épica. Los héroes de la revolución siempre son personajes a quienes se atribuye una talla extraordinaria. Son los elegidos *(élus,* y de ahí *élites)* por la historia.

La modernidad en cambio despliega sus energía en el terreno del día tras día, de los imperceptibles cambios de la vida cotidiana. Es la tomadura del pelo constante a las testarudeces del sentido común. En realidad, sin discurso sobre sentido común no existiría la modernidad. La revolución, si quiere ser episodio épico, tiene que destruir y desconocer el sentido común. La modernidad cultural es la que se ocupa de los insignificantes "hombrecitos"; hombres y mujeres envueltos en el velo de la timidez, el fracaso, la amargura, el ridículo, que Dostoievski

supo reconocer en el Petersburgo del siglo XIX. Claro, Dostoievski no alcanzó a vivir a ver a esos "hombrecitos" dar forma a la experiencia democrática más radical del siglo XX, el Soviet de 1905 y el de 1917.

En este siglo y este continente, la modernidad dirige la mirada de Luis Buñuel, en *Los Olvidados,* hacia gente que a diferencia de la baja empleocracia zarista, ni siquiera puede entrar en una clasificación social ortodoxa. Para empezar, la revolución siempre supuso la existencia de adultos y de gente con un puesto de trabajo, i. e. una clase social a la cual pertenecer como seña de identidad, gente que si era violenta lo manifestaba contra los miembros de otras clases sociales. El "odio de clase". Y sin embargo, esos "olvidados" no son únicamente un pedazo de la historia social de México en 1950. Bogotá, Lima, Río, Sao Paulo tienen cada vez más esa categoría de habitantes que no encajan ni en los planes de desarrollo de los gobiernos ni en las estrategias marxistas-leninistas de la revolución. Los "olvidados", "los que sobran". Pues bien, la modernidad cultural consiste en reconocer a esa gente la condición de "héroes". Es, simplemente, tener otro sentido de la memoria social.

La contramodernidad va mucho más allá de la simple omisión y exclusión. Agresivamente, adjudica una identidad arcaica a los actores sociales y cuida por la continuidad y reproducción de este discurso. Lo que Mariátegui caracterizaba brevemente como *gamonalismo* en los *Siete Ensayos*…,[1] preferimos considerarlo como la forma más embrionaria de esta contramodernidad que en el transcurso del tiempo, lejos de haber amainado, ha radicalizado su intransigencia. El paternalismo cucufatón de antaño con facilidad trócase en impulso genocida en los días presentes. Y todo ello sin necesidad de mayores sobresaltos anímicos. Sorprende, aterra, ver en medios de comunicación o en conversaciones informales, la facilidad que se asume para presentar distintos tipos de matanzas como formas de solucionar algo y sin que a nadie se le enrojezca el rostro o hable en tono desaforado (por el contrario, dicen los extranjeros que llegan al Perú o tratan con

---

1 MARIATEGUI, José. *Ob. cit.* p. 32-33. La conocida caracterización del gamonalismo que hace Mariátegui es la siguiente: *Este régimen sucesor de la feudalidad colonial, es el "gamonalismo". Bajo su imperio no se puede hablar seriamente de redención del indio. El término "gamonalismo" no designa sólo una categoría social y económica: la de los latifundistas o grandes propietarios agrarios. Designa todo un fenómeno. El gamonalismo no está representado sólo por los gamonales propiamente dichos. Comprende una larga jerarquía de funcionarios, intermediarios, agentes, parásitos, etc. El indio alfabeto se transforma en un explotador de su propia raza porque se pone al servicio del gamonalismo. El factor central del fenómeno es la hegemonía de la gran propiedad semifeudal de la política y el mecanismo del Estado. Por consiguiente, es sobre este factor sobre el que se debe actuar si se quiere atacar en su raíz un mal del cual algunos se empeñan en no contemplar sino las expresiones episódicas o subsidiarias.*

peruanos, que hablamos muy suavecito). Un equivalente de la serenidad del honesto funcionario del Estado alemán que administra un campo de concentración. Y ese ánimo es compartido por quienes incluso pueden pertenecer a opciones políticas contrapuestas. Pero del desencantamiento tan especial de nuestros tiempos actuales, nos ocuparemos en otro lugar. Nos interesa dejar establecido que el rasgo distintivo de la contramoderidad es el empleo de elementos materiales de la modernización como símbolos de un poder con una interpelación arcaizante. El resultado fue la creación de una relación directa entre modernización material y arcaización de las representaciones. Esto sí es una rasgo distintivo de la escala oficial peruana durante este siglo.

En cierto modo, se trata de un sistema de reglas para la dominación fuertemente inestable (este es el lugar que permite la aparición de las interminables discusiones sobre si tenemos o no una identidad nacional) porque se ve obligado a un permanente trabajo de negación y distorsión.

Quizás un símil que ayudará a entender mejor esto será el concepto crucial de "elaboración onírica" *(Traumarbeit)* que propuso Freud en *La interpretación de los sueños,* obra que por lo demás es uno de los libros más importantes y representativos del siglo XX. La represión no consiste únicamente en la supresión de algún recuerdo o vivencia incómoda o dolorosa. En sentido estricto, si la represión fuera únicamente la negación, simplemente no existirían sueños. Pero sucede que lo reprimido no es suprimible y de alguna manera tiene que ser elaborado. Para ese fin es que se producen las operaciones de condensación, desplazamiento, representación visual y la fachada o acomodación en una secuencia visual temporal argumentada. Aceptar todas las consecuencias de la modernidad, economía capitalista y cultura moderna, era algo excesivo para los grupos gobernantes peruanos. De ahí el espectacular proceso de "desplazamiento" cultural que consistió en adjudicar vivencias coloniales a acciones propias de la modernización. Sentimientos expresados como si fueran de otra época. Tanto en la vida individual como en la existencia social siempre es aconsejable distinguir lo que "uno siente" de "lo que está pasando", pues suele ocurir que surjan ásperas discrepancias. Y lo que en el ámbito individual se expresa como sufrimiento cuando no distinguimos uno del otro, en el terreno institucional puede llegar a constituir escenarios de conflictos fuera de toda medida. "Lo que estaba pasando" en las ciudades peruanas, especialmente en la capital desde los cuarentas, era un notorio cambio en la composición social, producto de la migración provinciana, especialmente de la sierra.

Durante muchos años, a Lima, al "país oficial" se llegaba desde la sierra central a través de ferrocarril y tenía su punto de llegada en una

estación significativamente llamada "Desamparados". Y más significativamente aún, situada exactamente en la parte de atrás del Palacio de Gobierno, también llamado por otros "Casa de Pizarro". Acaso esos nombres y esas disposiciones espaciales ayuden a comprender mejor el significado de una fase como "Perú profundo". Pero este cambio migratorio estaba muy lejos de ser un proceso únicamente cuantitativo. Esta segunda ola migratoria puso a prueba la capacidad de elaboración de la contramodernidad. En cierto modo, esta migración no estaba "en el libreto": en el Perú, lo que debían existir eran indios, señores y mistis, todos hermanados, pero sin tocarse, en este mestizaje supremo de la nacionalidad. Para tocamientos, suficientes los que tuvieron los padres de Garcilaso. La posibilidad de algo así como un "indio urbano" no había pasado por las mentes lúcidas que se habían autoadjudicado la identidad de "señores". Aquí es donde empieza la maduración de nuestro más distintivo proceso cultural. La actitud original fue la de tratar a la migración interna como "serranos", "indiada" y finalmente fueron tratados -pero jamás nombrados- como "indios urbanos". La peculiaridad y extrema importancia de este proceso es que las relaciones sociales desplegadas en la ciudad, entraron en contradición con la atribución de la condición indígena. Se trató "como si" fuera indio a quien justamente no podía tratarse así, a consecuencia de la fluidez y movilidad de las relaciones urbanas.

Aquí tenemos un caso ilustrativo y típico de cómo una expresión puede tener significado según los usos que se le de. El *indio urbano* no era un mero trasplante espacial, una simple intrusión, como de hecho se lo intentó representar. Con el tiempo, esa presencia fuera de lugar dio origen a una identidad que al principio nadie reconoció como tal: cholo. No hay palabra que en el Perú sea tan usada para propósitos tan distintos: lo mismo puede ser válida para expresar el rechazo y exclusión totales: ¡Cholo de porquería!, como puede ser usada para extender o subrayar una cercanía o intimidad: cholo, cholita, cholito.

Y naturalmente no se trata de un defecto del significado. Generalmente su uso atiende a reglas bien precisas y hasta es probable que del inicial predominio despectivo del uso estemos pasando a un uso más propiamente natural, de un carácter preferentemente inclusivo. El paso de ser un estigma venenoso a rasgo natural de la vida social. Un proceso que podría compararse a esas plantas en estado silvestre y que son domesticadas hasta hacerlas comestibles. Por estas tierras la gente lleva siglos haciendo eso. La peruanísima papa es el logro más exitoso. Pero el término cholo no estaba incluido, previsto, en el sistema clasificatorio inicial de blancos, indios y mistis, todos ellos unidos en la gran burbuja del mestizaje. Podría decirse que se trató de una anomalía taxonómica y que tuvo enormes consecuencias. El *indio*

urbano tenía la central connotación de lo que estaban fuera de lugar. El mundo popular limeño desde fines del siglo pasado se había constituido como plebe criolla, con formas de reconocimiento ritual y muy específicas: la jarana, la música "criolla", los dulces. El costumbrismo urbano permitía reconocer, identificar la existencia de los grupos populares, pero con el alivio de lo inmutablemente previsible.

No es porque todo fuera tranquilo, de vez en cuando podían ocurrir grandes sobresaltos: el entusiasmo algo incómodo que generó en los barrios populares de Lima la elección de Guillermo Billinghurst; la jornada por las ocho horas en 1919. Pero básicamente era un mundo para "gente decente" y las penas del plebeyo Luis Enrique realmente no tenían solución… por ese entonces. Las mujeres que buscaban algo distinto al destino previsible eran calificadas como "huachafitas"; algo a lo que no escapó el propio Mariátegui cuando en uno de sus escritos políticos más importantes, *Punto de vista antiimperialista* aludía despectivamente a las mujeres que querían casarse con empleados extranjeros, europeos. La verdad es que aquí se le pasó la mano al amauta, por él, bien casado que estaba con una mujer italiana.

De este modo, quienes llegaban a la capital lo hacían en condición de indios urbanos en tránsito a plebe criolla. Eso era lo que *debía ocurrir* para que todo siguiera el orden, la armonía de la fantasía colonial. Incluso décadas más tarde todavía se insistía en definir al cholo como el migrante que aprende a "acriollarse", pero no era explicación suficiente para dar cuenta de la asombrosa difusión del término en el conjunto de la sociedad, ni la multiplicidad de significados que podía tener y sobre todo quedaba el enigma de por qué un término que presuntamente aludía a una condición racial era tan esquivo a una definición sustantiva inequívoca.

¿Por qué si *cholo* aludía -despectivamente- a una condición racial discriminada, podía convertir al agraviado en agresor unos instantes después en la relación con otras personas? Las pocas explicaciones que se intentaron se quedaron o bien en un plano puramente constatativo o bien lo limitaron a una cuestión de configuraciones morales individuales. Pasó el tiempo y la migración de la sierra no se acriollaba, persistiendo diferencias de actitudes entre "costeños" y "serranos" que siguen vigentes hasta la fecha[2]. Había gente que persistía en estar fuera de lugar y su presencia perturbadora era cada vez más fuerte. No se trataba ya de explosiones coyunturales de descontento social o político. Era más bien una labor de zapa cotidiana mostrando sencillamente que las cosas no funcionaban como debían ser. El viejo

2 Esta diferenciación es frecuentemente mencionada como parte de las interacciones de los obreros en las fábricas. Remito a los ya mencionados trabajos de Parodi y Balbi.

topo, pues. Añádase a esto que la propia plebe criolla, es decir, quienes debían servir de modelo social a los indios urbanos también daban muestras de no sentirse tan a gusto en el lugar que se les había asignado: muchos eran apristas.

De un modo involuntario se formaba una ciudadanía chola[3]. Mientras estos cambios en las relaciones sociales cotidianas tenían lugar, la cerrazón institucional del Estado para reconocer esta nueva situación, era de una sostenida persistencia. Toma forma una sensiblidad nueva. A la ya anterior impresión de "borrosidad", de realidad poco delimitada, se agrega la vivencia de estar en un mundo desencajado, con las cosas fuera de su lugar, un mundo donde nada puede funcionar. Intrínsecamente jodido. La vida cotidiana mostraba, y aún muestra, una diferencia abismal entre lo que de múltiples maneras se nos enseña que somos y debemos ser, con las exigencias de orientación en las señales de la vida diaria[4]. Si ya era bastante la endeblez de la fantasía colonial, agréguese el alucinante y fallido esfuerzo por querer representar a los indios urbanos y podremos acercarnos a una explicación de por qué está tan difundido y es auténtico el sentimiento de fracaso, de frustración. En nuestros días, el principal espacio para la formación de las visiones del mundo son las ciudades. En el campo puede haber una desintegración de creencias y prácticas cotidianas y eso puede no ser reconocido como una crisis mientras no llegue a las ciudades. Aquí es donde se habla, se piensa y se discute sobre problemas "nacionales", es decir, problemas que escapan al entorno de mi percepción cotidiana. Así, podemos entender que "el descubrimiento del indio" tuviera lugar en el Perú republicano a comienzos de este siglo. Pero continuaba, el indio, como un contemporáneo anónimo. No se trataba de alguien que el poblador urbano, categoría que abarca a políticos y escritores, tuviera ocasión de tener un contacto cara a cara todos los días. Era un "tema" que a lo más era tratado como algo un poco más familiar por los escritores mistis de la sierra, pero siempre un "tema" antes que un conjunto de reglas prácticas para el uso cotidiano (texto de C. Franco presentado en reunión de Calandria-IEP).

El conjunto de coordenadas sociales para el reconocimiento de las personas[5] fue un resultado que ningún sector social pudo prever.

---

3 Hago una referencia a este asunto en el trabajo antes citado: *La construcción de la vida…* esp. pp-143-145.

4 Este aspecto ha sido expuesto con notable claridad a propósito de los libros de texto escolares en el trabajo de BIONDI, J. y ZAPATA, E. *El discurso de Sendero Luminoso contra texto educativo.* Ed. CONCYTEC, Lima 1989.

5 La expresión la entendemos como el resultado de "ponerse a sí mismo como objeto". En esto seguimos a MEAD, G. H. *Espítitu, persona, sociedad.* Buenos Aires. Ed.

De una parte la fantasía colonial, de señores blancos, mistis e indios, y por otro, la imposibilidad de plebeyizar la migración interna. El disfraz no les quedaba a la medida. Se hizo general el término social "cholo" que fue, como dijimos, mucho más que un nuevo contenido taxonómico. Se convirtió en la expresión y el término preferido para jerarquizar. Para determinar quién es más y quién es menos. Por eso su carácter relacional, el choleo, explica que no pueda hablarse de la existencia de un "cholo absoluto", aquel a quien ya no sería posible seguir choleando.

El principal elemento jerarquizador de las interacciones cotidianas, paradójicamente surgió del fracaso social del ideal de la fantasía colonial. Por lo general, las discriminaciones confirman un determinado sistema clasificatorio; no es para nada usual que la discriminación surja de la suerte de anomalía taxonómica que es el cholo.

Ocurrió entonces que el todo social empezó a ser definido desde la excepción. Pero esta singularidad clasificatoria era la que obtuvo la primacía en la vida social cotididiana. La percepción de la realidad diaria por parte de quienes se sentían en la cúspide o cercanos a "los señores" fue la de un desorden. Un marcado sentimiento de estar en un mundo social donde las personas ni las cosas estaban "en su lugar". Una escena humana que ya no era simplemente "borrosa" más apropiado sería decir que inviable y con una fuerte predisposición al colapso: el Perú se choleó. Esa interpretación de la realidad está presente de un modo especialmente intenso en los tres novelistas más importantes de las últimas décadas: Arguedas, Bryce y Vargas Llosa. En el primero, pensamos que las referencias a las caídas de los cercos que aprisionaba y dividen a las gentes, así como su canto a Túpac Amaru son testimonios de esta transformación. En Bryce hay una irónica y cruel complacencia en mostrar el sentido irreal de la fantasía colonial del mundo de "los señores", en *Un mundo para Julius* cuya vigencia para la crítica social aún no ha sido suficientemente destacada.

Pero en Vargas Llosa este proceso puede observarse con mayor nitidez, pues su narrativa se sitúa justamente en una línea que aspira a la disciplina del "orden" expresivo (sus novelas poseen un equilibrio formal muy superior a las narraciones oscilantes, titilantes de Arguedas o la risa y el llanto desbordados de Bryce o los pantagruélicos deleites en la narrativa de Gregario Martínez) en un mundo social que sólo puede ser reconocido como la anomalía de ese orden. La definición unívoca, la incapacidad de soportar la contradicción social hace inevitable que el autor vea el esfuerzo o la etapa de reconocimiento

---

Paidós: *Sólo cuando adopta la actitud de otro, puede el individuo realizarse a sí mismo como persona.* p.220.

de una identidad como algo castrante (*Los Cachorros)* o lamentarse por el momento "que se jodió el Perú" (*Conversación en la Catedral*) o como una demencial superposición de historias que no debían cruzarse (*La tía Julia y el escribidor*): a partir de esta última novela, el autor abandona cualquier esperanza de inteligibilidad de lo real en la vida social peruana.

Cuando se choleó el Perú se llegó al límite conflictivo de la fantasía colonial. La realidad social dejó de ser abordable por las categorías establecidas. Cabe sin embargo, afirmar que hay un fuerte elemento de la fantasía colonial en la ahora difundida expresión: "¿en qué momento se jodió el Perú?".

La fortuna de la frase probablemente obedezca al carácter definitorio que le otorga al pasado. Si antes el pasado definía un orden de paradisíaca armonía, después se transformó en el instante pretérito que llenó de borrones esa transparencia anhelada de las jerarquías sociales. Esta percepción se forma no solamente en el discurso literario; adquiere una fuerte presencia en el discurso historiográfico, del que nos ocuparemos líneas después.

B) LA DESGRACIA CRIOLLA

La desgracia criolla fue la vivencia colectiva dominante en la vida política pública. Con frecuencia me he preguntado, y he oído a otras personas preguntarse también por la persistencia y naturalidad del derrotismo en la vida social peruana. El sentimiento creciente de resignación y las particulares configuraciones que adquieren. La complacencia en la miseria, en el desaforado desprecio ya constituyen la norma dominante en nuestras interacciones cotidianas. Naturalmente, es posible responder a la pregunta con una "la gente es así". En general, hay que desconfiar de las invocaciones a la naturaleza humana usadas como respuestas, preferimos invocar la naturaleza humana cuando se trata de plantear y descubrir interminables preguntas y enigmas.

La desgracia criolla es algo más que un estado de ánimo; es una manera de interpretar la realidad. Una especie de sensación, algo que se presenta como aparentemente difuso, pero que goza de plena vigencia social. La peculiar sensibilidad que poseemos para recordar determinadas desgracias. Las derrrotas militares y las victorias "morales" son lugares comunes de la cultura pública. Las condenas del pasado y los azares del presente son presentados como una "naturaleza humana"; son las maneras que tenemos para reconocernos o rechazarnos en los laberintos de nuestro espacio social. La desgracia criolla básicamente consiste en esto: la necesidad de mantener una discriminación a partir de un elemento "no criollo". De este modo, lo que permaneció no fue la escala de petrificada jerarquía de la fantasía

colonial sino una discriminación que consistió en un genérico +1 y -1 según la situación específica que se desarrolle. Por una parte, un sistema así goza de una gran estabilidad, pero por motivos distintos a los que soñaron sus mentores. La razón es que, al no tratarse propiamente de un régimen estamental colonial, lo que subsiste es un difuso principio de orientación social que no logra a cabalidad la estigmatización étnica. El que es menos y el que es más en una interacción, no tiene garantizada por siempre esta posición.

Pero prestemos atención. En cualquier sociedad ocurre que el inferior jerárquico descarga la violencia recibida contra un tercer miembro subordinado. La estructura familiar es particularmente adecuada a este propósito: el padre que es maltratado por sus jefes en el centro de trabajo, llega a la casa y agrede a la madre, quien más tarde hará otro tanto con los hijos. Obsérvese sin embargo que en esa organización, el padre y esposo, la madre y esposa y el hijo *siempre* son distintos. Además, esta escala jerárquica termina en los hijos. Pero no es el caso con el *cholo*. Aquí permanentemente, las situaciones son intercambiables. El imposible "indio urbano" de la fantasía colonial se convirtió en un medio de reconocimiento tan universal como el dinero. De ahí además la expresión "el dinero blanquea". En el sentido que la impureza o suciedad chola es tan fluida como el movimiento de las fortunas.

El choleo, si bien por una parte cumple las necesidades de jeraquización en términos de "+1, -1", no consigue plasmar lo que era el proyecto de la fantasía colonial: producir una realidad estática, que la sociedad fuera una especie de permanente retrato de familia. Puede decirse que se trató de una transacción estratégicamente desfavorable para los grupos dominantes. Si bien consiguieron una salida inmediata para asegurar la dominación, no pudieron elaborar un racionalismo ético correspondiente[6]. Quedó una brecha abierta que solamente a medias pudo ser contenida. En la lucha política, ni los apristas ni los marxistas-leninistas, al parecer, supieron aquilatar las posibilidades de ese momento. Es verdad que ésta es una afirmación que sólo puede ser hecha a décadas de distancia y que incluso esa transacción cultural se dio acompañada de una sostenida persecución política, al punto que hizo del exilio una experiencia significativa en la cultura política de la época.

---

6 El racionalismo ético lo empleamos en el sentido propuesto por Max Weber en su trabajo: *La ética de las religiones universales*: "Pero tras cualquiera de ellos (posibilidades de redención. GN) se escondía siempre una toma de posición frente a algo que en el mundo real se percibía como específicamente sin sentido", así como la exigencia de que la estructura del universo en su totalidad era un "cosmos" dotado de un sentido, o, al menos, podía y debía serlo". Ensayos sobre *Sociología de la religión I*. Madrid. Taurus 1987 pp. 233-268. Cita en p. 247.

La desgracia criolla es un ejemplo más de cómo la posesión de la fuerza, del control del Estado y de la economía, no son suficientes para legitimar un orden social. La ausencia de un racionalismo ético socialmente vigente (y, propiamente, en esa carencia es que se condensa la desgracia criolla) es acaso la huella más distintiva en la vida pública peruana entre 1930 y 1968, aunque las fechas únicamente las usamos como vaga referencia para aludir a un proceso que es imposible determinar con la precisión del tiempo del calendario. Esta ausencia, además es la que explica esa peculiar entronización del pesimismo, del sin sentido, de la vida "envenenada", el resentimiento, la molicie y algunos otros rasgos morales similares que era motivo de queja y lamento entre personajes de ese período. No era un malestar que surgiera de un mundo desencantado por obra de la racionalización de una economía capitalista. Más justo sería decir que en vez de una secularización, se estaba ante un encantamiento no deseado. El guiso había quedado con mal sabor. Estaban todos los ingredientes pero lo que salió fue algo que estaba muy lejos de apetencias patrimonialistas. El único racionalismo ético posible fue el de la contramodernidad cultural; la opción deliberada por la escisión y una retroalimentación pervertida entre modernizacion social y sentido común arcaizante. Esa tendencia incluso se ha acentuado en años recientes.

Mientras en el país se abren mayores espacios públicos para la organización gremial y la discusión política, el pesimismo agresivo de los sectores económicos y políticos más poderosos y conservadores se radicaliza. El período del gobierno del general Velasco (1968-1975) ha quedado como una experiencia traumática porque develó tendencias de organización de la sociedad que de un modo soterrado se habían abierto paso en las décadas previas. Hoy, queda aún viva en estos sectores la percepción de "lo que perdieron" con el velasquismo. En un sentido es extraño porque exceptuada la Reforma Agraria, ninguna expropiación o "confiscación" ha seguido vigente en los años posteriores a esta experiencia de nacionalismo y reforma social. En las ciudades peruanas de la actualidad no queda ninguna huella material de este período (con excepción de alguna que otra construcción con pretensiones de gigantismo). Y sin embargo, la percepción, el sentimiento colectivo que existe entre muchos empresarios y políticos conservadores es que "el país está perdido" y que las cosas "no tienen salida". Las persistencias de este ánimo en los últimos años, indican que no es precisamente el caso de una reacción ante una coyuntura específicamente difícil. Es una indicación que marca el punto crítico en la manera como los acontecimientos sociales son recepcionados.

¿De dónde surge este mensaje? ¿cómo se reproduce? Es importante aclarar que no estamos proponiendo esta interpretación en tér-

minos puramente mentalistas. Como suponiendo que hay individuos que llevan dentro de sí determinadas opiniones, creeencias, prejuicios, y que estarían manipulando la opinión pública. Por el contrario, estamos tratando de establecer la única manera como los procesos sociales pueden ser reconocidos. Las lamentaciones y pesimismos no son meros añadidos a los episodios. *Son* los episodios mismos. El resentimiento traumático frente al velasquismo por parte de los sectores más conservadores tiene un origen más social que político. Por eso estamos ante un problema sin solución posible. Pues si se tratara de una reivindicación meramente política no habría mayor dificultad para intentar una restauración. Pues bien la década de los ochenta estuvo fuertemente marcada por constatar el fracaso y la posibilidad de una restauración. La explicación entonces, no puede ser puramente política. Lo que terminó en 1968 no fue la injusticia ni mucho menos, pero sí el momento en que cayó, que fue arrancado con tenue movimiento el último velo que intentaba dar un aura de legitimidad pasadista al "+1, -1" en las relaciones cotidianas a todo nivel.

Cualquier rezago que podía quedar de la peculiar fraternidad del mestizaje donde el hermano mayor era el "blanco" y el hermano menor era el "indio" quedó irreversiblemente dejada de lado. Esto dio paso a una versión bastante cruda de la jerarquización, que empezó a ser percibida directamente como desigualdad. Esta situación no necesariamente ha generado una ola igualitaria en la sociedad. Por el contrario, ha mostrado las ventajas y eficacia de la desigualdad, del dominio de quién es más fuerte.

En años recientes, ha sido el movimiento de Sendero Luminoso el que ha hecho un uso más expreso de esta jerarquización "desencantada"; a este problema hemos aludido en otro lugar[7]. Lo que interesa destacar es el valor persuasivo de la crueldad como elemento disciplinario. Como lo muestra la proliferación de grupos armados privados en América Latina, la violencia no es lo distintivo de Sendero Luminoso sino la explícita voluntad jerarquizadora en manos de un actor, el partido político, esencialmente distinto de los anteriores portadores de la fantasía colonial.

La recepción nacional de la llamada guerra popular declarada por este grupo especialmente sanguinario señala cómo una sociedad donde las diferencias jerarquizadoras entre "blancos" e "indios" han perdido considerable relevancia, aunque no totalmente, puede mantener intensamente la vigencia del "+1, -1". Por cierto que nuestra interpretación no excluye continuidades de otro orden que puedan ser establecidas en el terreno económico o histórico de mayor duración.

7 NUGENT, Guillermo. "Los argumentos sobre la violencia". Artículo no publicado.

El "ya no se puede vivir en este país" tiene una connotación que se sitúa más allá de cualquier diagnóstico de crisis política; obedece a la creciente dificultad para reconocer las anteriores señas de socialización. Para esta dimensión cultural, y hay un correlato en la manera de reconocer nuestras propias vivencias, la historia hace un buen tiempo que se detuvo, si es que no se terminó[8]. Una suerte de posfeudalidad que serían las cenizas de lo que en un momento fue la optimista fantasía colonial. Las buenas maneras dejan de ser un elemento de convivencia o diferenciación social para pasar a ser un asunto meramente superfluo. Lo que se ha difundido no es el principio del reconocimiento democrático. A cambio tenemos la casi despersonalización de la dominación que se transforma en un elemento de pura fuerza. La no tan secreta aspiración de la fantasía colonial era que las relaciones sociales formaran parte del orden natural de la sociedad. Que a primera vista pudiera distinguirse entre "la gente" y "nadie"[9].

La lenta conformación del cholo como línea demarcatoria del universo social representó un primer golpe a las pretensiones de armonía total; pero más que un golpe fue inicialmente experimentado como una pequeña e incómoda piedra en el zapato. A partir de 1968, la sensibilidad conservadora experimenta un cambio. Retrospectivamente, es el paso de una edad ya que no de oro, al menos de una plata aceptable, a la edad de un bronce chusco. En los últimos veinte años, la desgracia criolla siguió remitiéndose al pasado. Pero esta vez no como una prospectiva para la dominación, sino como el recuerdo de un pasado feliz que fue en su momento arruinado.

Ahora, la anterior distinción entre "gente" y "nadie" es prácticamente insostenible como medio de orientación en el mundo social. Ciertamente ello no es consecuencia de un crecimiento vegetativo de la población como de una insuficiencia del escenario. Nuevamente, el único lugar donde algo parecido a esta distinción tiene lugar, es en los

---

8 Sobre la distinción entre modernos y post-feudales: "Democracia y derecho a la vida" en: *Paz tarea de todos* Año II, # 6 pp. 23-27.

9 LEON, Rafo. "Falsa calumnia. *Ag, un chino en la sopa*". En: *Página Libre*. Domingo 15/4/1990 p A23. Texto de humor satírico que describe lo siguiente: *Lo máximo era cuando uno salía con la tía María Fernanda a ganarse con lonchecitos en La Tiendecita Blanca y a enterarse de todo, absolutamente todo lo que pasaba por los vericuetos desaforados de los demás. Entonces uno se bajaba del Mercedes renegrido y cuando nos acercábamos a la terraza del café rebosante hasta el desborde de gente consumiendo tecito con croissantes, la tía decía siempre, no hay nadie. ¿Cómo que no hay nadie, tía, si de repente no agarramos siquiera mesa para nosotros? NO HAY NADIE HIJITO. ¿Cuándo va a entender que en esta ciudad ya no hay nadie?. Y alguien era la gente igual a uno, esa a la que no hay que preguntarle prácticamente nada para saber cómo son sus cosas porque ya no hay nada nuevo ni nada que uno no sepa y la vida así es el estanque de Narciso con salto mortal incorporado a la caza del idilio con uno mismo*.

"teatros de guerra" las masacres donde las vidas de mucha gente son literalmente "nadie" para las fuerzas en conflicto.

Ya son demasiados los personajes que han pasado de la platea, peor aún, de la cazuela al escenario[10]. Los libretos resultan insuficientes. Probablemente, el elemento más importante es la diversidad de costumbres que surgen de la vida pública y que desbordan por completo los cauces de la eticidad forjada por la fantasía colonial. Pero lo llamativo es que todo este proceso de repliegue cultural se da sin perder el control de las principales actividades económicas del país. De este, modo, la eticidad de antaño es reemplazada por el elemento amedrentador de la fuerza, la violencia. Aquí, por eticidad entendemos el terreno en que las costumbres coinciden o se orientan de modo referencial con criterios socialmente compartidos sobre lo que es correcto e incorrecto. Es una especie de moralidad de las actividades cotidianas. O quizás sea correcto decir que es el aspecto moral del sentido común. Probablemente ahora suceden muchas cosas que sustancialmente no difieren de las de antes, por ejemplo, la corrupción en las actividades públicas o en los negocios privados. Pero lo que sí es radicalmente diferente es la ampliación de los escenarios para tales negociados. La difusión de la violencia en la vida cotidiana urbana no pocas veces, es adjudicada a la existencia de un "carácter nacional" que apuntaría en esa dirección. Esta opción interpretativa no resulta tan satisfactoria, salvo que el "carácter nacional" se pueda formar en el relativamente breve plazo de unos cuantos años.

El problema central es que el poder económico y la mayor influencia política, están en manos de sectores que han abandonado cualquier perspectiva "consensual" en el ámbito público. Ahí donde antes aparecía el límite de la restricción moral, se impone ahora el límite físico de la celda de una cárcel como único espacio de la prohibición. El último caso supone el recurso de la fuerza como elemento fundametal. Acaso en este aspecto pueda verse el último escalón, el fondo, de la caída de la desgracia criolla. Cualquier persona que recorra actualmente las calles de Lima verá cómo una multitud de establecimientos comerciales, medianos y pequeños: farmacias, ferreterías, tiendas de abarrotes, incluso algunos retaurantes, licorerías, tienen sus entradas con rejas y que permanecen cerradas en los horarios de atención al público.

La peculiaridad de la reja está en la forma que tiene: la mayor parte reproducen los barrotes característicos de las celdas carcelarias. No está en cuestión aquí el hecho de la proliferación de los robos

10 Esta imagen es empleada por SCHUTZ, Alfred "El forastero". Ensayo de psicología social en: *Estudios de teoría social*. Buenos Aires. Ed. Amorrortu 1974 pp. 95-107.

a esos establecimientos. Lo especialmente llamativo, y que en modo alguno guarda una relación necesaria con los robos como tales, es la referencia a la cárcel. Está claro que no se trata de una advertencia a los potenciales ladrones sino al público. El mensaje podría ser algo parecido a esto: ya no importa que usted esté o no de acuerdo con que robar sea algo moralmente incorrecto; ahora, así lo quiera, ya no podrá hacerlo, por la existencia de este límite físico.

El escenario natural de la eticidad son las calles. El progresivo abandono de lo público es el síntoma más importante de este proceso que tipificamos como desgracia criolla. El tipo de enrejados de casas particulares en determinados barrios que podría ser fácil tentación para ladrones de casas tiene otras características. A diferencia del modelo cárcel, destacan las agudas puntas, generalmente tres, que están en la parte superior de los enrejados. Su significado, sin embargo, es muy distinto al de las rejas-cárcel. Lo que se transmite es que el ocupante de la casa ha tomado todas las amenazantes precauciones para sustraerse de la vida pública. Aquí el límite físico únicamente funciona para los ladrones -a la gente normalmente no le sucede el tener que entrar a una casa desconocida como hecho cotidiano- pero el aviso general es comunicar la hostilidad hacia el mundo público.

La difusión de esta costumbre tiene su origen, al parecer, en algún momento del gobierno militar de la década del '70, cuando se decidió enrejar algunos parques de la ciudad de Lima, que por lo demás es una ciudad escasa de parques y jardines. El motivo absurdo fue que de este modo se protegía a las plantas de la depredación humana y que los parques dejaban de ser escenarios para los asaltos nocturnos. Ese fue quizás el primer síntoma inequívoco de una transformación de la eticidad. En vez de recurrir al largo camino -pero finalmente el único real- de emprender una masiva campaña ciudadana de protección y de creación de parques, se procedió por la vía más expeditiva de la prohibición física. Se trata de uno de los hechos más representativos de esta exhalación definitiva de la Lima de la fantasía colonial. Clausurar parques es una sustancial modificación del paisaje urbano, que por el momento no trataremos. Es un indicador de la imposibilidad de resolver las demandas y tendencias de los procesos sociales. Un parque es precisamente lo que no puede ni debe ser enrejado porque equivale a desvirtuar su significación primordial. Los parques aparecen como lugares de encuentro y paseo, espacios de disfrute que se supone están sustraídos al carácter eminentemente utilitario, instrumental, de las pistas y veredas. La gente que acude a un parque no está de tránsito de un lugar a otro. Por lo general, no es un lugar que se atraviesa para ir de la casa al trabajo y viceversa. En los parques juegan los niños, se reúnen las parejas, hay quien se sienta en las bancas, solo, sea para

leer un periódico o sencillamente para contemplar los árboles, el cielo o buscar una oferta de trabajo en la página de avisos clasificados. Los parques, con toda la infinita diversidad que pueden tener, son espacios que permiten neutralizar la agitación cotidiana. Ahí no es necesario que haya una misa, un partido de fútbol o un mítin político para que la gente se reúna.

Con seguridad puede decirse que la hostilidad de una ciudad guarda relación directa con la cantidad y el mantenimiento de sus parques; esos escenarios en que podemos mostrarnos como ciudadanos y a la vez sentirnos como personas únicas. La función que teóricamente se asigna a las rejas tranquilamente debería ser cubierta por un policía municipal; una institución singularmente deteriorada y esto forma parte esencial del problema de la desgracia criolla. El policía, en cierto modo, cumple el papel de encarnación del Estado en las acciones cotidianas. La validez del policía no descansa únicamente en los rasgos de honestidad personal como en el reconocimiento cotidiano. En otros lugares la policía puede ser mucho más corrupta, como es el típico caso de México, y sin embargo, la decomposición social es mucho menor, ¿por qué? La explicación puede hallarse en la existencia de un partido-estado que suple con creces el carácter de legislador cotidiano del policía, reduciendo esta institución a su carácter puramente represivo. En el Perú contemporáneo no existe una institucionalidad alternativa que provenga del Estado, y esto se constituye en un factor de referencia bastante verosímil para explicar la crisis.

Los años recientes han estado marcados por la recurrente e inevitable referencia a la *crisis*. En el terreno de los debates públicos, las razones de orden económico y político, sin perder su correspondiente grado de realidad, resultan insuficientes. Aún más. La insuficiencia de las explicaciones, digamos, directamente palpables, es una de las percepciones más difundidas. ¿A qué se debe esto? Por cierto que no se trata de una presunta normalidad de la cual los miembros de la sociedad no se hubieran percatado. Una interpretación probable indicaría que las vivencias pesimistas señalan la manifiesta insolvencia de los anteriores esquemas de reconocimiento, pero que aún las nuevas relaciones sociales generadas en los últimos años no han alcanzado un nivel de institucionalización como para ser reconocidas como socialmente válidas para todo el país.

La propia connotación criolla de ser "persona", de ser alguien, resulta de una insuficiencia abrumadora. Esto genera un sentimiento de desgracia en quienes ni por la posición económica ni por el grado de influencia política que poseen, deberían experimentar tales desasosiegos. Estamos en un momento en que ni la riqueza ni la fuerza exudan naturalmente una cultura integradora. Lo característico de la

realidad peruana actual es la aguda sensación de la inexistencia de vínculos integradores en el mundo social. Pero no se observa con atención cuál es la carencia de vínculo aducida. Este es uno de los lugares más engañosos de las discusiones actuales y donde una concepción de sentido común tiende a considerar que el pasado y el futuro son intercambiables.

Por lo general, se dice que el Perú es un país pluricultural, plurirracial, con una gran diferenciación regional. En el terreno de las simples constataciones, estas afirmaciones no ofrecen mayores dificultades. Pero no es menos claro que la connotación profundamente pasional con la que se aborda esta problemática, nos acerca a otras dimensiones. Específicamente, se emplean esas informaciones para referir una condición básicamente desgraciada. La diversidad únicamente es reconocida bajo la forma extrema de la escisión. Esto sólo adquiere sentido para quienes previamente asumieron una representación de la unidad sin reconocimiento de la diversidad. Para los excluidos de ese orden, en cambio la afirmación de la diversidad aparece como una condición de unidad.

Muchas de nuestras maneras de representarnos en nuestra actuación en el mundo social están marcadas por la trampa de la escisión de la *desgracia criolla*. No estamos cuestionando o haciendo apreciación específica sobre una efectiva integración o desintegración de una entidad nacional. Lo que afirmamos es que el desconocimiento de una restringida unidad, el todo jerarquizado de la fantasía colonial, es visto como una señal de desgracia y un síntoma de escisión.

La "excepción taxonómica" del cholo, interpretado socialmente como el "indio urbano" obligó a una ruda escala discriminatoria donde los elementos de la fuerza, de la coerción, han tenido una creciente capacidad definitoria por sobre los aspectos vinculados al consentimiento. Es decir, la jerarquización requiere apelar con más frecuencia a la violencia. Pero la contraparte decisiva -y aquí se apunta al meollo de la fantasía colonial- es que la relación democrática, esto es, el reconocimiento de la diferencia sin pasar por el tamiz de la discriminación, tiende a convertirse en un sistema de referencia alternativo. Dicho brevemente, frente a la instancia del "+1, -1", aparece la alternativa de lo que efectivamente hace *uno*. Con esto se introduce una complejidad problemática diferente: la del reconocimiento del individuo como persona y qué institucionalidad sería la más apropiada para este objetivo.

Para la cultura criolla el principio de la identidad descansa en la supresión de lo "extraño". Requerimos, indagamos siempre por los detalles que pueden particularizar una situación o una persona. Si algo o alguien no puede ser particularizado, y en consecuencia, jerarquiza-

do, inmediatamente es declarado como algo incognoscible. De ahí que mientras la realidad pueda ser más particularizada, más jeraquizada y más manejable, mejor conocida será.

Pero si se registra un proceso o personas que no son fácilmente jerarquizables, entonces la incertidumbre en el conocimiento y la sensación de estar ante una realidad imprevisible será tanto mayor. No nos cansaremos de insistir en que no se trata meramente de un asunto de posturas políticas sino de formas de conocimiento de la realidad, al interior de cada cual puede haber, en principio, recepción de doctrinas de la más variada especie.

La particular mixtura de jerarquización e individualismo, expresada en la fórmula "+1, -1" muestra una solución de compromiso básicamente desfavorable para la fantasía colonial, donde los elementos jerarquizantes pesarán siempre más que los elementos propiamente individualistas. Se produce entonces una interesante teoría del conocimiento. Hay una disociación entre la percepción (donde el elemento imaginario juega un papel fundamental) y la representación práctica de la realidad. Las teorías empiristas, en sus vertientes sensualistas, afirmaron siempre el vínculo entre percepción y representación. Si tengo determinadas sensaciones: olores, colores, sonidos, gestos corporales, los incorporo a mi esquema de percepción y con ello compongo un determinado cuadro de conjunto que me servirá de brújula en mi orientación y acción en la sociedad. Ocurre que la *desgracia criolla* consiste en una ruptura entre el mundo de las percepciones y el de las representaciones prácticas. No existe nexo lógico entre mis percepciones y lo que *me veo obligado* a hacer para conducirme en la vida social. Es una situación como de empate, pues ni las percepciones cambian ni las representaciones tampoco.

En los análisis políticos anglosajones, por ejemplo, es frecuente hablar acerca de las percepciones de los actores, asumiendo obviamente que sus acciones guardarán alguna relación con sus percepciones. No es el caso que estamos presentando aquí. La validez de las acciones no parte de una correspondencia con la percepciones sino de una representación práctica que usualmente está superpuesta de modo evidente. Esto explica el frecuente recurso a la fuerza y el descrédito de las negociaciones, incluso al interior del discurso de la dominación. En la política y en las actividades económicas pueden encontrarse una multitud de casos.

Una foto.- Quisiéramos ocuparnos, muy brevemente, de una de las fotografías más célebres de la historia política peruana y que ayuda a entender nuestra interpretación. Se trata de una foto que muestra a Pedro Beltrán, Haya de la Torre, el exdictador Odría y un cuarto personaje, comiendo alrededor de una mesa generosamente dispuesta.

La escena corresponde a fines de la década del 50 y ha sido reproducida innumerables veces, generalmente por adversarios de Haya de la Torre, para ilustrar el período político conocido como "convivencia" (Aunque en sentido estricto, se refiere a la "coalición", alianza electoral y parlamentaria entre el APRA y el partido de Odría -UNO).

La vigencia social y política de la foto va más allá de la escena de una negociación o una claudicación. Si fuese lo primero no habría motivo de escarnio; si se tratase de lo segundo, en el caso de Haya, el partido aprista hacía varios años que había iniciado un giro conservador y anticomunista en su política. ¿En qué radica lo emblemático de este documento gráfico? Justamente en mostrar el corte entre la percepción y la representación práctica. Esa foto ilustra no acerca de los tres o cuatro personajes políticos reunidos sino un estilo de conocer que llamamos *desgracia criolla*. Por una parte la percepción mutuamente desagradable de los comensales y el, sin embargo, *verse obligados* a comer y conversar juntos. Es una excelente representación de la cultura criolla y del sentido de muchas de nuestras actividades sociales.

Por el tipo de interlocutores, se trata de personas que no pueden disimular el desagrado mutuo. No es un dato reservado o secreto, por el contrario, es una parte ostensible de la interacción, y por otro lado, la reunión es inevitable. La foto muestra esto a propósito de una circunstancia de ineludible socialidad; de este modo, nos repelemos, pero tenemos que comer juntos. Dicen que las malas digestiones ocasionan pesadillas. Pues bien, en ese modo de representar la vida social tenemos una de las raíces más vigorosas para alimentar el oficial pesimismo de los debates nacionales. Al hacer una alusión a esa fotografía, hemos querido hacer una llamada de atención sobre su importancia representativa. No hay nadie en la foto, ni en las circunstancias posteriores que nos pueda hacer pensar que se trató de una ocasión célebre en esos momentos para los fotografiados. ¿Por qué entonces la foto sí adquirió una celebridad por cuenta propia? La respuesta entonces no está en los retratados sino en el ojo detrás de la cámara. Todos nosotros.

En la manera de entender la "convivencia" de las interacciones como una situación básicamente degradada, como algo que sólo es producto de los tiempos de decadencia, pero que a la vez resulta inevitable. Si bien el contenido más explícito de la foto es un franco descrédito para el político aprista, la vigencia de su recepción alude más bien a ese peculiar rasgo de la cultura criolla que consiste en no poder evitar un contacto, que por otra parte resulta degradante. Que la escena sea protagonizada por personajes políticos no sorprende mucho pues la política en el siglo XX es uno de los principales escenarios de

las representaciones colectivas, un lugar donde se forman y refuerzan muchas de las categorías con las que luego conocemos y evaluamos nuestra realidad circundante.

Existe otra connotación relevante: el contacto de la comida dice también algo acerca de los patrones de la reproducción social. Uno de los rasgos más notorios que abordamos al comienzo de este ensayo, es la variedad de tipos físicos que existen en el Perú y que en una ciudad como Lima podemos apreciar cotidianamente. El contraste entre las opiniones tan "blancas" de los grupos dominantes y la realidad social es algo crecientemente abrumador. Esa dificultad para reconocer la necesidad y hasta placer que puede haber en compartir una comida es uno de los aspectos más vigentes de nuestra vida social cotidiana. La "dificultad" sin embargo, no aparece como tal sino como algo envuelto en un aire de reprobación social -como en su momento lo pudieron representar las alianzas políticas del APRA-, objeto de una censura o destinada a generar el bochorno en quien promueva semejantes actos de "convivencia". El lector ya habrá notado que con ese término se acostumbra referir también a las parejas que forman una unidad familiar sin haber contraído matrimonio. Son los contactos prohibidos no tanto por la Iglesia como por la fantasía colonial en su intento por minimizar las dimensiones reales de la sociedad peruana.

Pero debemos cuidarnos de caer en la búsqueda y señalamiento de "causas ocultas". Únicamente queremos señalar que la celebridad de esa foto excede largamente el papel de mera ilustración de una alianza o contubernio político. Ahí reconocemos también el culto a la repelencia del convivio, o lo que es igual, la presentación de la comida en un contexto social y políticamente reprobable.

La sanción moral no recae tanto sobre el líder aprista. Lo dominante es el rechazo a la "mezcla". Aquí tenemos que reconocer diversos niveles de significado o, lo que es igual, el objeto denotado establece diversos interpretantes en terminología de Ch. Morris[11]. Uno es el campo político, y otro es el de la reunión como tal. Aunque la imagen del "milagro" de San Martín de Porres, de hacer comer a perro, pericote y gato en un mismo plato, es bastante anterior a la escena que comentamos, la similitud es importante. Se destaca cómo la reunión es imposible sin una "presencia milagrosa", sin una autoridad superior. En tiempos del "desencatamiento" del mundo, cuando los milagros no son algo tan significativo como antaño, la reunión de rivales resulta

11 Cf. MORRIS, Charles *Fundamentos de un teoría general de los signos*. Barcelona, Ed. Paidós Comunicación 1987. Se trata de un texto que puede ser considerado de importancia clásica para todos aquellos interesados en la dimensión pragmática de los signos.

inviable. En la actualidad, en esa imagen no sólo se repudia a los poderosos, también -y principalmente, de acuerdo a nuestra intepretación- a la reunión en torno a la comida, a la convivencia sin comillas.

Acaso el meollo de la desgracia criolla pueda ser formulado en términos de un obstinado prejuicio que no corresponde, en el sentido de conocer, al mundo social real. La persistencia del choleo como elemento discriminatorio invocando una *distinción racial* ahí donde cualquier instante en la calle es suficiente para apreciar la mezcla y mezcolanza de tipos físicos.

¿Qué consecuencias se desprenden de esta situación? Una especial configuración del lenguaje como falsedad donde lo descrito y lo visto no necesariamente coinciden o incluso hasta pueden tener notorias discrepancias. ¿No son comunes entre nosotros expresiones del tipo "el dinero blanquea" o "quién se ha creído éste para cholear si es tremendo indio". Queda la tentación de señalar que no se trata de un problema de categoría del conocimiento sino de simple posición en la sociedad. Como el que escribe no reúne las características más típicas para ser interpelado como "cholo" a primera vista, podría suponerse que aquí estoy proponiendo un ejercicio fácil de clasificación por parte de quien no se siente directamente agredido en su cotidianidad por la discriminación. Esto no agota el problema ni mucho menos, y además, lo que sostengo es que esa configuración del lenguaje como falsedad es algo de lo que *todos* los que vivimos en esta sociedad participamos.

Nos interesa más elaborar características para clasificar las señas personales antes que construir un cuadro completo del mundo social. Resulta muy difícil reconocer como realidad todo lo que sucede. Un reciente estudio sobre migración peruana a EE.UU. arroja interesantísima información sobre los migrantes que provienen de los sectores más "blancos" del Perú. Lo que el estudio en mención afirma es que la forma de organización que poseen es extraordinariamente similar a la de los clubes provincianos en Lima y donde la identidad es fijada cuidadosamente de acuerdo a los antecedentes de lo que se era o se hizo en el Perú[12]. La gente no se reconoce por lo que hace efectivamente sino por lo que antes fue. ¿Por qué tendría que ser necesaria tanta precisión sobre los antecedentes? Aquí es donde interviene el problema de la renuncia al "a simple vista" como categoría del sentido común y que fue deshechada por la desgracia criolla.

Como las cosas no pueden ser lo que son a simple vista, hay que inventar siempre un especial criterio de clasificación que luego per-

12 Cf. ALTAMIRANO, Teófilo. *Los que se fueron: peruanos en Estados Unidos*. Lima, Ed. Universidad Católica. Fondo Editorial, 1990 esp. pp. 85-91.

mitirá una representación "*como si*" todo fuera tratado a simple vista. Entre otras varias consecuencias, este peculiar mecanismo de identificación está reñido con las pretensiones de universalidad del intercambio de equivalentes que exige el mercado capitalista. Situados en esta problemática, las campañas de simplificación administrativa[13] son de importancia cultural fundamental, justamente porque reivindica la validez del "a simple vista". Aparte de las ventajas instrumentales, la iniciativa aludida se mueve en el terreno de simplificar la identidad.

Lo que tenemos por delante, por transformar, es un vasto campo cultural dominado por esa actitud fundamental de negar lo socialmente obvio. No es una simple ideología, es en realidad una teoría del conocimiento lo que está por cuestionar, por interrogar.

La manera de compensar esta especial negación del mundo social esta suerte de idealismo del presente fue, a parte de elaborar el sistema de clasificación al que hemos hecho alusión anteriormente, proponer una especie de "universo paralelo". Un *Tlön Uqbar,* como en el cuento de Borges, donde todo *podría* ser visto como realmente *quería* ser visto por los grupos gobernantes. Ese "universo paralelo" fue el pasado, más específicamente, el discurso historiográfico.

C) LA INVENCIÓN DE LA HISTORIA

Desde mi época de estudiante universitario –de historia, precisamente– me he preguntado y sorprendido por la especial autoridad cultural que poseen los historiadores en nuestro país. Un poder para dictaminar sobre las cosas a partir de lo que fueron. Llama la atención, en efecto, porqué la historia de nuestra colectividad no nos hace pensar primero en los peruanos sino en las palabras de los historiadores. Agreguemos a esto el detalle, aparentemente poco novedoso, de ser una actividad, la historiografía, que tuvo un objetivo declaradamente moralizante desde sus comienzos. Y ya se sabe que el "tono moralizante" es el que viene desde el poder.

Necesitamos distinguir, de modo inicial, entre la historia como universo paralelo y la historia como memoria colectiva. Se trata de dos procesos con trayectorias muy diferentes, porque no siempre son consideradas así. La fractura gnoseológica que implicó la fantasía colonial tuvo que ser subsanada, recubierta por algún tipo de discurso que otorgara coherencia al mundo social; un espacio donde las palabras *dieran la impresión* de estar en correspondencia con las circunstancias. ¿Por qué la historiografía desempeñó este papel? Por ningún

13 El promotor más conocido de iniciativas de este tipo ha sido el Instituto Libertad y Democracia, un explícito promotor de los valores de una sociedad organizada por el mercado.

motivo en especial. El lugar podría haber sido cubierto por la literatura, la pintura, la música, la filosofía, la economía política o por libros de recetas de cocina. Cometeríamos un grave error si presentásemos a la historiografía como el juego del lenguaje que ya de antemano estaba predestinado a servir de instrumento para cubrir la fractura de la fantasía colonial. Sería un determinismo que nos mostraría una realidad fatalmente moldeada por leyes de una fuerza inexorable. En este ensayo estamos adoptando un punto de vista distinto. Consiste en reconocer el mundo social como compuesto por reglas que los participantes pueden ser obligados a seguir, conformarse con su cumplimiento o bien ponerse de acuerdo para modificar esas mismas reglas[14]. En el mundo social, al estudiar los discursos, lo más importante no consiste en representárselo como efectos de causas previas. Es mejor tratarlos como propuestas de orientación para los contemporáneos. Nos evitamos de este modo una serie de consideraciones que entorpecen nuestro conocimiento de lo social. En primer lugar, las consideraciones mentalistas sobre los significados sociales y, además cuando se trata de observaciones sobre aspectos de injusticia, nos libramos de caer en las visiones conspirativas de la historia: en el Perú habría habido un aquelarre de cerebros maléficos encabezados por Riva-Agüero, V. A. Belaúnde, los García Calderón y secundados de un modo tímido por una generación posterior como Luis Valcárcel, Raúl Porras o Jorge Basadre. Esa es la manera más efectiva de convertir la interpretación en sectarismo y el estudio de los procesos culturales en sinónimo de programa político. Un poco al estilo que impuso el estalinismo de erigir "historias oficiales".

La visión de la historia como *universo paralelo,* efectivamente puede haber sido una deliberada idea, una convicción en uno que otro personaje, pero lo que más nos interesa es la manera cómo eso se constituye en un auténtico lenguaje social para reconocer la existencia del mundo. ¿Cuáles son las características de ese lenguaje? ¿Cómo se forma el razonamiento que es la base de buena parte de lo que podríamos llamar, con alguna generosidad, la cultura oficial?

Si algún momento de importancia podemos señalar en la constitución del universo paralelo, podría ser la reivindicación del Inca Garcilaso por parte de Riva-Agüero y la propuesta del mestizaje como elemento sustitutorio de la ciudadanía. Cuando decimos que el universo

---

14 Autores muy diversos, como Wittgenstein en filosofía o J. Piaget en *La formación del criterio moral en el niño*. Barcelona, E.d. Martínez Roca 1984, y D.W. Winnicott *Playing and Reality*. Pelikan Books 1985, en el campo de la psicología cognitiva y el psicoanálisis, respectivamente, destacaron la importancia de las reglas como aprendizaje de la vida social. El texto de Wittgenstein más característico de esta postura es *Investigaciones Filosóficas* esp. pragr. 195-210.

paralelo se convierte en un *deber ser,* la expresión debe ser tomada en dos sentidos. Primero, en el usual de exigencia moral, algo que da prescripciones, indica la manera cómo las acciones deben ser llevadas a cabo y de qué otros modos no hay que hacerlas. Pero agregado a lo anterior hay una segunda opción que es probablemente la más poderosa: el *deber ser* entendido como construcción del *mundo que debe ser.* Una sustitución del mundo real. En ese mundo imaginado se elaboran todas las características de la realidad social, no como fueron sino como "realmente", como "en última instancia" son.

Una constante de nuestro siglo XX es que las mayores arbitrariedades sobre el mundo social han sido dichas por personas que supuestamente provenían del modo de razonamiento del racionalismo occidental. Lo que dijo López Albújar sobre la población indígena en buena parte estaba respaldado por su condición de juez.

Otro tanto podríamos decir de los hermanos Francisco y Ventura García Calderón, del propio Riva-Agüero. En todos ellos se invocó una trayectoria cultural occidental para retratar en rasgos muy elementales la situación indígena. Era "un tema". Arguedas más de una vez señaló que parte de su impulso para escribir relatos sobre el mundo campesino de la sierra era contrarrestar las imágenes dominantes en Lima a comienzos de los treintas. Esas opiniones no coincidían con la propia experiencia de Arguedas durante sus años de infancia[15]. Para ello recurrió a un medio claramente expresivo como la novela, un recurso aparentemente poco "racional". Si alguien tuvo una muy clara conciencia de estar enfrentado al "universo paralelo" fue Arguedas.

El discurso historiográfico permitió una especie de imagen del país que no pretendía tener mayor contacto con la experiencia cotidiana de las personas; por el contrario, se convirtió en la mejor elaboración para considerar al mundo real como una mera degradación mejor, repetición degradada del *país como debe ser.* Por lo general, se describe el mundo social para alcanzar una imagen de nuestras propias experiencias en relación a los demás. Comprender los significados y acciones de tiempos anteriores como referencia de nuestra acción actual. Sin embargo, lo que ocurrió fue una operación muy particular por la cual, la experiencia del mundo social se trasladó al

15 FORGUES, R. *José María Arguedas, del pensamiento dialéctico al pensamiento trágico*. *Historia de una utopía*. Primer Encuentro de narradores peruanos. Arequipa 1965. Ed. Casa de la Cultura del Perú 1969, pp.40-41. Lima, Ed. Horizonte 1989, p.51. "Yo comencé a escribir cuando leí las primeras narraciones sobre los indios, los describían de una forma tan falsa escritores a quienes yo respeto, de quienes he recibido lecciones (…) En estos relatos estaba tan desfigurado el indio y tan meloso y tonto el paisaje o tan extraño que dije: No, yo lo tengo que escribir tal cual es, porque yo lo he gozado, yo lo he vivido.

país ideal de la historiografía. Se trataba, el universo paralelo, de un país fuertemente sentimental, habían alegrías y frustraciones y sobre todo podía realizarse el sueño de la totalidad imaginaria del Perú. Lo que era la vida de todos los días los sentimientos, costumbres complicaciones anímicas, incertidumbres, vergüenzas, celos, iras, amores, generosidades, todo ello fue relegado.

Todo lo que ahora nos sucede, la totalidad de nuestra existencia, no equivaldrían a más de uno o cinco minutos de ese mundo historiográfico. Por este motivo el pasado no sólo nos fascina, en realidad, el pasado se encarga de reproducirnos, de soñarnos continuamente. La historia es lo que no se puede vivir ya; se trata de un mundo clausurado para los contemporáneos.

La historia no la recibimos ni aprendemos en tanto una continuidad, de la cual nuestra existencia sería la parte más viva. No, aquí la historia, el discurso historiográfico, recibe otros usos. El más importante es el de señalar qué es lo real y qué no, y discernir los motivos de nuestras actuales dificultades colectivas. Esta es la visión más enraizada. Si algo nefasto ocurre, por ejemplo, la violencia política, eso no es algo imputable a un sector de los contemporáneos sino una recurrencia de los antecesores. Creamos una figura de inimputabilidad histórica a los autores de crímenes y asesinatos porque, después de todo, se trataría de tradiciones históricas autoritarias muy antiguas. El mundo contemporáneo carecería de acciones con sentido, para convertirse en un cúmulo de hábitos. Reacciones ante determinados estímulos. Por supuesto, esto implica negar la condición de gente a los contemporáneos. Todo no pasaría del terreno de las reacciones instintivas respecto de un pasado que sí sería el auténtico portador de sentido y significado de las acciones.

La moral de nuestra historia consiste en despojar de toda ética propia al presente, y por lo tanto de una dimensión de responsabilidad. A veces las declaraciones de un historiador son recibidas con la expectativa que merecería la opinión de un ingeniero especialista en la predicción de los sismos. Los movimientos telúricos resultan igual de enigmáticos y peligrosos que los movimientos sociales. Lo más importante es que se trata de algo fuera de todo control y que no puede ser de otra manera. Así, el sentido de la vida de las personas es definido desde las esqueléticas regiones del pasado. La historia se nos muestra como una mezcla de miseria y de amenaza. Como hemos afirmado varias veces, aquí estamos aludiendo a una manera de comunicarnos de la que participa tanto quien elabora un determinado discurso historiográfico como quien le otorga el correspondiente reconocimiento. Si existiera este último elemento cualquier declaración sería tan inocua como todo lo que pasa públicamente desapercibido.

Los últimos años no han sido testigos del empleo acostumbrado del discurso historiográfico. Ya no se trataba de la usual lamentación correspondiente al *encanto de las edades,* que hemos abordado en otro trabajo[16]. El reto de la forma de violencia especialmente sanguinaria de Sendero Luminoso sirvió para insinuar interpretaciones que situaban el proceso en un marco de recurrencia cíclica de movimientos mesiánicos, que se trataba de algo fundamentalmente incomprensible y que se debía encontrar sus raíces en el pasado, que algunos, como el historiador Pablo Macera hacía llegar hasta los sacrificios y deidades feroces de la cultura Chavín. Toda esta argumentación, de un modo expreso o involuntario, terminaba despolitizando y en última instancia exculpando a los contemporáneos. La fuerza de la argumentación historicista podía encontrarse en los más diversos puntos de vista políticos, desde conservadores hasta revolucionarios. Unos para señalar la necesidad de ejercer una represión indiscriminada, otros, por el contrario, buscando el pretexto en una presunta irracionalidad de los indios, que finalmente no sabrían expresarse de otra manera.

Una vez más la falacia etnocéntrica: admitir que alguien pueda tener una idea de la vida distinta de la mía, significaba que no tiene ningún aprecio por la vida o algún interés por evitar la muerte. La experiencia de violencia homicida impulsada por Sendero Luminoso y luego continuada y reforzada por la presencia amenazante de las fuerzas militares y policiales terminó por completar el cuadro. Pero simultáneamente impuso un límite extremo a estas interpretaciones historicistas, debilitando la estructura del *universo paralelo*.[17]

El discurso historiográfico es lo que permite desplazar al terreno de lo irrelevante el conjunto de nuestras sensaciones y experiencias

16 Sobre este "encanto", hay un ensayo en proceso de elaboración en el que trato en detalle el problema aludido.

17 El historiador Macera, por ejemplo, hace una significativa rectificación de sus anteriores puntos de vista. En una entrevista publicada en 1989 aparecen esta pregunta y respuesta: **P:** "En *Las Furias y las Penas* usted tiene una posición condescendiente y casi admirativa por Sendero Luminoso ¿Qué hay luego de tantos años y sucesos que han ocurrido en el Perú? **R:** Estoy absolutamente en contra con que (sic) un programa político cualquiera, en ese caso el de Sendero, decida la muerte de docenas de pequeñas gentes en todo el Perú que son candidatos a alcaldes u ocupan pequeños puestos administrativos, o la de policías y soldados por métodos que no son los del combate directo. Tampoco estoy de acuerdo con lo que se hace desde el lado del sistema y las fuerzas del orden… Más adelante, y como parte de otra respuestas, el entrevistado afirma: "Yo no pido más, sólo un gobierno sin hambre ni miedo. Cosa que ningún gobierno ha conseguido, ni siquiera los Incas o los Huaris, porque para que no hubiera hambre ambos impusieron el miedo". Una entrevista de Lorezo Osores y Roberto Quiróz: Los Monstruos Profanos. "Prefiero ver el país cerrado que verlo abierto de piernas" en *El Idiota Ilustrado* N. 41 Lima, 16.11.89 p. 7.

cotidianas. En la vida diaria, algunos aspectos son más apropiados que otros para apreciar la influencia del universo paralelo. La relación entre las personas, marcada por desprecios o expectativas que no guardan relación con lo que podría llamarse una *despreocupada cotidianidad*. La "despreocupación" la asumimos en el sentido más literal, se trata de llegar al nivel más propio de lo cotidiano, donde nada es extraordinario porque *todo* es normal. Esa dimensión nos permanece vedada. Sea por discriminación o por reacción denunciatoria, la cotidianidad propiamente no es vivida como un terreno en el que puedan formularse multitud de proyectos, o bien ninguno. Se trata de una situación en la que el señor o el misti se convertirían en lo que el utilitarismo se complacía en denominar egoístas racionales y una ciudadanía que, con las características propias de cada clase y grupo social permitiría una confrontación entre políticos liberales o socialistas, y también ultraconservadores y ultrarradicales en un contexto en el que *muchas otras cosas* tendrían lugar en la vida social. La política dejaría de estar sujeta a esa normatividad del historicismo que hasta ahora se presenta como el principal obstáculo para proponer un modelo de sociedad justa que no se defina por el carácter de sus exclusiones. Superar los estilos del civilismo y del populismo.

La excepcional importancia social que posee en el Perú el discurso historiográfico en lo básico apunta a la sustitución del mundo de los contemporáneos por el universo cerrado, y bien cerrado, de los antecesores. El pasado, incluso el propio pasado biográfico no lo experimentamos y reconocemos como parte de una acción propia que en su momento se propuso realizar una tarea que, independientemente de sus resultados, es lo que constituye en nuestra capacidad incesante de proponernos diversos proyectos de una vida mejor.

Aceptar que ahora somos distintos y continuos con nuestro pasado. Esta es una de las ideas socialmente más difíciles de incorporar entre nosotros. Lo indicado es algo más que un genérico "modo de ser". Es también la manera culturalmente más efectiva para ignorar las enormes distancias entre la prescripción de lo que fue la fantasía colonial y el mundo histórico contra el cual fue erigida. *La invención de la historia* hizo que todos nos sintiéramos verdaderamente ajenos a nuestro presente y, en consecuencia, ajenos entre los contemporáneos mismos.

Aquí indicamos una diferenciación que no es la correspondiente a la generación de las clases sociales por un determinado modo de producción. Al menos si ese fuera únicamente el caso no habría dificultad en invocar otras formas de cohesión colectiva, por ejemplo en torno a sentimientos de pertenenecía a un mismo país. Se entiende mejor a lo que aludimos si tomamos en cuenta que la ideología del

universo paralelo fue una suerte de credo oficial para el ejercicio de la dominación desde el Estado y los poderes locales. Esa filosofía de la historia de una edad de oro de señores mestizos e indios, en militante oposición con las degradadas mezcolanzas que ofrecía el presente fue el recurso cultural más eficaz para mostrar la opresiva naturalidad de la discriminación como el elemento imaginario fundamental en las interacciones cotidianas. Eso generó una muy *real* disposición de sentimientos, aún actuales, repartidos entre el resentimiento y el desprecio como los recursos emotivos más al alcance de la mano para hacer las tipificaciones de los otros. Pero, a su vez, se trata de sentimientos enfrentados con el mundo real, de donde queda entonces una sobredeterminación afectiva que permite cerrar el círculo con el historicismo: la resignación. Esta morbosidad del ánimo es la más beligerantemente alimentada por los discursos públicos. Pero lo que es mostrado como inevitable resultado de una historia milenaria, resulta tener raíces bastante más cercanas y, por tanto, fácilmente desbaratables por nosotros si nos lo propusiéramos.

Esas raíces tienen que ver con el desencuentro señalado entre la fantasía colonial que termina, en un posterior grado de descomposición, en un auténtico universo paralelo, enfrentado a un mundo social cada vez más integrado por actividades comerciales, flujos migratorios y una gran diversidad de informalidad en la formación de parejas y familias. En pocas palabras, la resignación es producto del desencuentro, la tensión entre la imaginación del universo paralelo y nuestra prosaica reproducción en el universo real.

Probablemente, en pocos países como el Perú resulta tan difícil reconocer con naturalidad la presencia de la realidad social. Acaso por ese motivo, desde este lugar han surgido impactantes teorizaciones que han alcanzado un valor paradigmático a nivel continental: el marxismo de Mariátegui, el aprismo de Haya, la teología de la liberación de G. Gutiérrez, la más reciente consideración sobre la informalidad de Hernando de Soto. Lo común en estas perspectivas, sin obviar importantes diferencias de posición y temperamentos políticos, es la urgencia por tratar de dar una respuesta a lo que es la realidad social. Acaso si el reconocimiento del mundo social fuera un dato obvio, integrado a la región del sentido común, no se hubiera sentido la necesidad de hacer una teorización expresa.

La excepcional fecundidad para la elaboración de planteamientos reflexivos sobre el carácter de la realidad social, es el afortunado reverso y cuestionamiento a una existencia cotidiana que ni siquiera conoce el tedio moderno de la rutina sino esa especie de consenso en negativo que es la resignación. Para los que ejercen el poder político y económico es la resignación de no poder tener lo que soñaron poseer

y para quienes viven en los márgenes de la pobreza es la resignación de no poder encontrar una correspondencia entre la esperanza y unas condiciones de vida que revelan un ensañamiento contra la dignidad humana. El sinsentido erigido como ideología pública. Estamos tan involucrados en esta atmósfera que nos resulta difícil admitir que las clases podrían ser y de hecho están siendo de otra manera.

La mejor parte de la producción literaria de la últimas década ha dejado un fuerte testimonio de esta situación. El culto a la resignación, la autocomplacencia en la frustración humana como sinónimo de búsqueda de la justicia –recurso que en un sector de las actividades culturales– ha sido tomado como un argumento de radicalidad.

La invención de la historia, paradójicamente, ha generado otro tipo de consecuencias. La principal de ellas es la suerte de prohibición moral echada sobre las actividades que genéricamente llamamos "culturales". Es decir, aquellos espacios institucionalizados para explorar las diversas posibilidades de la expresión humana. Pocas, muy pocas novelas han sido placenteramente escritas en el Perú. ¿Por qué? Responder con lugares comunes del tipo: *en el Perú hay mucho sufrimiento,* pobreza, existencia frustrada, etc. es verdaderamente banal.

La lista de contra-ejemplos es abrumadora a nivel de la literatura en general: Dostoievski, que no se ocupó precisamente de los lados más felices del alma humana, fue un petersburgués irrenunciable. Kafka, que para el asunto de las frustraciones hizo de su apellido una institución, pudo escribir sus relatos en Praga. Pessoa escribió sus más desoladas prosas en la provincianísima Lisboa de los 20s y 30s. *Sobre héroes y tumbas* de Sábato fue escrita en las cercanías de Buenos Aires. Dos de las más importantes y amargas novelas de José Revueltas, *Los días terrenales* y *Los errores* fueron escritas en la Ciudad de México.

Ninguno de los autores citados llevó una relación que pueda calificarse de armoniosa con su país o ciudad. Y sin embargo, fueron capaces de escribir, de manejar el mundo de los signos, con una soltura notable. ¿Por qué no sucede esto en el Perú? Aparte de *No una sino muchas muertes* de Congrains -que poco después de esta prometedora publicación dejó el oficio literario y se marchó al extranjero- y sobre todo de *Los ríos profundos* de Arguedas, las otras obras han sido escritas fuera del país. Piense el lector en otras imprescindibles como *Conversación en la catedral, Un mundo para Julius* o *Todas las sangres*.

Si nos ocupamos de la novela es porque, junto con la historiografía, son los dos grandes recursos narrativos sobre el mundo social. Uno, la novela, tratando de reconstruir el mundo de los actores sociales, el otro, la historiografía, elaborando versiones a partir de la huellas materiales dejadas por los antecesores. Pero sobre todo porque la es-

critura de una novela no es tanto un desafío a la realidad social como al *deber ser* de esa realidad social. Una buena novela es la que nos permite reconocer con mayor agudeza el mundo en que vivimos; en cierto modo es un desafío a nuestras pautas de comportamiento que integran el sentido común. Pero, por sobre todo, la novela demanda una absoluta libertad de ánimo en quien se propone realizarla. Y lo que decimos de la novela tiene un valor paradigmático para la danza, el teatro, la música, la pintura, la escultura. Las actividades culturales podemos distinguirlas, para los efectos de esta exposición, en dos grandes campos: las que están dedicadas a mantener la memoria de lo que nuestro mundo ha sido y continúa siendo; es lo que de un modo genérico se conoce como arte folklórico. Por otro, están las que se dedican a cuestionar las verdades y gustos establecidos; es el movimiento desde lo que ahora es hacia la exhibición de lo que podría ser de otro modo.

La segunda vertiente del arte supone un grado de autonomización de esta esfera, y a esta autonomización es a lo que en el sentido común llamamos cultura. Esa fue una actividad compulsivamente "extranjerizada" en las últimas décadas. No podemos escapar a la tentación de esbozar una intepretación de ese proceso. Una de las consecuencias del predominio historiográfico fue la exclusión de toda manifestación artística que no fuera ligada de un modo u otro al mundo de los antecesores. Inventar la historia fue una manera de aborrecer el arte; la búsqueda de la belleza.

Obsérvese que no se trata de una diferencia entre escuelas artísticas. La distinción es mucho más rotunda y expresa, la prohibición de cualquier espacio propiamente lúdico de reconocimiento simbólico, tal es la importancia del arte y marca una diferencia con el significado del espectáculo deportivo. Si bien este posee un obvio aspecto lúdico, únicamente puede ser observado por el espectador. En el arte, la observación adecuada es la que lleva al espectador a una reelaboración. La obra de arte ilumina otros aspectos de su vida que los instantes propiamente dichos de la contemplación. En el deporte, nos fascina la destreza para el manejo de reglas que conocemos anticipadamente. En el arte, el encanto radica en la capacidad de formular *otras* reglas y poder reconocerlas.

El más radical y efectivo desmentido del universo paralelo podía venir justamente de las actividades artísticas, porque apelaba a sentimientos que eran los reprimidos por este dispositivo cultural. ¿Por qué los grandes textos narrativos del siglo XX escritos en el Perú fueron básicamente historiográficos y con una normatividad alternativa apenas perceptible cuando la hubo?

Esta consagración de mundo de los antecesores canceló en la práctica, y además en el sentido, cualquier perspectiva cultural pro-

piamente autónoma. A partir de entonces, quien escribiera un libro que contrastase los antecedentes históricos corría el grave riesgo de ser tratado como alguien superfluo. Lo que ha sido el reto por excelencia de la cultura moderna: la escisión y búsqueda de reconciliación de arte y vida quedó como una actividad relativamente marginal, insignificante. Es el bloqueo a la legitimidad social de la actividad artística.

En el contexto de la desgracia criolla, cualquier reivindicación del arte como búsqueda de sentido en el presente, así fuera con carácter denunciatorio, quedaba irremediablemente fuera de lugar. Las implicaciones o correlatos morales que esta actitud trajo consigo, ocasionaron un auténtico desastre cultural.

La preeminencia del enunciado (el universo paralelo) sobre el mundo de la experiencia, forma esa particular dificultad que encontramos para tomar el camino de la sinceridad en las acciones cotidianas. Las definiciones previas relevan del trabajo de reconocer la incertidumbre de la anonimidad. Con algunas diferencias, esta orientación también ha ocurrido en otras experiencias latinoamericanas. Es un dato sorprendente si consideramos que algunas de las ciudades más pobladas del mundo se encuentran en América Latina (Ciudad de México y Sao Paulo) y que en el Perú, como en la mayor parte del continente, el predomino de la población urbana sobre la rural es ya una estable referencia demográfica.

En la invención de la historia, un elemento crucial era la eliminación del carácter urbano de las identidades colectivas. Angel Rama, entre otros, ha destacado el carácter fundamental de sedes administrativas del ejercicio del poder que tuvieron las ciudades latinoamericanas[18]. Acaso en el Perú se subrayó con más fuerza que en otros lugares la negación de la perspectiva urbana. Se construyó una visión por completo alternativa.

Frente a la invención de la historia a la sistemática negación de la realidad, la respuesta surgió del lado menos esperado: el entretenimiento. El lugar donde mejor es posible apreciar el contraste absoluto entre la invención de la historia y la realidad social está dado por las preferencias de la cultura de masas. El pasado histórico suele ser mostrado como poblado por personajes de estatura mítica o por tradiciones que consistirían en un serie de hábitos inmodificables. La insistencia en los personajes míticos y en los hábitos diluyen la fuerza que un determinado sistema de creencias podía tener en la vida pública. Nuestros héroes no se ocuparon de sistemas de pensamiento ni en sentar unas pocas premisas éticas que dieran sustento para la resolución de conflictos en la vida pública. La única propuesta ética es la

18 *La ciudad letrada*. Ediciones del Norte, Hanover (EEUU), 1985;esp. pp.1-39.

repetición del pasado, imágenes congeladas. En este contexto, el papel cumplido por las telenovelas y, más recientemente, por noticieros de televisión, se convierte en toda una escuela para el reconocimiento y solución de conflictos en la vida pública. Es un terreno que si bien es apropiado para propuestas manipulatorias, indica que la autonomía de los espectadores es cada vez mayor. La principal particularidad de estos medios es la posibilidad que ofrecen de ser usados como un recetario para la solución de problemas. Ese es el gran atractivo que tienen muchos concursos de televisión o las páginas de crucigramas en los periódicos. En esas condiciones, solucionar un misterio es descubrir la regla, algo que puede producir tanto placer como entender un chiste[19]. Ese vínculo con el intérprete, para resolver problemas, se convierte en la principal regla pragmática, que excede en mucho las referencias o contenidos de esos programas, que normalmente proponen discursos de justificación. Ahí donde los emisores generalmente lo que buscan es la obediencia, los intérpretes recogen un conjunto de instrucciones para reconocer la realidad.

Generalmente, y esto es absolutamente aplicable al universo *paralelo,* la obediencia es reclamada como elemento central del significado cuando el mundo social no aparece como *referencia evidente para todos* en los discursos normativos. La obediencia se exige cuando el intérprete no reconoce de modo natural el sentido de una proposición o un curso de acción.

Por esta razón es que el *universo paralelo* se traicionaría a sí mismo si afirmara la existencia de tradiciones democráticas. Sería contradictorio reclamar una adherencia compulsiva a la tradición democrática. Lo fundamental era asegurar un sistema de representaciones colectivas que permitiera un sistemático desconocimiento de la realidad. Pero como ya hemos indicado, ese desconocimiento era mucho más que una simple distorsión. Esa negación total requería de un adecuado estado de ánimo. El humor de la resignación de país de las oportunidades perdidas, de lo que pudo ser y no fue, siempre subrayando las inconmesurables ventajas de un curso ideal frente a la devaluada faceta del presente. La tenacidad de esta imagen es un fortísimo lastre cultural para cualquier propuesta

---

19 WITTGENSTEIN, L. *Observaciones sobre los fundamentos de las matemáticas*. VI,15. "Alguien (A) predice a otro (B) el resultado. El otro sigue las reglas con impaciencia, curioso por así decirlo, de saber cómo lo conducirán y se alegra de que finalmente lo llevan al resultado previsto. Reacciona ante ello de modo semejante a como reacciona, por ejemplo, ante un chiste". Cf. también: "Y quien juega un juego por ejemplo, se atiene a sus reglas. Y resulta interesante el hecho de que los seres humanos establezcan reglas *por diversión* y se atengan luego a ellas". Id. VII,66 (subrayado nuestro).

de interpretación liberadora de la realidad social. Acaso el terreno donde este rechazo y resignación se expresa con mayor naturalidad es la calificación de las personas y de sus rostros en particular: la consideración irreductible de la fealdad humana. La belleza, como es harto conocido, es una de las pocas distinciones cualitativas que nos es permitido llevar a cabo sin violentar una normatividad moral pública. Pero una cosa es la belleza como parte de una atracción erótica y algo muy distinto emplearlo como dispositivo de clasificación social. Por lo demás, al igual que en el caso del cholo, no es la belleza lo que propiamente se toma en cuenta, son los criterios de fealdad como mapa del mundo social.

El aprendizaje de reglas de los medios de comunicación masivos, implica un primer intento por debilitar y difuminar esa línea demarcatoria establecida por el universo paralelo. Si esto es posible desde el ámbito de la cultura de masa, con mucha mayor razón cabe esperar transformaciones equivalentes en el terreno de la creación artística y conceptual. Liberarse del universo paralelo en este nivel significa el abandono de cualquier entidad metafísica, llamada "Perú", previa a toda experiencia. Antes que una representación colectiva, el término ha generado una suerte de obnubilación colectiva que ha servido para desconocer el terreno de las experiencias propiamente humanas. Lo que la cultura de masas en la actualidad presenta como búsqueda oportunista. El reencuentro y la recuperación de nuestra memoria.

El sentido común nos lleva a considerar la memoria como una ordenada narración de acontecimientos pretéritos. No estamos haciendo referencia a esa memoria. Esta palabra la entendemos como una afirmación de la identidad donde intervienen no sólo palabras, están los colores, olores, sabores, sonidos, el tacto que nos permite alcanzar el reconocimiento en tres niveles diferenciados: el mundo de nuestras tradiciones familiares, el de nuestros contemporáneos con quienes compartimos una determinada realidad social y el mundo de nuestros proyectos y expectativas de vida[20].

La memoria es lo que nos permite reconstruir y descubrir nuestra historicidad como hijos, como hermanos, como personas. Negar cualquiera de estos tres niveles equivale a disolver la realidad humana. El hilo conductor en la formación de esta memoria está, en los tiempos actuales, situado en el último nivel indicado. Si nos atrevemos a buscar y descubrir nuestra propia historicidad como personas, podremos

20 Esta distinción es mostrada con cierta claridad en la novela del escritor indio RUSHDIE, Salman *Hijos de la medianoche*. Trd. M. Sáenz, Madrid, Ed. Alfaguara 1984. En esa perspectiva he dedicado un ensayo a propósito de la novela: "Modernidad para indios". Próxima publicación.

reconocer las otras instancias como algo muy distinto a una condena o una desgracia ante la que sólo cabe la resignación.

La cultura ofical ha seguido, por así decir, un procedimiento deductivo para la catalogación e imposición de identidades. Todo era explicado desde el nivel de las tradiciones familiares, en este caso, la historia del país, luego se desprendía de ahí una determinada característica o sello de las interacciones de los contemporáneos y el último eslabón de la cadena estaba integrado por el mundo interior de las personas. El ritmo de elaboración de las representaciones estaba determinado desde el primer nivel de los antecedentes familiares. De ahí proviene nuestro natural impulso de recurrir a la historia para explicarnos cuanto sucede en nuestra vida social o existencia individual. Nos cuesta mucho trabajo reconocer que en vez de hábitos, lo que hay son reglas, y nos resistimos a admitir que puedan haber ideas que sean algo más que repeticiones míticas. Cualquier referencia a un estado de ánimo individual puede aparecer como una insuficiencia de peruanidad.

Memoria no es el relato de la historiografía. Memoria es reconocer los sentimientos encontrados y lo que siempre nos queda por hacer; que en la vida, antes que la costumbre, existen los aciertos y los errores, que ambos son inevitables porque uno es el que posibilita al otro. Quien es capaz de descubrir o reconocer un error es porque tiene una clara idea de lo que es un acierto. Llama la atención la perseverancia de los discursos públicos para negar esta realidad humana absolutamente tangible en la vida cotidiana. La complacencia en los sentimientos de frustración, de caos, implican la falacia de un mundo social donde las cosas ocurren y se mueven en una sola dirección. La abolición de la creatividad. Todo se transforma en un conjunto de "tradiciones" o de variables que hacen completamente previsible los cambios sociales, considerándolos como meras reacciones[21].

La invención de la historia no se empleó para hacernos más conscientes de nuestras propias libertades y de una propuesta de justicia. Por el contrario. Lo que ocurrió fue que ese dispositivo nos alejó más que nunca de nosotros mismos. Se supone que cada uno tenía que voltear hacia atrás y quedarse petrificado ante el recuerdo de las desgracias o la destrucción de los ensueños. La forma de conocimiento producida sirvió para acumular una cultura conservadora que hacía posible entender el presente peruano como una suerte de calamidad estructural de la que nada bueno cabía esperar. Pero esa "realidad" aludida estaba compuesta por personas específicas que tenían el in-

21 Cf. WINCH, Peter. *Ciencia social y filosofía*. Buenos Aires. Ed. Amorrortu, 1973 cap. 3.

conveniente de no encajar en la clasificación de la fantasía colonial.

El esplendor de la historiografía, en el sentido que hemos apuntado, tuvo su momento de apogeo entre 1930 y fines de la década del '60. Estas dos referencias temporales tienen que ver con procesos políticos: la caída de la dictadura leguiísta y el gobierno militar de 1968. Aproximadamente, la invención de la historia tuvo una existencia paralela a la Constitución de 1933. En ambos casos, la historiografía y la Constitución, se trataban de discursos que tenían por objeto el Estado.

De hecho, es algo distintivo que la Constitución del 33 fuera básicamente invocada por sectores conservadores. Lo cual llama la atención porque la letra como tal de esa Constitución no contenía elementos autoritarios o tradicionalistas especialmente llamativos. Nuestra suposición, de acuerdo a la argumentación que presentamos en ese trabajo, es que ambos compartían similares criterios de validez social y que estos eran los que podían denominarse de la desgracia criolla. Una explicación de la realidad social, en el nivel de las tradiciones como en el nivel de las normas explícitas que integraron un modo "paralelo" de representación de la vida pública.

Es casi una segunda naturaleza la que llevamos y que usamos para distinguir al peruano +1 y al peruano -1. Esa peculiar manera de jerarquizar que empleamos en nuestra vida social para alcanzar una presentación coherente del mundo. En este capítulo hemos intentado mostrar los límites de esa clasificación. Queremos ahora señalar que la alternativa pasa por un peculiar movimiento que llamamos *el descentramiento*.

D) EL DESCENTRAMIENTO

Se trata de establecer una identidad que no me considere como el único criterio de evaluación de los demás. Cuando empleo la fórmula "+1, -1" lo que estoy haciendo es distinguir a las personas a partir de la relación que tienen conmigo. En esta perspectiva, la obediencia y el mandato se convierten en las normas básicas de relación con los demás y del reconocimiento de las reglas sociales. Existen a quienes puedo dar órdenes y a quienes tengo que obedecer. En el primer caso *yo choleo*, en el segundo, *soy choleado*. La cantidad de libros, incluso en varios tomos, que se han escrito para tratar de adornar esta verdad simple, evidente y al alcance del entendimiento de cualquier peruano de nuestra época, es verdaderamente sorprendente. Tanto en la derecha como en la izquierda se han construido auténticas filosofías de la historia, desde el mestizaje de Riva-Agüero, a la utopía andina de años recientes, que han estado puestas al servicio de mostrar como la manera en que las cosas se presentan en la actualidad es la más apropiada -en el caso del mestizaje- o la única posible, en el caso de la uto-

pía andina. Lo común en ambos planteamientos es que consideran las reglas sociales como una serie de hábitos rígidos y que sólo podrían actuar, o mejor dicho, reaccionar de una previsible manera.

La perspectiva de descentramiento[22] supone la perspectiva de una evolución moral, de la cual la obediencia y el mandato serían los estadios más primarios. Generalmente no advertimos esto, e incluso lo consideramos como algo *natural,* que únicamente así pueden ser las cosas. Cualquiera que sostenga otra posibilidad inmediatamente es tratado de iluso o de poco realista.

Aquí nos interesa hacer dos afirmaciones de niveles distintos. La primera, propiamente teórica, supone que existe una evolución moral. Es decir que, entre hacer algo por la mera obediencia y hacer algo porque tengo que respetar alguna norma igual que todos o incluso hacer algo porque me pongo de acuerdo con alguien para cambiar los modos de proceder, no son simplemente distintas opciones, cualitativamente similares. *Son grados distintos de conocer* la realidad social.

En la obediencia tiene un peso determinante la costumbre; en el respeto a la norma hay una conciencia de igualdad con los demás que participan de la norma. La última fase implica que seguir una norma supone una capacidad de argumentación que configura lo que generalmente llamamos sentido de la equidad. Esta capacidad de argumentación es prescindible en el primer estadio. De estos aspectos nos ocuparemos nuevamente y en forma algo más extensa en la última parte de este ensayo.

La segunda afirmación es que hay ciertos procedimientos para desenvolvernos en la vida social que sí requieren admitir la existencia de otras personas con *derechos similares* a los míos. Aunque suene curioso en un primer momento, reivindicar el *Uno* es la condición básica para salir del enclaustramiento de la sumisión y poder reconocer y vincularse libremente con los demás. El *Uno* ya no es más dependiente de la existencia de una filosofía de la historia para entender el comportamiento y a la actitud de su vecino. Reconocer la individualidad como garantía de una relación respetuosa y de trato igual con los demás. En cierto modo, todos somos los agentes de la vigencia de una tradición y ciertamente nuestra interacción enriquece determinadas tradiciones así como hace que otras pierdan sentido. En la perspectiva del *Uno* la memoria deja de ser una prisión de recuerdos estáticos. La memoria es lo que nos descubre en nuestra inagotables diversidades; algo que la experiencia cotidiana en un lugar como Lima ciertamente

---

22 Cf. PIAGEL, Jean. *Ob. cit*.; HABERMAS, J. "Moral Development and Ego Identity". En: *Communication and the Evolution of Society* trd. Thomas McCarthy Boston, Beacon Press 1979 esp. pp. 86-94.

alienta. Historicismo y jerarquización fueron de la mano durante un significativo trecho de este siglo. Reconocer a *Uno* no significa negar la historia, la historicidad de nuestros acontecimientos. Por el contrario, es lo que nos permite reconocer a los demás y reclama a su vez para nosotros un trato basado en la diversidad. Esta diversidad a la que aludo es sustancialmente distinta de la étnica regional, o de cualquier otro grupo o colectividad. La diversidad consiste en reconocer que la conformación de nuestra persona social es básicamente algo complejo, con frecuencia ambiguo, y con una base francamente contradictoria. Prácticamente todas las culturas reservan un espacio ritual para la confrontación porque saben que la agresividad forma parte de su vida colectiva y que es necesaria reconocerla bajo determinadas circunstancias para que no alcance efectos devastadores en la propia comunidad. En las ciudades modernas esa experiencia contradictoria se da en la introspección de los sentimientos individuales. Dostoievski fue insuperable en el arte de mostrar ese universo psicológico y moral tan encontrado del habitante de esos escenarios.

Por paradójico que pueda sonar, la historicidad de nuestra identidad empieza cuando desplazamos la tradición como espacio canónico del inicio de nuestras experiencias. La historicidad la identificamos como la actividad reflexiva o artística que busca *en primer lugar* una interpelación del interlocutor contemporáneo. A partir del mundo contemporáneo que compartimos. Allí no hay emociones ni acciones "históricas"; todo sucede en la continuidad que le proporcionan las existencias, sin el temor de si coinciden o no con las prescripciones del pasado.

El problema crucial no radica en la existencia de las tradiciones *per se*; incluso es más exacto decir que hay un proceso de perversión de las tradiciones que nos hace ver la realidad presente como disminuida. El pasado se convierte en una prescripción moral para el presente, como efectivamente ocurrió en la propuesta de la fantasía colonial.

Hemos llegado a una situación en la que atenuar el carácter desintegrador del presente se confunde con la negación de la realidad. Importa señalar, sin embargo, los límites de ese lenguaje; aprender a desconfiar de ciertas palabras porque en los tiempos actuales, sintomáticamente, el pesimismo y la discriminación van de la mano. Pareciera como si una apreciable parte de este pesimismo tuviera que ver con las crecientes limitaciones para imponer los criterios discriminatorios.

El Perú de fines del siglo XX es un país que, en muchos sentidos, despierta de un sopor historicista que durante décadas impulsó una cultura cuya validez consistía en su capacidad de invertir el mundo social. Ese despertar es algo muy accidentado y con dolores más fuer-

tes en el mundo que los del recuerdo de la tradición. La fuerza de esa tendencia puede llegar a ser ensordecedora. Acaso ahora existe una más aguda conciencia del fracaso pero también formas mucho más desinhibidas e innovadoras de la celebración, del modo de festejar. Con frecuencia olvidamos que el fracaso y la celebración por lo general son reconocidos simultáneamente y que se institucionalizan en la tragedia y en la comedia.

Lo que distingue al fracaso de la tragedia del mero derrotismo, sin embargo, es algo crucial. En la tragedia, la derrota, el fracaso, es un producto de una voluntad absolutamente humana, es la opción ante una alternativa. Las tragedias muestran justamente eso, que es posible hacer las cosas de otro modo, pero en cualquier caso, se trata de lo más propiamente humano. El héroe trágico es quien vive y reconoce la estrecha cercanía de la victoria y la derrota y *que el mejor material de reflexión son las acciones de uno mismo.* Este es el elemento medular de la tragedia. El sentido de las acciones remite directamente al personaje, incluso en piezas como *Edipo Rey,* el personaje es más fuerte aún que la tradición, presentada en la pieza como designio. En la tragedia, la victoria nunca es absoluta. La comedia, a su vez, muestra que la derrota y la sumisión no llegan a ser totales. Ambas formas, la tragedia y la comedia, coinciden en que la acción humana es el único sentido real de nuestro mundo social.

Por último, el descentramiento quiere decir, establecer un nuevo sentido de la justicia. No se trata de alguna nueva doctrina o algo así. El cambio, drástico, en el sentido de la justicia ocurre cuando es puesto en cuestión el esquema "+1, -1". Cuando ahora oímos decir y leemos en diversos textos, que vivimos en un tiempo de crisis porque las certidumbres nos han abandonado y asuntos por el estilo, la conclusión del anterior dogmatismo es el lento y sulfuroso proceso de disolución en el excepticismo. Pero también es cierto que se trata de momentos en que podemos reconocernos como los autores y responsables de nuestras acciones; como esto es fundamentalmente una experiencia colectiva, admitir esa responsabilidad implica un reconocimiento y el aprendizaje del respeto mutuo. Esa consideración entre las personas no significa necesariamente una cordialidad anímica -que suele ser más bien la fuente de las más abominables hipocresías- pero sí que los términos de entender las normas de la vida social no son algo inmutable y pueden ser cambiadas por mutuo acuerdo.

Los dogmáticos suelen identificar esta situación con el desamparo existencial absoluto; justamente porque las tradiciones deberían hacerse cargo de todo. Es verdad que en el descentramiento, la justicia ya no aparece como un sistema de costumbres definidas de una vez y para siempre. Por el contrario, la capacidad de las personas de poder

llegar a acuerdos sobre situaciones que no estaban previamente contempladas aparece como algo muy valorable.

La política es un tipo de acción que muestra esta exigencia del modo más nítido. La vida cotidiana, entonces, deja de ser ese espacio que cumple una mera función de intermedio entre un momento importante y otro. La vida cotidiana aparece también como un terreno en el que tenemos que afrontar permanentemente dilemas. Como el propio término indica, lo propio de esta situación es que muchos caminos son posibles, que nada está determinado de antemano y que la opción más aceptada dependerá no tanto de la fuerza o capacidad de someter a los demás, aunque ello será una posibilidad material, como la exigencia de reconocer el derecho de la gente a realizar sus mejores propósitos.

Si en nuestra época han abundado tantos debates sobre el significado y conveniencia de la violencia en la vida social, en buena parte se debe a que el uso de la fuerza ha hecho irrelevante cualquier discusión sobre el sentido de la justicia. El mundo moderno ha hecho de la omnipotencia de la fuerza casi una necesidad cotidiana; una consecuencia visible de la aplicación de la acción puramente instrumental al ámbito normativo de la vida social y ha desconocido la singularidad de la persona.

Un rasgo muy destacado en las tragedias consiste en la indagación del mundo interno de los héroes; sus dudas, vacilaciones, ambiciones, donde lo puesto en cuestión es el valor normativo de las tradiciones. Si colocamos como un rasgo capital del descentramiento la discusión entre los contemporáneos, legitimar una propuesta exige que los participantes en los debates sean capaces de discenir entre diversas opciones. El sentido cultural de las tragedias ha sido siempre esa provocación del discernimiento.

No sorprende mucho, entonces, que las tragedias clásicas, las griegas y las de Shakespeare, hayan surgido en contextos donde hubo o siguió un periodo de democracia o tolerancia política. Las atrocidades de las tragedias ponen a prueba, y dan por sentado la capacidad de razonamiento y de opción de los espectadores.

A diferencia de las actuales técnicas de persuasión, donde el convencimiento se logra acudiendo a la saturación y se presupone un comportamiento básicamente imitativo; la tragedia y la comedia reclaman otro tipo de público; aquel que puede ir bastante lejos de la imitación o de la obediencia ciega y tienen que elegir o resolver dilemas. Las tragedias, por lo general, escenifican el desarrollo de las alternativas injustas de los dilemas. Pero ciertamente suponen la *capacidad* del público para realizar estas acciones injustas. Obsérvese que en este contexto, lo injusto, no con mucho, se reduce a lo prohibido.

Incluso se reconoce que lo injusto puede resultar apetecible. Esto es esencial en el planteamiento trágico y en la propuesta cultural del descentramiento. Lo injusto no es sólo materialmente posible, al alcance de nuestra mano; además no es algo tan desagradable. Desde *cierto punto de vista,* que todos poseemos, incluso la acción injusta puede ser algo deseable. Ese punto de vista es la capacidad que poseemos de representarnos al mundo con exclusión de los demás y que tiene por paradójico complemento el representarnos a nuestra individualidad como si estuviera totalmente cargada del mundo externo. En ambos casos, el resultado es una especie de egoísmo culposo. Mediante este recurso, en el mundo social sólo existo yo y en mi mundo interno hay una serie de identidades que me dispensan de cualquier necesidad de algún conocimiento adicional.

La tragedia y la comedia llevan a cabo el trabajo de mostrar que esta disposición espiritual es básicamente fantasiosa y que no es la única manera de proceder. Por el contrario, es una opción junto a las otras. La tragedia, el dilema trágico, por lo general es el que se da entre la realidad (social) y la fantasía. Si bien se trata de un dilema, las opciones nunca están en un mismo nivel; si ese fuera el caso, sería suficiente con el azar. El dilema requiere una deliberada intervención humana que en muchos casos obliga a enfrentarse con determinadas normas y a generar una normatividad alternativa, cuya superioridad consiste en admitir la más amplia participación de la gente.

En el momento actual del Perú, esta perspectiva es la que vemos difundida por el teatro en un nivel popular masivo; queremos decir que ciertas formas de representación cultural suponen distintos grados de razonamiento moral. La perspectiva del descentramiento es la que nos permite tipificar como *fantasía colonial* el conjunto de propuestas y hábitos que han enmarcado la vida pública en nuestro país durante la mayor parte de este siglo. Seguir ese conjunto de normas lleva a la imposibilidad de reconocer a los demás como semejantes, en el nivel de la comunidad nacional, por ejemplo.

Los dilemas están planteados en términos de "+1, -1" por un lado. La posibilidad de recurrir a una serie de acciones con el apoyo de la costumbre, y en el Perú ese mundo de las costumbres está explícitamente articulado en torno a la jerarquización. Para obtener la obediencia de alguien no interesa no es necesario, esforzarse en comprender a ese alguien. El culto al pasado y a las "tradiciones" precisamente nos eximen de la necesidad de comprender a los demás.

La segunda alternativa es el *Uno* de la persona; considerar que un mundo social más amplio e instituciones más estables pueden surgir si empezamos a reconocernos para llevar a cabo ciertas acciones colectivas, e incluso entrever la posibilidad de hacer que tales accio-

nes colectivas satisfagan mejor nuestras necesidades en la medida que podamos cambiar las reglas por un mutuo acuerdo. Es por la necesidad de comprender a los demás que la preocupación por "la subjetividad" empieza a difundirse en algunos estudios sociales. Esta preocupación supone dejar a un lado la obediencia como el único elemento regulador de la acciones sociales. Se ve con claridad que una forma alternativa de organización de la sociedad requiere de formas distintas de reconocimientos.

La simple enumeración de "las costumbres" ya no es suficiente para conocer el mundo social en que vivimos y tampoco basta para definir una específica identidad nacional. Es comprensible que estos cambios, desde el punto de vista de la *fantasía colonial,* pueda considerarse como una crisis, una anomalía, una auténtica desgracia criolla en fin. Se trata de un pesimismo bien fundado porque la perspectiva de la la fantasía colonial está en un período de visible *languidecimiento*. El mundo de la vida cotidana y los eventos políticos muestra que esa manera de regular las relaciones entre las personas va llegando a su término. Ahora se trata de encarar un problema distinto: cómo reconocer la enorme diversidad de alternativas que nos ofrece la vida social. Ninguna respuesta puede ser garantizada por adelantado.

Pero un nuevo criterio de justicia exige ya no la adecuación a la costumbre como el saber reconocer la diferencia entre la opción de la fantasía y la opción de la realidad. En el camino, varias normas, las basadas en la obediencia y en la imposición serían dejadas de lado, y por otra parte, sería necesario la formación de nuevas normas, que permitan reconocer los diálogos del presente. Se trata del camino de los mitos antiguos, leyendas en argumentos de tragedias y comedias donde cada quien pueda reconocer en comunidad su irreductible singularidad y responsabilidad, de sus acciones y de su historia.

Cecilia Méndez G.

DE INDIO A SERRANO

NOCIONES DE RAZA Y GEOGRAFÍA EN EL PERÚ (SIGLOS XVIII-XXI)[1]

Lima fue el centro de irradiación de la ideología racista.
Alberto Flores Galindo, *República sin ciudadanos* (1988)[2]

Si el gran obstáculo en el centro de la imagen eran las montañas, el gran obstáculo en el centro de la narrativa del progreso eran los indios.
Benjamín Orlove, *Putting Race in its Place* (1993)[3]

* Méndez, Cecilia 2011 "De indio a serrano: nociones de raza y geografía en el Perú (siglos XVIII-XXI)" en Histórica, XXXV, 1.

---

1 Los orígenes de este texto se remontan a una charla dada en la Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP), en Lima, en noviembre de 2006, en la que participé por gentil invitación de Wilfredo Ardito, como parte de las "jornadas antirracistas" que se empezaron a celebrar con motivo de la publicación del Informe de la Comisión de la Verdad y Reconciliación. Este texto tiene una deuda intelectual con el artículo pionero del antropólogo Benjamín Orlove, "Putting Race in its Place: Order in Colonial and Post-Colonial Peruvian Geography", en *Social Research*, 60/2 (Summer 1993), pp. 301-336; el que descubrí leyendo la importante tesis doctoral de Natalia Majluf "The Creation of the Image of the Indian in 19th Century Peru: The Paintings of Francisco Laso (1823-1869)", tesis de doctorado en Historia del Arte, Austin, The University of Texas, 1995; cuya influencia también es visible en este trabajo. He expuesto algunas de las ideas de este ensayo en varios foros, entre ellos el Instituto de Estudios Peruanos en Lima, la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, la Universidad de California en San Diego, la Universidad de San Cristóbal de Huamanga en Ayacucho, el Instituto de Estudios Latinoamericanos de la Universidad de Columbia en Nueva York y en la Maestría de Estudios Andinos de la PUCP. Agradezco a Wilfredo Ardito, Roberto Ayala, Marco Curátola, Christine Hünefeldt, Iván Millones, Pablo Picatto, Hilda Sábato y Pablo Sandoval por ser mis anfitriones en las diversas oportunidades que presenté versiones anteriores del texto. Mi gratitud también para Juan Carlos Estenssoro, Raúl Hernández Asensio, Natalia Majluf, David Quichua y Gabriela Ramos, que se tomaron el trabajo de leer (o escuchar) el ensayo y alcanzarme sus comentarios críticos, que, temo defraudarlos, no siempre he podido incorporar. Conversaciones más antiguas con Susana Aldana nutrieron partes importantes de las ideas aquí vertidas. A todos mi reconocimiento.

2 Flores Galindo, Alberto. *Buscando un inca: Identidad y utopía en los Andes*, en Flores Galindo, Alberto. *Obras completas*, Lima, SUR, Casa de Estudios del Socialismo, 2005, p. 257.

3 Orlove, "Putting Race in its Place", p. 328.

El *Informe de la Comisión de la Verdad y Reconciliación del Perú* (CVR), publicado en 2003, representa un giro interpretativo drástico frente a la literatura de las ciencias sociales que dominó el Perú en la década de 1980.[4] Dicha literatura asumió que el proceso de migraciones del campo a la ciudad que venía dándose en el Perú desde hacía unas décadas estaba integrando al país y construyendo "nuevos ciudadanos". *De invasores a ciudadanos* reza el título de un libro que simboliza bien el espíritu de esta corriente.[5] Veinte años después, el *Informe* de la CVR cuestiona tácitamente estos diagnósticos optimistas.

En efecto, uno de los puntos neurálgicos —y más polémicos— del *Informe* fue el sindicar al racismo como un factor determinante en la violencia política que remeció el Perú en las décadas de 1980 y 1990; más específicamente, el racismo contra los campesinos andinos y poblaciones indígenas en general. Lo revela el hecho de que el 75% de un aproximado de 69.260 víctimas estuvo conformado, de acuerdo con la CVR, por campesinos y campesinas hablantes de una lengua nativa e iletrados; pero también la indiferencia con que sus muertes fueron recibidas por la comunidad nacional —especialmente por los sectores medios urbanos de Lima.[6] En otras palabras, las poblaciones que se suponía debían estar exitosamente integradas a la comunidad nacional fueron las principales víctimas del conflicto. El problema se agrava cuando, como refiere el *Informe*, nada nos impedía saber lo que ocurría. A diferencia del contexto político de la década de 1980 en Chile, Argentina y Brasil, países que registraron muertes y desapariciones políticas, el Perú no vivía en dictadura, sino en democracia y con plena libertad de prensa. Muchas de las desapariciones y crímenes constatados por la CVR fueron denunciados por los familiares de las víctimas en diversos juzgados y establecimientos policiales a poco de haber ocurrido. Sin embargo, llegaron a oídos sordos y a una prensa

---

4 *Informe Final*. Lima, Comisión de la Verdad y Reconciliación, 2003, 9 tomos. El informe completo se encuentra también en Internet: <http://www.cverdad.org.pe/ifinal/index.php>. Existe una versión abreviada del documento: *Hatun Willakuy. Versión abreviada del Informe Final de la Comisión de la Verdad y Reconciliación, Perú*, Lima, Comisión de la Verdad y Reconciliación, 2004.

5 Degregori, Carlos Iván, Cecilia Blondet y Nicolás Lynch. *Conquistadores de un nuevo mundo. De invasores a ciudadanos en San Martín de Porres*. Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 1986.

6 Como dijo Salomón Lerner Febres, presidente de la CVR, en su discurso de presentación del informe al presidente de la república, Alejandro Toledo, el 28 de agosto de 2003: "Tampoco ha existido, siquiera, la memoria de lo ocurrido, lo que nos conduce a creer que vivimos, todavía, en un país en el que la exclusión es tan absoluta que resulta posible que desaparezcan decenas de miles de ciudadanos sin que nadie en la sociedad integrada, en la sociedad de los no excluidos, tome nota de ello", en <http://www. cverdad.org.pe/final/discurso01.php>.

que reaccionó a veces demasiado tarde, solo cuando la violencia tocó los barrios de clase media de Lima. El problema, en otras palabras, no fue represión, sino indiferencia.[7]

Las ciencias sociales de los ochenta no estaban totalmente equivocadas al hablar de integración y ciudadanía, 1980 fue el año del retorno a la democracia tras un periodo de gobierno militar, y en el que, por primera vez en el siglo XX, los analfabetos accedían al voto. Había, pues, razones para ser optimistas. Pero fue también el año en que Sendero Luminoso lanzó su "guerra popular" contra esa democracia, y lo hizo con un atentado contra su mecanismo más simbólico: las elecciones, al dinamitar las ánforas para los comicios presidenciales en Chuschi, un pueblo de la sierra de Ayacucho. Este hecho, y la guerra que le siguió, dejaron al descubierto el carácter contradictorio, volátil y parcial de este proceso de "integración" y "modernización": una "modernización trunca", como la denominó el *Informe*. ¿Qué hizo mal la democracia para ser tan odiada? Casi nadie quiso, o pudo, formular entonces la pregunta. Era más fácil culpar a agentes externos, o individuos desquiciados, que iniciar una mirada introspectiva. Uno de los pocos que lo hizo fue Alberto Flores Galindo.[8]

Tito —como lo llamábamos los alumnos, alumnas, amigos y amigas— no se identificaba con la corriente optimista que dominó las ciencias sociales en los ochenta. Su visión del presente era algo más pesimista. En esa década, la izquierda en la que él militó se hizo trizas y luego vino la insurgencia terrorista de Sendero Luminoso con su ola devastadora de violencia y represión. En este contexto, formuló una interpretación de la historia que seguía los derroteros de quienes soñaron con —o lucharon por— crear mundos diferentes, inspirándose en el pasado inca; a dicha interpretación la llamó la "utopía andina". Muchos criticamos esa lectura de la historia, que fue formulada en las varias ediciones de su libro *Buscando un inca*,[9] aunque él ya no vivió para escuchar ni responder a muchas de las críticas. Pero el valor propositivo y polémico del texto es innegable. Nada alternativo como

---

7 Estas reflexiones le deben mucho a conversaciones con Ponciano del Pino y Carlos Iván Degregori.

8 Ver, por ejemplo, el siguiente ensayo póstumo: Flores Galindo, Alberto. *La tradición autoritaria, violencia y democracia en el Perú*. Lima, Asociación Pro Derechos Humanos, SUR, Casa de Estudios del Socialismo, 1999.

9 Flores Galindo, Alberto. *Buscando un inca: identidad y utopía en los Andes*. Lima, Instituto de Apoyo Agrario, 1987, fue la primera edición peruana, pero una edición anterior había sido publicada en Cuba: Flores Galindo, Alberto. *Buscando un inca: identidad y utopía en los Andes*. La Habana, Casa de las Américas, 1986. Hubo luego una tercera edición, bajo el mismo título, publicada en 1988, la cual fue reproducida en 2005 como parte de sus *Obras completas*.

visión histórica de conjunto para el Perú se ha producido desde entonces. En la tercera edición, publicada en Lima en 1988 por la Editorial Horizonte, se agregaron tres ensayos. Uno de ellos fue un texto sobre el racismo —al que él llamó la "antiutopía"—, titulado "República sin ciudadanos". Se trata de un artículo pionero, cuyas premisas, creemos, no solo siguen vigentes, sino que cobran inusitada actualidad a partir del *Informe* de la CVR.

A diferencia de quienes reducían las explicaciones del racismo a la conquista española, y distanciándose, asimismo, de los lugares comunes que ubicaban la "modernidad" en la capital y la costa, y el "atraso" en la sierra, Flores Galindo argüía que el racismo, si bien tenía una matriz colonial, cristalizó en la república, como parte del proceso de modernización del Estado propiciado por las exportaciones de guano durante el siglo XIX (1840-1879). La clave del racismo se encontraba, para él, en la servidumbre doméstica, la misma que constituía una "prolongación del pongaje" o el servicio personal que los campesinos realizaban en la casa-hacienda.[10] Sin embargo, sostenía Flores Galindo, el racismo, como práctica e ideología, se irradiaba desde Lima. Fue en esta ciudad que se institucionalizó la costumbre, entre las familias pudientes, de "encargar cholitos" para el servicio doméstico a los familiares o amigos que viajaban a la sierra. Los "cholitos" y "cholitas" eran jóvenes quechuahablantes de las zonas andinas y de origen campesino, que eran arrancados de sus pueblos —a veces a edades tan tempranas como 4, 7 o 10 años—, a menudo con la complicidad de prefectos o autoridades locales.[11] Si bien la servidumbre doméstica urbana no era ajena a la Lima colonial, se expandió a partir de 1854, sugiere Flores Galindo, como consecuencia de la abolición de la esclavitud (posibilitada, a su vez, por los ingresos del guano), que

---

10 Flores Galindo, Alberto. "República sin ciudadanos", en Flores Galindo, *Buscando un inca*, p. 247. Tito conocía el concepto de "modernización tradicionalista", propuesto por Fernando de Trazegnies. Pero el de "modernidad-colonialidad" —que sugiere que modernización y colonialismo (en este caso, interno) no constituyen fenómenos contrapuestos, sino que son parte de un mismo proceso— no se había inventado aún, lo que confirma el carácter pionero del ensayo. Para el concepto de "modernización tradicionalista", véase De Trazenies, Fernando. *La idea de derecho en el Perú republicano del siglo XIX*, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, 1980. Sobre "modernidad-colonialidad", véanse Mignolo, Walter. *Local History/Global Designs*, Princeton University Press, 2000 (hay una versión en castellano: *Historias locales/diseños globales*. Madrid, Akal, 2003; y Quijano, Aníbal. "Colonialidad y modernidad-racionalidad", en Bonilla, Heraclio (comp.). *Los conquistados: 1492 y la población indígena en las Américas*. Bogotá, Tercer Mundo Editores, Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, Librimundi, 1992, pp. 437-447.

11 Impactantes testimonios sobre la "fuga de cholitos", en Flores Galindo, "República sin ciudadanos", pp. 254-255.

generó un incremento de la demanda de trabajadores domésticos en la capital del país. Surgió, en sus palabras, "una especie de mercado de cholitos".[12] De esta manera, la servidumbre doméstica, expandida ya a todo el cuerpo social, se constituyó en una suerte de síntesis perversa de formas de explotación laboral y personal propias de la esclavitud urbana, por un lado, y de la hacienda y el gamonalismo, en el ámbito rural, por otro; todo ello en pleno proceso de modernización de la infraestructura del Estado al amparo del *boom* de las exportaciones de guano.

La hipótesis era original en su momento, y lo sigue siendo. Pero el aspecto más innovador de "República sin ciudadanos" fue su metodología: partir del ámbito doméstico, de la socialización en el hogar, para interpretar la sociedad y la política, en un recorrido que transitaba de la colonia a la república, del campo a la ciudad, de la ciudad al campo y del hogar al Estado. Es decir, la servidumbre como espejo y metáfora de la estructura social y política del país. Era una propuesta osada intelectualmente. Pero ¿le faltaba razón? Tito era un historiador más intuitivo que positivista. Por ello, escogió el ensayo como forma para comunicar sus ideas. Le importaba decir las cosas que tenía que decir, antes que probar una verdad irrefutable, porque lo que le interesaba era fomentar el debate, provocar una conversación. Si hubiera buscado probar cada aserción con un documento, quizás nos habría dejado poco que decir y no estaríamos hablando de él en estos momentos. Pero su conversación no era solo con historiadoras e historiadores. Muchas respuestas a las preguntas que planteaba tenían que rastrearse por medio del arte, del psicoanálisis, en el ámbito expresivo de lo irracional; tanto más al hablar de un fenómeno como el racismo.

Las páginas que siguen pueden leerse como una conversación con Tito, y más concretamente con su ensayo "República sin ciudadanos". La ironía es que, pese a mi proximidad con Tito como mentor y amigo, nunca leí dicho ensayo, sino después de concluir los últimos borradores del artículo que ahora presento. Ello no es poco irónico, pues —como se verá— existen algunas convergencias en las propuestas: específicamente, apuntar al siglo XIX como la centuria clave en la cristalización del racismo, y en segundo lugar, subrayar el papel de Lima como "centro de irradiación" de la "ideología racista". Pero la explicación de que no leyera dicho texto es simple. Si bien había leído ávidamente *Buscando un inca* tan pronto como se publicó en el Perú, en 1987 (como hacía con todo lo que publicaba Tito), dicha edición no incluía el ensayo "República sin ciudadanos", que se agregó solo en la edición del año siguiente, cuando yo había parti-

12 *Ibíd.*, p. 258.

do del país para realizar mis estudios de doctorado. Y así, el tiempo fue transcurriendo sin que actualizara mi lectura de *Buscando un inca*, hasta muy recientemente.

Pero lo que sí recuerdo vívidamente fue una conversación que sostuve con Tito antes de mi salida del país, probablemente a mediados de los ochenta, es decir, antes de la publicación de *Buscando un inca*. Entonces, él mencionó que estaba intentando probar la conexión entre las relaciones serviles en las haciendas y el racismo, y me preguntó si había encontrado alguna evidencia de ello en mis investigaciones. Yo andaba investigando otros temas para mi tesis de bachillerato y no recuerdo qué le dije, pero no creo que le ayudara mucho. Sin embargo, la pregunta fue lo suficientemente singular como para desconcertarme. Quizás no estaba preparada para procesarla, y acaso la almacené en algún lugar del inconsciente que —sospecho— no es ajeno a las páginas que se leerán a continuación.

LA VIOLENCIA INVISIBLE

El *Informe* de la CVR fue inicialmente rechazado y criticado acremente por virtualmente todas las tiendas políticas en el Perú, y recibido con indiferencia por el propio gobierno de Alejandro Toledo. No obstante, su publicación generó un debate sobre el racismo sin precedentes en el país, que tuvo lugar en universidades, marchas callejeras, ONG y el Congreso. Es en este contexto que nace el presente ensayo. Sus orígenes se remontan a una charla dada en la Pontificia Universidad Católica del Perú en noviembre de 2006, como parte de un panel interdisciplinario convocado por estudiantes y activistas de derechos humanos, donde tuve que responder a la siguiente pregunta: "¿Cómo se puede combatir el racismo desde su disciplina?". Mi punto de partida —bastante obvio, por cierto— fue que para luchar contra algo, el primer paso es reconocer que existe. Y siendo el racismo un elemento tan fuertemente enraizado en la sociedad peruana, no podía escapar a su historiografía ni a su producción intelectual en general.

Si bien la CVR atribuyó buena parte de la violencia que vivió el Perú durante la guerra interna al racismo, quizás debamos repensar esta fórmula. El racismo no es la *causa* de la violencia; el racismo *es* la violencia. Parafraseando a la cineasta argentina Lucrecia Martel, la peor violencia no es la que vemos, sino aquella que no vemos; aquella que no podemos detectar como tal y que no nos produce indignación porque nos hemos acostumbrado a convivir con ella. Martel, que es de Salta —una provincia argentina que guarda muchas semejanzas con el Perú y Bolivia—, se refería a situaciones cotidianas que son parte del "servicio doméstico" en los países andinos, tan bien retratadas en sus películas. Por ejemplo, la violencia inherente al hecho de que varias

personas vivan bajo un mismo techo y una de ellas sirva a los otros constantemente mientras estos comen, beben, conversan y disfrutan con sus invitados —o entre sí— día tras día, mientras la que sirve debe permanecer callada y mantener "su lugar", o volverse —por así decirlo— invisible. En una situación de este tipo, los seres humanos tienen, en la práctica, derechos desproporcionadamente desiguales. El problema con esta forma de violencia es que no siendo tan evidente como la de la fuerza bruta, es más difícil de ser reconocida y admitida como tal y es, por lo tanto, más difícil de combatir y erradicar.[13]

Este ensayo parte precisamente por llamar la atención sobre las instancias sutiles de violencia que se han instalado en nuestros hábitos léxicos y examina, en particular, la relación entre designaciones raciales y designaciones geográficas. Es decir, cómo las taxonomías geográficas se constituyen simultáneamente en denominaciones raciales valorativas sobre los seres humanos.

Planteo así dos preguntas, aparentemente inconexas, pero ambas relacionadas con los debates generados por la publicación del *Informe* de la CVR. Me pregunto, en primer lugar: ¿cuándo el término "serrano" empezó a ser sinónimo de "indio" en el Perú? Es decir, ¿desde qué momento una concepción racial se hizo indesligable de una geografía? ¿Cuándo, a su vez, "serrano" se convirtió en un insulto?; y ¿cuándo, por último, el adjetivo "serrano" se convierte en sustantivo? En segundo lugar, ¿por qué los historiadores sociales peruanos dedicados al siglo XIX republicano han mostrado tan poco interés en la historia rural, y más específicamente en la historia campesina de la sierra andina, cuando dicha centuria se caracterizó precisamente por la ruralización del poder en Hispanoamérica, como lo dijera, ya en la década de 1960, el historiador argentino Tulio Halperín refiriéndose específicamente a las décadas posteriores a la independencia?

SOCIEDAD RURAL Y CAMPESINA E HISTORIOGRAFÍA EN EL PERÚ

Empiezo por la segunda pregunta, que no parte, ni mucho menos, de una premisa de consenso, pero sí de mi perplejidad al reparar en lo relativamente aisladas que resultan mis propias investigaciones en el contexto historiográfico peruano, que es, irónicamente, de donde surgieron. Me refiero a mis trabajos que desde hace ya unas dos décadas vienen enfatizando el papel jugado por los campesinos andinos, particularmente los de la zona de Ayacucho, en la forma-

13 Entrevista a Lucrecia Martel por Scott Foundas, a propósito de su película *La mujer sin cabeza*, estrenada en 2008 (UCLA Film and Television Archive, Los Ángeles, 7 de julio de 2009). Disponible en <http://www.youtube.com/watch?v=-lBhcXHwd08&feature=relmfu>.

ción del Estado republicano inicial. Al presentar públicamente mis investigaciones, no es raro encontrarme con cierta incredulidad frente a mis propuestas relativas a que los campesinos fueron parte del proceso de formación del Estado y que no fueron únicamente víctimas o carne de cañón en la independencia y las guerras civiles de la temprana república, y que incluso alcanzaron puestos de poder en la burocracia estatal en los ámbitos local y distrital, como jueces de paz. Por ejemplo, hace unos años, en un congreso en Chile, un connotado antropólogo peruano tuvo la siguiente reacción a mi ponencia: "Hijita [sic], ¿cómo los indios quechuahablantes van a ser liberales?". En aquella ponencia, posteriormente publicada como "Tradiciones liberales en los Andes", argumenté que los pobladores quechuahablantes de Huanta se aliaron con los liberales en las guerras civiles de la década de 1830, y no necesariamente por haber sido engañados y manipulados, como es la explicación usual.[14] Cierto es que la opinión de dicho investigador está lejos de representar el sentir del gremio de antropólogos. Pero es innegable que tales ideas están presentes tanto en la academia como en la política.

Traigo a colación la anécdota, además, porque me parece importante tomar conciencia de que las percepciones populares y la producción académica se influyen mutuamente y no pueden tomarse como universos totalmente separados. En este sentido, comparto la preocupación del historiador haitiano Michel-Rolph Trouillot, quien subrayó la necesidad de reflexionar teóricamente sobre la forma en que las percepciones populares de la historia afectan la historia académica y

---

14 Méndez G., Cecilia. "Tradiciones liberales en los Andes: militares y campesinos en la formación del Estado peruano". *Estudios Interdisciplinarios de América Latina y el Caribe*. 15/1 (enero-junio 2004), pp. 35-63 (disponible en <http://www1.tau.ac.il/eial/index.php?option=com_content&task=view&id=376&Itemid=193>). Una versión revisada de este artículo, bajo el título de "Tradiciones liberales en los Andes, o la ciudadanía por las armas: campesinos y militares en la formación del Estado peruano", se encuentra en Irurozqui Victoriano, Marta (ed.). *La mirada esquiva: Reflexiones históricas sobre la interacción del Estado y la ciudadanía en los Andes (Bolivia, Ecuador, Perú)*, Siglo XIX/Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 2005, pp. 125-153. Véanse también Méndez G., Cecilia. *The Plebeian Republic: The Huanta Rebellion and the Making of the Peruvian State*. Durham y Londres, Duke University Press, 2005; *El poder del nombre o la construcción de identidades nacionales y étnicas en el Perú*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 2002 (hay una versión en inglés: "The Power of Naming or the Construction of Ethnic and National Identities in Peru: Myth, History and the Iquichanos", en *Past and Present*, 171 [mayo, 2001], pp. 125-160); y "Pactos sin tributo. Caudillos y campesinos en el Perú post-independiente: el caso de Ayacucho", en Barragán, Rossana, Dora Cajías y Seeming Quayum (eds.). *El siglo XIX. Bolivia y América Latina*. La Paz, Historias, Coordinadora de Historia, Instituto Francés de Estudios Andinos, 1997, pp. 533-559.

viceversa.[15] ¿Por qué es tan difícil concebir la idea de un "indio" con poder y voluntad propia? ¿Por qué cuando se piensa en "indio" se suele pasar de la idealización a la victimización? ¿Por qué el liberalismo tiene que ser prerrogativa de los blancos y los actores urbanos? ¿Por qué los llamados "indios" han sido expulsados de las narrativas del Estado-nación decimonónico?

Estos planteamientos podrían sorprender a quienes parecen registrar un fenómeno inverso, es decir, la abundancia de estudios sobre esta temática. Es el caso del historiador holandés Michiel Baud, quien en una reseña referida a una compilación de artículos publicada hace unos años en Lima dice lo siguiente:

> Lo que esta colección de artículos ha logrado, sin embargo, es identificar un conjunto de nuevos temas y perspectivas. Implícitamente, *se distancia de la atención, a veces exclusiva y de alguna manera obsesiva, a la relación entre el Estado y las poblaciones indígenas que ha caracterizado mucho de la historiografía más reciente*.[16]

Es posible que al hacer esta afirmación Baud haya tenido en mente una historiografía publicada mayormente en inglés, o aquella dedicada exclusivamente al siglo XX. Es probable que, salvo ciertas excepciones, los libros de historia publicados en el Perú no circulen suficientemente afuera, pues si tomamos en cuenta únicamente la producción local sobre el siglo XIX peruano, los trabajos acerca de la relación entre los indios y el Estado no abundan. En cualquier caso, la palabra "obsesión" es exagerada aun si se cuentan los textos monográficos escritos originalmente en inglés y publicados luego en castellano, tales como los de Florencia Mallon y Mark Thurner, que son —junto con mi propio trabajo, a caballo entre las dos lenguas— de los pocos que tratan estos temas.[17]

---

15 Trouillot, Michel-Rolph. *Silencing the Past: Power and the Production of History*, Boston, Beacon Press, 1995.

16 "What this collection has managed to do, however, is identify a number of new topics and view points. Implicitly, *it takes distance from the exclusive and sometimes somewhat obsessive attention to the relationship between the state and the indigenous populations that has characterized much of the more recent historiography*" (Baud, Michiel. "New Trends in Peruvian Historiography", en *Revista Europea de Estudios Latinoamericanos y del Caribe*, 80 [abril de 2006], p. 95; las cursivas son mías). El libro en cuestión es el de Drinot, Pablo y Leo Garofalo (comps). *Entre la dominación y la resistencia.* Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 2005.

17 Mallon, Florencia. *Peasant and Nation: The Making of Postcolonial Mexico and Peru*. Berkeley y Los Ángeles: University of California Press, 1995 (fue publicado en castellano como *Campesino y nación. La construcción de México y Perú postcoloniales*. México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, El

Los libros escritos originalmente en castellano y por historiadores peruanos o peruanistas sobre esta temática, como los de Nelson Manrique y Christine Hünefeldt, datan de inicios de la década de 1980 y no abordan directamente el tema del Estado, aunque —como veremos— el primero reviste especial importancia por llamar la atención sobre la relación entre campesinado y nación en el siglo XIX. Sin embargo, la escasez de este tipo de enfoques a partir de los años noventa llama la atención, dado el avance de las investigaciones en las décadas precedentes. No solo era el Perú decimonónico una sociedad mayoritariamente rural (ámbito con el que se suele relacionar a los "indios" a partir de la república), sino que —como dijimos, parafraseando a Halperín— habría experimentado un proceso de ruralización del poder tras la independencia. Más importante aún, en el transcurso del siglo XIX la población indígena experimentó un crecimiento sostenido, que se empezó a revertir solo a partir de 1876, como lo reveló una investigación pionera de George Kubler.[18]

El silencio se hace más palmario cuando se repara que, en las últimas décadas, el siglo XIX ha sido objeto de un *boom* historiográfico, no solo en el Perú, sino en toda América Latina. En nuestro medio, siempre ciñéndonos a la producción nacional sobre esa centuria, destacan la historia social urbana, más precisamente limeña, con trabajos notables e innovadores como los de Carlos Aguirre sobre la esclavitud y el sistema penitenciario, y los de Natalia Majluf y Gabriel Ramón acerca de la historia de los espacios públicos de la capital. También Christine Hünefeldt estudió la esclavitud urbana en Lima y, más recientemente, Íñigo García Bryce hizo lo mismo con la participación de los artesanos de la capital en la esfera política.[19] Otra tendencia

---

Colegio de San Luis y El Colegio de Michoacán, 2003); Thurner, Mark. *From Two Republics to One Divided: Contradictions of Postcolonial Nation Making in Andean Peru*. Durham y Londres, Duke University Press, 1997 (fue publicado en castellano como *Republicanos andinos*. Lima/Cuzco, Instituto de Estudios Peruanos/Centro Regional de Estudios Andinos Bartolomé de Las Casas, 2006). Por mi parte, aunque mi libro *The Plebeian Republic* fue publicado primero en inglés, se basa en una tesis doctoral que escribí mayormente en castellano y cuyo tema fue elegido cuando estaba en Ayacucho, antes de emprender mi carrera de posgrado en Estados Unidos, a donde viajé con casi la mitad de mis fuentes recogidas en la mano. Antes de la aparición de *The Plebeian Republic*, publiqué varios artículos relacionados con esta investigación. Véase Nota 13.

18 Kubler, George. *The Indian Caste of Peru, 1795-1940; A Population Study Based Upon Tax Records and Census Report*. Washington, The Smithsonian Institution, 1952. Según Kubler, este crecimiento venía desde fines del siglo XVIII.

19 Aguirre, Carlos. *Agentes de su propia libertad: los esclavos de Lima y la desintegración de la esclavitud, 1821-1854*. Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, 1993; Hünefeldt, Christine. *Lasmanuelos, vida cotidiana de una familia negra en la Lima del*

de creciente interés ha sido la historia institucional (particularmente la historia de la Iglesia) y de la educación.[20] Pero quizás el rubro más prolífico ha sido la historia política, que marca una inflexión importante frente a las décadas de 1960 a 1980, en que predominaron los enfoques economicistas, producto del ascendiente que tuvieron entonces la teoría de la dependencia y el estructuralismo marxista. Así, a partir de la década de 1990, surgen trabajos como el de Cristóbal Aljovín, que analiza el régimen de los caudillos en el marco de lo que hasta entonces se consideraba su antítesis: las constituciones; y la cuantiosa producción de Carmen McEvoy, quien también reivindica la historia política, aunque con una vena algo más tradicional, es decir, mediante el estudio de los partidos, proyectos nacionales y el ideario de los "grandes hombres", destacando especialmente la figura de Manuel Pardo y el Partido Civil.[21] No puede desestimarse, en esta renovación de lo político, la influencia de los trabajos del historiador estadounidense Paul Gootenberg, cuya interpretación de las guerras caudillistas en clave de políticas comerciales (proteccionistas *versus* librecambistas) no solo desplaza el término "anarquía", sino que revela la existencia de caudillos nacionalistas allí donde el marxismo-

---

siglo XIX: una reflexión histórica sobre la esclavitud urbana. Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 1992; *Mujeres, esclavitud, emociones y libertad. Lima, 1800-1854.* Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 1988; Majluf, Natalia. *Escultura y espacio público. Lima, 1850-1879.* Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 1994; "The Creation of the Image of the Indian"; Ramón Jofré, Gabriel. *La muralla y los callejones: intervención urbana y proyecto político en Lima durante la segunda mitad del siglo XIX.* Lima, SIDEA, Prom Perú, 1999; García Bryce, Íñigo. *República con ciudadanos: los artesanos de Lima, 1821-1879.* Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 2009.

20 Véanse, por ejemplo, Armas Asín, Fernando. *Iglesia, bienes y rentas: secularización liberal y reorganización patrimonial en Lima (1820-1950)*. Lima, Instituto Riva Agüero- Pontificia Universidad Católica del Perú, Instituto de Estudios Peruanos, 2007; y Espinoza, Antonio. "Estado, comunidades locales y escuelas primarias en el departamento de Lima, Perú (1821-1905)", en *Cuadernos de Historia*, 34 (2011), pp. 83-108 (disponible en <http://www.scielo.cl/pdf/cuadhist/n34/art04.pdf>).

21 Aljovín, Cristóbal. *Caudillos y constituciones. Perú, 1821-1845.* Lima, Fondo de Cultura Económica, Instituto Riva-Agüero-Pontificia Universidad Católica del Perú, 2000; McEvoy, Carmen. *Un proyecto nacional en el siglo XIX: Manuel Pardo y su visión del Perú.* Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, 1994; *Homo Politicus: Manuel Pardo, la política peruana y sus dilemas, 1871-1878.* Lima, Instituto de Estudios Peruanos, Instituto Riva-Agüero-Pontificia Universidad Católica del Perú, Oficina Nacional de Procesos Electorales, 2007; *La utopía republicana: ideales y realidades en la formación de la cultura política peruana, 1871-1919.* Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, 1997; *La huella republicana liberal en el Perú. Manuel Pardo, escritos fundamentales.* Lima, Fondo Editorial del Congreso del Perú, 2004. Para una visión alternativa del civilismo, crítica de la de McEvoy, véase el exhaustivo estudio de Mücke, Ulrich. *Political Culture in Nineteenth-century Peru: the Rise of the Partido Civil.* Pittsburgh, University of Pittsburgh Press, 2004.

dependentismo había visto elites "entreguistas" o —como se decía en el vocabulario marxista de la época— *burguesías compradoras*.[22] Otro tema importante en la historiografía política del siglo XIX fue la ciudadanía, entendida como el ejercicio del sufragio. Aquí cabe notar la influencia de la historiadora italiana Gabriella Chiaramonti, cuyo estudio pionero sobre las elecciones en el Perú decimonónico incorporó las provincias y los ámbitos rurales, contrastando con la tendencia de la historiografía nacional a ceñirse más bien a los espacios urbanos, particularmente a Lima.[23]

Así, mientras el *boom* historiográfico peruano sobre el siglo XIX mira a las ciudades y particularmente a la capital, la historiografía peruanista extranjera, especialmente la de Estados Unidos, se interesa más en los sectores rurales e indígenas, en congruencia con una tendencia hoy bastante expandida en la historiografía latinoamericanista en ese país.[24] No deja de llamar la atención, en este sentido, que

---

22 Veáse especialmente Gootenberg, Paul. *Between Silver and Guano: Comercial Policy and the State in Postindependence Peru.* Princeton, Princeton University Press, 1989.

23 Chiaramonti, Gabriella. *Ciudadanía y representación en el Perú, 1808-1860: los itinerarios de la soberanía.* Lima, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Oficina Nacional de Procesos Electorales, 2005. De hecho, Chiaramonti había adelantado ya sus aportes en varios artículos previos, especialmente en "Andes o nación: la reforma electoral de 1896 en el Perú", en Annino, Antonio (coord.). *Historia de las elecciones en Iberoamérica, siglo XIX.* Montevideo, Fondo de Cultura Económica, 1995. Véanse las contribuciones peruanas más recientes en Aljovín, Cristóbal y Sinesio López (eds.). *Historia de las elecciones en el Perú*. Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 2005; y McEvoy, Carmen (ed.). *La experiencia burguesa en el Perú, 1840-1940*. Madrid/Frankfurt, Iberoamericana/Vervuert, 2004. Algunos trabajos de peruanos, como "República con ciudadanos", de Iñigo García Bryce, se originan en tesis escritas en Estados Unidos. En este mismo sentido, ver Monsalve, Martín. "Civil(ized) Society and Public Sphere in Multiethnic Societies: Struggles over Citizenship in Lima, Peru (1850-1880)". Tesis doctoral en Historia. Nueva York, State University of New York at Stony Brook, 2005.

24 Notables excepciones en Estados Unidos fueron Paul Gootenberg, que se interesó más bien en la historia de las políticas de mercado, que comprende las esferas urbanas (ver su *Between Silver and Guano),* y Sarah Chambers, que escribió una historia urbana de la Arequipa de la primera mitad del siglo XIX: *From Subjects to Citizens: Honor, Gender and Politics in Arequipa, Peru, 1780-1854.* University Park, Pensylvannia State University Press, 1999 (hay edición en castellano: *De súbditos a ciudadanos: honor, género y política en Arequipa, 1780-1854.* Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 2003). Para el *boom* estadounidense de la historia política del siglo XIX "desde abajo", véanse Mallon, *Peasant and Nation*; Thurner, *From Two Republics to One Divided;* Guardino, Peter. *Peasants, Politics and the Formation of Mexico' National State: Guerrero, 1800-1857.* Stanford, Stanford University Press, 1996; Lasso, Marixa. *Myths of Harmony: Race and Republicanism During the Age of Revolution, Colombia, 1795-1831*. Pittsburgh, University of Pittsburgh Press, 2007; Sanders, James. *Contentious Republicans: Popular Politics, Race and Class in Nineteenth-century Colombia.* Durham, Duke University Press, 2004; y López-Alves, Fernando. *State Formation and*

la historiadora peruana más prolífica dedicada al siglo XIX, Carmen McEvoy, haya titulado a uno de sus libros más emblemáticos *La utopía republicana* (1997), en deliberado contraste con la *utopía andina* propuesta por Alberto Flores Galindo y Manuel Burga. Los Andes rurales, en suma, fueron virtualmente abandonados por los historiadores peruanos dedicados al siglo del Estado-nación a partir de los años noventa. Y digo "abandonados" porque la década de 1980 había registrado un interés por el tema, como lo atestiguan las contribuciones de Carlos Contreras, Christine Hünefeldt, Jaime Urrutia, Nelson Manrique y María Isabel Remy.[25]

Para ilustrar mejor este punto, quisiera llamar la atención sobre el impacto dispar que tuvieron dos libros publicados en los tempranos ochenta: *Estado boliviano, ayllu andino*, de Tristan Platt (1982), y *Campesinado y nación: las guerrillas indígenas en la Guerra con Chile*, de Nelson Manrique (1981). Por un lado, mientras el libro de Platt tuvo una enorme influencia en el Perú, provocando una gama de estudios centrados en la relación entre el tributo indígena y el Estado decimonónico, el libro de Manrique no tuvo émulos (quizás exceptuando quien escribe estas líneas), pese a haber suscitado uno de los debates historiográficos más significativos de la década de 1980 en el Perú.[26] No creo equivocarme al decir que una de las razones por

---

Democracy in Latin America, 1810-1900. Durham, Duke University Press, 2000 (hay edición castellana: *La formación del Estado y la democracia en América Latina*. Bogotá, Editorial Norma, 2003).

25 Hünefeldt, Christine. "Los indios y la Constitución de 1812". *Allpanchis Phuturinka*. 11-12 (1978), pp. 33-57; *Lucha por la tierra y protesta indígena: las comunidades indígenas del Perú entre colonia y república, 1800-1830*. Bonn, Estudios Americanistas, 1982; Remy, María Isabel. "La sociedad local al inicio de la república. Cusco, 1824-1850", en *Revista Andina*, 12 (1988), pp. 451-484; Urrutia, Jaime. "Comerciantes, arrieros y viajeros huamanguinos, 1770-1870". Tesis de bachiller en Antropología. Ayacucho, Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga, 1982; Contreras, Carlos. "Estado republicano y tributo indígena en la sierra central en la post-independencia". *Histórica*. XIII/1 (julio 1989), pp. 517-550; Manrique, Nelson. *Yawar Mayu. Sociedades terratenientes serranas, 1789-1910*. Lima, DESCO, Instituto Francés de Estudios Andinos, 1988; *Colonialismo y pobreza campesina: Caylloma y el valle del Colca, siglos XVI-XX*. Lima, DESCO, 1986.

26 El debate enfrentó las posiciones de Heraclio Bonilla, que consideraba impensable la existencia de un nacionalismo campesino durante la Guerra con Chile, con las de Nelson Manrique y Florencia Mallon, que sostenían, por el contrario, que el nacionalismo campesino rebasó al de las elites durante dicho conflicto. Véanse Bonilla, Heraclio. "El problema nacional y colonial del Perú en el contexto de la Guerra del Pacífico", en Bonilla, Heraclio. *Un siglo a la deriva: ensayos sobre el Perú, Bolivia y la guerra*. Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 1980, pp. 176-225; Manrique, Nelson. *Las guerrillas indígenas en la guerra con Chile*. Lima, Centro de Investigación y Capacitación, Ital Perú, 1981; Bonilla, Heraclio. "El campesinado indígena y el Perú en el contexto de la Guerra con Chile". *Hisla*. IV (1984), pp. 145-144; Manrique, Nelson.

las que el libro de Platt tuvo, a la postre, un mayor impacto que el de Manrique esté relacionada con el hecho de que, pese a su propuesta innovadora, reforzaba, sin proponérselo, estereotipos profundamente arraigados en la academia, a saber: la idea de que la noción de ayllu es incompatible con ideologías liberales y que el campesinado andino existe en un nivel "exterior" y opuesto al Estado, antinomia que queda reflejada elocuentemente en el título del libro: *Estado boliviano/Ayllu andino*.[27] El texto de Manrique, por el contrario, enfatizaba lo opuesto, es decir, el vínculo (e inclusión) del campesinado con la nación: el nacionalismo campesino.

Es importante recalcar que mientras las ideas de Platt se aceptaron fácilmente en el Perú —país para el cual, curiosamente, no fueron pensadas—, la tesis de Manrique sobre nacionalismo campesino fue recibida con escepticismo, el cual queda bien reflejado en los trabajos de Heraclio Bonilla, con quien Manrique sostuvo un debate importante, hoy olvidado. Para refutar a Manrique, Bonilla blandió no precisamente evidencia empírica, sino las tesis marxistas más conservadoras: la del campesinado como furgón de cola de la burguesía, la del campesino como un ser inherentemente conservador, fácilmente manipulable y víctima, incapaz de pensar más allá de su universo local. La fuerza que aún poseen estos estereotipos en el discurso público peruano y en parte de su intelectualidad (como lo ejemplifica la anécdota sobre el antropólogo que conté líneas arriba), sumada a la falta de émulos peruanos de Manrique, hicieron pensar que Bonilla (quien nunca se retractó) "ganó" la polémica. De esa manera, los propios peruanos contribuyeron, a la postre, a silenciar un trabajo que la aparición en inglés, catorce años después (es decir, en 1995), del libro *Peasant and Nation*, de la historiadora estadounidense Florencia Mallon (que replicaba parcialmente el título del texto de Manrique), contribuiría a invisibilizar en el plano internacional. Coadyuvaba así Mallon, sin proponérselo, a profundizar el silencio al cual había sido

---

"Campesinado, guerra y conciencia nacional", en *Revista Andina*, 4/1 (1986), pp. 161-172; y Mallon, Florencia. "National and Antistate Coalitions in the War of the Pacific, Junín and Cajamarca, 1879-1902". En Stern, Steve (ed.). *Resistance, Rebellion and Consciousness in the Andean Peasant World, 18th-20th Centuries*. Madison, University of Wisconsin Press, 1987, pp. 232-279; y *Peasant and Nation*.

27 Platt sostuvo que un "pacto tributario" de origen colonial seguía funcionando en el norte de Potosí durante las primeras décadas republicanas. En virtud de dicho pacto, los campesinos de la mencionada región prefirieron seguir pagando el tributo indígena hasta muy avanzada la república, a cambio de la protección estatal a sus tierras comunales. Cuando en la segunda mitad del siglo XIX el Estado implementó un programa de reformas liberales que incluían la abolición del tributo, los ayllus norpotosinos se opusieron porque esta medida, según ellos (sugiere Platt), rompía el "pacto" que les garantizaba el derecho a sus tierras comunales.

condenado el libro de Manrique, en el plano internacional, por no haber sido traducido al inglés, y en el plano local, debido al escepticismo con el que fue recibido en la academia.[28]

Un aspecto final que me interesa destacar de esta discusión es que los historiadores e historiadoras que escribieron sobre el campesinado decimonónico en la década de 1980 no fueron formados originalmente como historiadores. Manrique, al igual que Remy, se inició en las canteras de la sociología; Hünefeldt estudió antropología, la misma especialidad de Platt. Otras contribuciones significativas, con enfoques regionales, como las de Alejandro Diez Hurtado, vinieron también de la antropología. Al parecer, pues, la sentencia apasionada del antropólogo Jaime Urrutia en un congreso de historiadores en Lima en 1984 relativa a que "no existe una etnohistoria para el siglo XIX peruano" sigue teniendo vigencia casi treinta años después.[29]

¿Qué explica este desinterés mayoritario de la historiografía peruana —y quizás debería decir, más bien, limeña— sobre el siglo XIX por la sociedad rural andina y su conexión con el Estado-nación? Como respuesta, me parece que lo que existe en el Perú es aún un legado muy fuerte —y subconsciente— de la historia positivista europea del siglo XIX, que impide que la historia se constituya en la disciplina "natural" para estudiar al campesinado. Me explico, aunque muchos seguramente saben a qué me refiero. Cuando surge la historia como una disciplina profesional, "científica", en las universidades alemanas de la década de 1830, se la define como la disciplina que estudia a los pueblos con escritura, y cuya fuente principal es el documento escrito. Dicha manera de concebir la historia relegaba a los pueblos ágrafos a

---

28 No cabe duda de que Mallon fue explícita en reconocer los aportes de Manrique y que sus investigaciones tienen vida propia. Más allá de la réplica parcial del título (en la que se opera, como diría Trouillot, un proceso donde se silencia aquello mismo que se nombra), el problema de invisibilización tiene que ver menos con voluntades individuales que con estructuras de desigualdad en la producción y difusión del trabajo académico. En un mundo en el cual el capital simbólico y poder de difusión de las obras publicadas en inglés es arrollador, aquello que no se ha traducido a esta lengua en las humanidades y ciencias sociales es, a menudo, considerado inexistente en el medio académico estadounidense. Ver Méndez G., Cecilia. "El inglés y los subalternos: comentario a los artículos de Florencia Mallon y Jorge Klor de Alva", en Sandoval, Pablo (ed.). *Repensando la subalternidad: miradas críticas desde/sobre América Latina.* Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 2009, pp. 207-258.

29 Congreso Nacional de Investigaciones en Historia, organizado por el CONCYTEC (Lima, del 11 al 16 de noviembre de 1984). Las actas de este congreso fueron publicadas por Rodríguez Pastor, Humberto (ed.). *Actas del Congreso Nacional de Investigaciones en Historia.* Lima, CONCYTEC, 1991, 3 tomos. Véase también Diez Hurtado, Alejandro. *Comunes y haciendas. Procesos de comunalización en la sierra de Piura (siglos XVIII al XX).* Cuzco, Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas, 1998.

la no-historia, que en el lenguaje evolucionista del siglo XIX (que aún nos marca disciplinariamente) se conoce como "prehistoria". Los pueblos ágrafos pasaron así a ser el objeto de estudio de otras disciplinas, como la antropología y la etnología.[30] En tanto el campesino andino decimonónico y contemporáneo suele asociarse más con la condición ágrafa, entonces podría resultar "natural" que los historiadores no sean los más llamados a escribir o interesarse en el campesinado.

Esta explicación, por supuesto, no es suficiente para entender el silencio mayoritario de la historiografía peruana dedicada al siglo XIX sobre el campesinado y la sociedad rural. Primero, porque, al menos desde los trabajos de Jan Vansina hace más de medio siglo, existe la historia oral.[31] Los historiadores no tenemos que estar constreñidos a la fuente escrita. Segundo, cuando se compara el Perú con otros países de larga tradición agraria, se encuentra que en algunos de ellos los historiadores profesionales sí han incorporado, y a veces de manera central, a la sociedad rural en sus historiografías nacionales, y el ejemplo más eminente, por supuesto, es Francia. Los historiadores de este país —empezando con Marc Bloch y su libro (mal)traducido al inglés (pero apropiadamente, para nuestro argumento) como *French Rural History* (y podríamos citar a Emmanuel Le Roy Ladurie y a muchos otros de la llamada escuela de los Annales)— hallaron un vínculo entre la identidad de Francia y su pasado rural. Los historiadores franceses no necesitaron delegar su historia rural a los antropólogos (¿quizás porque estos se fueron a buscar sus objetos de estudio "primitivos" al Brasil o a las ex colonias en África u Oceanía? Pero indagar esto sería un excurso y es una historia que por ahora no nos compete).

Por lo tanto, quisiera traer los argumentos nuevamente cerca de casa. Sugiero que en el Perú, a diferencia de Francia —tal vez debamos incluir a Rusia y México, países que han tenido revoluciones con movilización campesina masiva—, el escaso interés en la sociedad rural, y especialmente en la sociedad rural andina, por parte de la historiografía dedicada a los procesos políticos y sociales del siglo XIX se debe a que aquella no es asumida como parte de la historia nacional, siendo implícitamente delegada a los antropólogos y sociólogos.

Y ello, a su vez, está relacionado con la valoración tremendamente peyorativa que ha adquirido la sierra como una geografía asociada

---

30 Para una excelente reconstrucción del origen de la historia como disciplina profesional en Europa, consultar Iggers, George. *Historiography in the Twentieth Century.* Hanover y Londres, Wesleyan University Press, 1997.

31 Vansina, Jan. *La tradición oral.* Buenos Aires, Editorial Labor, 1968. El original en francés tiene el siguiente título: *De la Tradition Orale: Essai de Methode Historique.* Tervuren, Musee Royal de l'Afrique Centrale, 1961.

a lo rural por antonomasia, así como sus poblaciones, que étnica y racialmente han sido reducidas a la condición de "indios". Cuando uno busca un insulto en el Perú, uno de los más fuertes es "serrano", que es en realidad un eufemismo para "indio". Y este hecho, que cualquier peruano o peruana constata día a día, fue corroborado por los testimonios recogidos por la CVR. El uso de insultos racistas acompañaba el maltrato físico a los campesinos. Los más comunes fueron "serrano de mierda", "indio de mierda" y "cholo de mierda". Una violencia verbal destinada a justificar la violencia física.[32] La asociación de "indio" con sierra, y de sierra con condición rural y pobreza, está tan profundamente arraigada en el Perú que se toma como natural. No se cuestiona su origen. Sin embargo, esta asociación, así como la conceptualización de la sierra como un lugar rural, atrasado y pobre, en suma, un "obstáculo para el progreso", es relativamente reciente y no de temprana fabricación colonial, como es la idea común.

Según Benjamín Orlove, en un ensayo pionero elocuentemente titulado "Poniendo la raza en su lugar", durante la mayor parte de la época colonial el concepto de "indio" no estuvo asociado a una geografía específica: indios los había en todos lados, en la costa, en las sierras, en la ciudad y en el campo.[33] Sugiero, pues, siguiendo a Orlove y para entrar a responder a nuestra primera pregunta, que la imagen de "indio peruano" como serrano es una conceptualización decimonónica que empieza a perfilarse en el contexto ilustrado de fines del siglo XVIII; se refuerza en la segunda mitad del XIX con el viraje de la economía de la sierra a la costa —o, parafraseando a Gootenberg, "de la plata al guano"—, el arribo de los ferrocarriles, las ideas de progreso; y pasa, por último, a formar parte del "sentido común" en el siglo XX. En lo que sigue, intentaré explicar cómo y por qué la ecuación "indio = serrano" llega a ser una parte tan arraigada del sentido común; cómo lo que empieza como un proyecto ilustrado en Lima se convierte en una verdad objetiva de la demografía y la naturaleza para gente de los más diversos sectores sociales y tiendas políticas, hasta el día de hoy.

"INDIO PERUANO" COMO SERRANO

Es importante recalcar el origen ilustrado-limeño de estas conceptualizaciones, ya que, como veremos enseguida, en el norte del Perú los registros visuales de la Ilustración, en cuanto al paisaje y los indios, tienen otro cariz. Además, si bien la existencia de un proceso material

32 Declaraciones de Ramón Pajuelo en el documental *Para que no se repita: Mensajes del Informe Final de la CVR.* Lima, 2004, en <http://www.youtube.com/watch?v=HE_Fu_x5FZ8>.

33 Orlove, "Putting Race in its Place".

concreto, como el progresivo viraje de la economía nacional de los Andes a la costa en los siglos XIX y XX, con el guano, el algodón y el azúcar, es decisivo en la asociación de "indio" con sierra, y de sierra con pobreza, lo son más las percepciones subjetivas sobre el paisaje andino y sus habitantes, así como las nociones de progreso y desarrollo que surgen en ese contexto.

Como ha remarcado acertadamente Orlove, durante el virreinato el concepto de "indio" no estuvo asociado a una geografía específica. En la primera centuria colonial, por ejemplo, el carácter de un pueblo o nación pasaba más por la historia, la genealogía y la religión que por la geografía. Los debates sobre el origen y naturaleza de los indios versaban que en si estos descendían de Ophir, se originaban en la Atlántida o en las doce tribus perdidas de Israel. Por otro lado, si bien la influencia de factores geográficos —tales como el clima— en el carácter de los pueblos es una idea antigua, los contrastes que se hacían, a decir de Orlove, eran entre frío y caliente, húmedo y seco, y no entre alto y bajo.

A diferencia de Orlove, el historiador Raúl Hernández Asensio, en su estudio sobre la región de Esmeraldas (territorio actual de Ecuador), postula que durante la colonia sí se hicieron distinciones conceptuales marcadas entre "tierras altas" y "bajas", las mismas que se habrían cristalizado a comienzos del siglo XVII, en el proceso de colonización de la Amazonía. Los paisajes agrestes e indómitos eran, en ese caso, las "tierras bajas", usualmente asociadas con la selva —aunque estas podían también abarcar la costa—, mientras que las tierras altas eran consideradas la zona "civilizada", donde se asentaron los europeos.[34] Sin embargo, Hernández advierte que este no era un criterio unívoco, pues las apreciaciones en torno al paisaje podían cambiar dependiendo de quién las formulara y, sobre todo, de qué proyectos se defendían. Por ejemplo, mientras un cura mercedario veía las tierras bajas como "un obstáculo insalvable para la penetración del hombre blanco", los administradores de la Corona consideraban que su carácter agreste constituía más bien una ventaja, al servir de contrafuerte natural para repeler posibles ataques de corsarios a la ciudad de Quito[35] y otros pueblos en las serranías. Por último, para empresarios criollos como Martín de Fiuca, las tierras bajas no eran sino "un paisaje lleno de posibilidades productivas":

---

34 Hernández Asensio, Raúl. "Representaciones sobre el paisaje y la naturaleza en la frontera occidental de la Real Audiencia de Quito (1595-1630)", en *Procesos. Revista Ecuatoriana de Historia*, 23 (primer semestre, 2006), pp. 7-35.

35 Esta era la opinión del presidente de la Audiencia de Quito en 1620, Antonio de Morga, quien argumentaba que la construcción de un camino en Esmeraldas era inviable, *op. cit.*, p. 13.

> Fuica ve salinas desde donde transportar sal a Quito, pastos para la crianza de ganado, tierras aluviales ideales para el cultivo de cereales. Aquí las tierras bajas son una continuidad de las tierras cultivadas de los Andes, un lugar natural para la expansión de la civilización. La naturaleza de las tierras bajas no solo es pródiga en variedades vegetales y animales. El clima y el temple de la tierra resultan también favorables para la vida humana. La multiplicidad y la diversidad natural ya no son un obstáculo.[36]

Esta última interpretación es congruente con la idea de "orden" con la que, según Orlove, operaban los administradores coloniales: un "cosmos […] impregnado de sentido" y cuya "diversidad demostraba la gloria de Dios".[37] En última instancia, el límite de la civilización no lo demarcaba la altitud, sino el grado de cristianización de una población. Los selváticos eran "salvajes" no por estar en la selva, sino por no ser cristianos; de allí el apelativo común de "infieles". O, como Juan Carlos Estenssoro ha sugerido elocuentemente, lo opuesto de "indio" no era necesariamente "español", sino cristiano.[38]

Por otro lado, cabe recordar que para los administradores coloniales, "indio" era una categoría jurídica y fiscal; por ende, su definición no dependía necesariamente de los espacios que habitaba. No es descabellado, por lo tanto, pensar que al desaparecer el indio como categoría jurídica y fiscal con la derogación de las leyes de indias y el tributo indígena en la segunda mitad del siglo XIX, se haya reforzado su identificación con una categoría geográfica —en el caso del Perú, con la sierra—, en concordancia con una tendencia universal a racializar la geografía.[39]

Probar estas aserciones no es fácil, pero las representaciones pictóricas producidas durante la segunda mitad del siglo XVIII y a lo largo del XIX proporcionan pautas clave para deshilvanar la madeja de las construcciones raciales modernas. La idea de que indios podían encontrarse en todos lados —ciudad, campo, costa, sierra, montaña— y no

---

36 Hernández Asensio, "Representaciones", p. 17.

37 Orlove, "Putting Race in its Place", p. 322.

38 Estenssoro, Juan Carlos. *Del paganismo a la santidad. La incorporación de los indios del Perú al catolicismo, 1532-1570.* Lima, Instituto Riva-Agüero-Pontificia Universidad Católica del Perú, Instituto Francés de Estudios Andinos, 2003.

39 La asociación de la raza con un lugar específico en el curso del siglo XIX no fue privativa del Perú, obviamente. Colombia ofrece una interesante analogía inversa. En ese país, los llanos y la costa son el lugar de los negros e indios, mientras que las cordilleras son asociadas a las poblaciones blancas y españolas. Ver, por ejemplo, Múnera, Alfonso. *Fronteras imaginadas. La construcción de la raza y la geografía en el siglo XIX colombiano.* Bogotá, Planeta, 2005.

estaban circunscritos a un hábitat específico está magníficamente ilustrada en las célebres acuarelas pintadas por orden de Baltazar Martínez de Compañón, obispo de Trujillo entre 1782 y 1785.[40] Podría decirse que en estos registros la noción de indio era casi equivalente a la de "persona". Los hay de tal variedad de tipos físicos, y en ambos géneros, que es difícil distinguirlos de los no indios. Es también complicado circunscribirlos a una geografía específica, pues indios e indias se hallan representados prácticamente en todas las regiones y ecologías del obispado de Trujillo, que abarcaba tierras que iban desde la costa hasta la Amazonía. Existen, en el tomo II de *Trujillo del Perú*, más de ochenta representaciones de "indios" e "indias", no solo exhibiendo diferentes trajes de acuerdo con sus regiones de origen, sino también desempeñando los quehaceres más diversos. Indio e india no se asocian con una, sino con múltiples actividades y ocupaciones: pueden ser trilladores(as), pescadores, agricultores, músicos o sacristanes. Igualmente, se los muestra en una variedad de situaciones y estados de ánimo: hay indias e indios bailando, rezando, sepultando a un muerto, jugando naipes o a la pelota vasca, tomando chicha; aparecen, así, en ocasiones cotidianas, festivas, tristes, alegres y neutras. La pluralidad es, en suma, lo que caracteriza a estas representaciones de indios e indias del norte entre 1782 y 1785, las mismas que trasuntan el origen popular de sus autores.[41] En otras palabras, existen indios e indias, pero no "el indio" (Imagen 1).

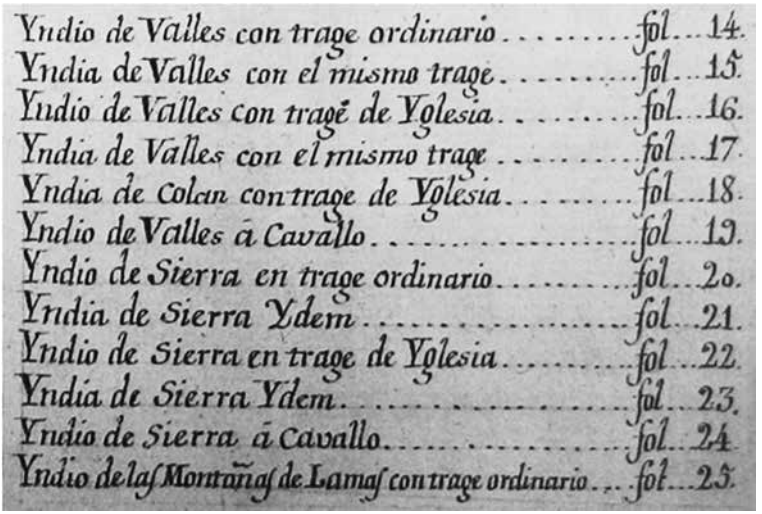
Una idea de indio muy diferente toma cuerpo entre los ilustrados limeños —en concreto, en su vocero el *Mercurio Peruano*— solo una década después. El plural cede paso al singular; el doble género, al género masculino; y la multiplicidad de estados de ánimo, a un solo "carácter". Igualmente, el indio de los ilustrados limeños no habita en todos lados, sino en la sierra. En suma, surge un indio abstracto, que es siempre *el indio*. Este indio, sostendré aquí, preconiza el concepto de indio republicano, sobre cuya base se van a elaborar tanto las visiones hispanistas que lo denigran como las indigenistas que lo ensalzan. Ello se debe a que, no obstante sus diferencias, ambas visiones parten de una concepción dual que asocia indio con sierra y blanco con costa, y que concibe al primero como un personaje postergado en necesidad de redención. Pero dejemos que hable nuestro articulista del *Mercurio Peruano* de 1794:

---

40 Martínez de Compañón, Baltazar. *Trujillo del Perú*. Edición facsimilar. Trujillo, Ediciones Cultura Hispánica, 1985, t. II.

41 Además de las que aparecen en el tomo II de la obra mencionada en la nota anterior, tomamos en cuenta las representaciones publicadas en Martínez de Compañón, Baltazar. *Trujillo del Perú. Acuarelas, siglo XVIII*. Estudio introductorio de Pablo Macera Dall'Orso. Lima, Banco Continental, 1997. En su prólogo, Macera hace analogías entre los autores de estas acuarelas y Guamán Poma, los dibujantes de la crónica de Martín de Murúa en los siglos XVI y XVII, y Pancho Fierro.

Imagen 1
Índice parcial de imágenes de "indios" (Martínez de Compañón)



Dexamos establecido en nuestras notas que tenemos por imposible la unión y común sociedad del indio con el español, por oponerse a ella una grande diferencia en los caracteres, y una distancia tan notable en la energía de las almas. Añadiremos aquí en comprobación a esta verdad una observación que puede haber hecho cualquiera que tenga práctica del reyno; a saber, que en los parages donde por la dulzura del clima se han ubicado los españoles, casi han desaparecido los indios; y es la razón porque no siendo aquellos tan frugales como estos, necesitan para proporcionarse sus alimentos mayor extensión de terreno; y así se ve que para formar la hacienda de un español se necesitan muchas chacarillas de indios, como ha sucedido en Lima y sus valles inmediatos, y por esto la gruesa de los Indios está así reducida a ocupar las serranías del Perú; y si se puede arriesgar en la materia alguna conjetura, es que aquellos irán desapareciendo y confundiéndose con otras castas (sin necesitad de que en esto se mezcle la legislación) conforme la libertad de comercio vaya aumentando el número de pobladores que le extraen en sus terrenos.[42]

42 *Mercurio Peruano*. X/344 (20 de abril de 1794). En *Mercurio Peruano*. Edición facsimilar. Lima, Biblioteca Nacional del Perú, 1966, f. 262.

Pocas citas podrían competir en elocuencia con esta en la convicción de que el mercado se hará cargo, literalmente, de la desaparición de los indios, sin necesidad de que intervengan la legislación o la política; en términos actuales, estaríamos ante un no velado deseo de etnocidio, del cual nadie sería responsable. La idea de que los indios son un estorbo al progreso, entendido como el libre comercio, no por implícita es menos elocuente en el citado párrafo. De más está decir que tiene claras resonancias en el discurso neoliberal del Perú de hoy, que —no debe sorprender— cobra mayor fuerza nuevamente en Lima.[43]

Sin embargo, en 1767, menos de tres décadas antes, la visión de los indios serranos que se tenía desde Lima no era tan lúgubre, al menos si nos atenemos a los registros pictóricos. Me refiero a las imágenes que desfilan casi perfectas en los llamados "cuadros de castas" pintados por orden del virrey Manuel Amat. En el cuadro denominado "Indios serranos tributarios civilizados", aparece un indio con su mujer y un niño, y, como en todos los cuadros de castas de esa serie, el ideal es la familia. Pero lo que interesa aquí es que este indio tiene los atributos de la civilización: es cristiano, lee música y trabaja; es, al parecer, un arriero. Su mujer hila y el niño está bautizado, como se indica por el rosario que rodea el cuello de este último.[44] Es más, el "indio serrano" está vinculado al Estado en tanto se le define como

---

43 Pese a que desde el inicio del gobierno de Alberto Fujimori, en 1990, la economía y la política peruanas tienen un claro tinte neoliberal, ningún presidente ha abrazado de manera tan militante en su retórica los dogmas del "libre mercado" y la dicotomía progreso/atraso, replicando argumentos idénticos a los de la Ilustración dieciochesca y el progreso decimonónico, como el otrora populista Alan García. Esta filosofía del ex presidente es conocida como "el perro del hortelano", en alusión a una serie de artículos que publicó bajo ese rótulo durante su mandato (ver Nota 63). Fueron tristemente célebres, además, las expresiones racistas de ministros y periodistas cuando algunas poblaciones de la sierra se movilizaron contra el proyecto del tratado de libre comercio con Estados Unidos. Al periodista Jaime Bayly se le oyó decir: "en los Andes no llega el oxígeno al cerebro", haciendo eco de una frase pronunciada por el ex primer ministro Pedro Pablo Kuczynski. Mientras tanto, el también ex primer ministro Ántero Flores Aráoz acudió a un viejo insulto racista decimonónico, como es el comparar a los indios con auquénidos, cuando dijo, en alusión a las poblaciones que protestaban, que "las llamas y las vicuñas no podían votar por el Tratado de Libre Comercio". Véase "El racismo, un mal naturalizado entre los peruanos". Entrevista al psicoanalista Jorge Bruce, por Paola Ugaz, en *Terra Magazine* (Lima, 18 de febrero de 2008), en <http://www.pe.terra.com/terramagazine/interna/0,,OI2457193-EI8862,00.html>. La protesta de pobladores amazónicos en Bagua, en 2008 y 2009, frente a decretos que ponían en peligro las tierras de comunidades no tituladas revivió en el gobierno de García y sectores afines al proyecto neoliberal el discurso del indio como un "obstáculo para el progreso".

44 Luis Eduardo Wuffarden llama la atención sobre estos detalles en "Los lienzos del virrey Amat y la pintura limeña del siglo XVIII", en Majluf, Natalia (ed.). *Los cuadros del mestizaje del virrey Amat*. Lima, Museo de Arte de Lima, 2000, pp. 49-65.

"tributario": si bien el tributo indígena es un símbolo de vasallaje, lo es también de pertenencia al Estado (Imagen 2). La imagen contrasta drásticamente con la de los "indios infieles de la montaña" de la selva en la misma serie, que se presentan con un misionero, ya que su proceso de civilización no está completo.[45]

Imagen 2
"Indios serranos tributarios civilizados" (Cuadros de castas, tomado de Natalia Majluf)

La imagen positiva del indio serrano que aparece en los cuadros de castas de 1767 contrasta con la del indio frugal en vías de extinción presentada en el texto del *Mercurio Peruano* de 1794. No es casual que en los casi treinta años que separan la imagen del escrito esté de por medio la rebelión de Túpac Amaru II, que —como Pablo Macera pioneramente advirtió, y lo desarrollaron luego Luis Monguió y Juan Carlos Estenssoro— endureció la percepción ilustrada con respecto

45 Estenssoro, Juan Carlos. "Los colores de la plebe: razón y mestizaje en el Perú colonial", en Majluf (ed.), *Los cuadros del mestizaje*, pp. 67-107.

al "indio".[46] Queremos recalcar, una vez más, que no se trata de una concepción ilustrada en abstracto, sino de una percepción específicamente limeña. Resulta interesante —pero no sorprendente— a este respecto que el *Mercurio Peruano* no registre en sus páginas memoria alguna de la rebelión de Túpac Amaru II (1780-1781), a poco más de una década del evento. Un silencio más que estentóreo, tratándose de la mayor sublevación contra el poder colonial en Sudamérica antes de las guerras de la independencia. En cambio, este hecho está presente, mediante la partitura de una tonadilla dedicada al inca rebelde, en el registro pictórico de Martínez de Compañón, realizado poco después de la rebelión. Una memoria reprimida en la capital del virreinato no parece alarmar ni incomodar al obispado de Trujillo, que en ese entonces abarcaba todo el norte del Perú.

Con el tiempo es, sin embargo, la imagen del indio austero que se refugia en sus "serranías" del *Mercurio Peruano* de 1794 y no la del indio serrano civilizado de la serie de castas de 1767 la que termina fijándose como la representación hegemónica por antonomasia del indio peruano en el siglo XX. Pero esa descripción ilustrada del indio, esencialmente contrapuesto al "español" y antitético al proyecto del libre mercado, tardaría un poco en convertirse en imagen. Sostenemos que este tránsito se opera en la segunda mitad del siglo XIX. El texto, por decirlo de alguna manera, se convierte en imagen a medida que la idea de "raza" se consolida como una noción principalmente visual, coincidiendo con lo que Walter Benjamin ha llamado la era de la reproductibilidad mecánica de la obra de arte.[47] Me refiero al grabado de "Un indio" en el *Atlas del Perú* de 1865, de Mariano Felipe Paz Soldán, que constituye quizás una de las imágenes más divulgadas de un indio que se conozcan en el país. Se trata de un hombre alcoholizado, de mirada estrábica, sentado en las gradas de una puerta, pobre y sucio. A diferencia del indio serrano de los cuadros de castas, que toma una partitura de la mano, este sostiene un vaso de chicha; y también

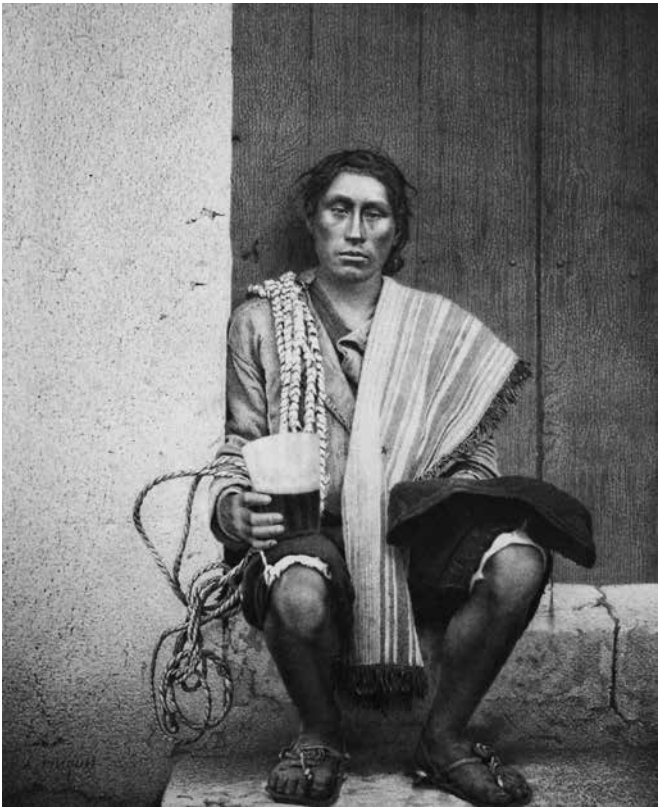
---

46 Macera, Pablo. "Prólogo". En Carrió de la Vandera, Alonso. *La reforma del Perú*. Lima, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1966; Estenssoro Fuchs, Juan Carlos. "Música, discurso y poder en el régimen colonial". Tesis de maestría en Historia. Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, 1990, 3 vols.; y Monguió, Luis. "La Ilustración peruana y el indio", en *América Indígena*, 45/2 (abril-junio 1985), pp. 343-355.

47 Benjamin, Walter. "The Work of Art in the Age of Mechanical Reproduction", en Benjamin, Walter. *Illuminations*. Nueva York, Schocken Books, 1968. La idea de que la "raza" es hoy una noción principalmente visual es obvia, pero quizás precisamente por eso ha pasado desapercibida para los teóricos del racismo. Es allí donde esperamos la contribución de los historiadores del arte. Debo estas reflexiones a Natalia Majluf.

a diferencia de aquel, este no está trabajando (Imagen 3). Se va perfilando, así, la idea del "indio" *en singular y masculino*, el indio serrano abyecto que querrán redimir los indigenistas y ver desaparecer los partidarios del liberalismo económico.[48]

Imagen 3
"Un indio" (Del *Atlas* de Paz Soldán, 1865)



48 Hay también en el *Atlas* representaciones de dos indias, las cuales ameritarían una discusión aparte; sin embargo, estas imágenes han sido mucho menos divulgadas. Al centrarme en la imagen que Paz Soldán denomina "Un indio", lo hago considerando la importancia que esta ha adquirido posteriormente y tiene hasta nuestros días. Véase Paz Soldán, Mariano Felipe. *Atlas geográfico del Perú*. París, Librería de Fermín Didot, Hermanos y Cía, 1865, láminas XXXV y XXXV bis.

Un último factor importante es que el indio de este grabado se basa en una fotografía tomada por el francés Emilio Garreaud, muy probablemente en el Cuzco; es decir, corresponde a un indio del sur peruano, tal como lo hace notar Paz Soldán en el texto. Sin embargo, el título del grabado no lo presenta como "un indio del sur andino", sino como un indio genérico, es decir, *un indio*. Y este es un dato más que diferencia a esta representación de las de Martínez de Compañón, donde no existe un indio genérico, sino indios e indias específicos. Es probable que, por último, Paz Soldán no viera necesario incluir en su etiqueta del grabado la procedencia específica del indio, como sí se hace en los cuadros de castas de los "indios serranos". Esta identificación era quizás innecesaria porque, para entonces, ya era tácita.

La representación del indio como serrano en el *Atlas* de Paz Soldán se acentúa frente a la ausencia de representaciones de indios de la costa y de la selva, o del norte del Perú, convirtiendo así a la sierra (centro-sur) en el lugar natural del "indio". Y pese a que innumerables fuentes, escritas y visuales, de la primera mitad del siglo XIX —desde relatos de viajeros hasta obras pictóricas, como las acuarelas de Pancho Fierro y Leonce Angrand— seguían consignando indios en la costa del Perú —y, en el caso de Fierro, en situaciones cotidianas, que son reminiscentes a las de Martínez de Compañón—, no es esa la imagen de "indio" que va a perdurar en el discurso hegemónico del siglo XX.[49] Progresivamente, los indios costeños desaparecen de las representaciones.

No deja de ser relevante que el sur andino sea la zona que más sublevaciones indígenas haya registrado históricamente en el Perú. Así, por más que la memoria de estas rebeliones sea reprimida por los criollos de Lima, como es evidente en los elocuentes silencios del *Mercurio Peruano*, aquella no desaparece. Se expresa, aunque de forma distorsionada y hasta invertida, en las representaciones pasivas de los indios, como en el *Atlas* de Paz Soldán. La ironía es que en la década de 1860, en que dicho autor preparaba la mencionada obra, el sur andino fue epicentro de nuevas movilizaciones campesinas, destacando la llamada rebelión de Huancané, conocida como la "Rebelión de Juan Bustamante", en Puno, en 1867. Proponemos —siguiendo a Natalia Majluf, quien trata un contexto algo más temprano— que las representaciones (escritas y visuales) de los indios

49 Estas reflexiones les deben mucho a las conversaciones con Susana Aldana, quien ha llamado la atención sobre la importancia de no generalizar las afirmaciones referidas a los "indios del Perú" y las historias de las rebeliones, pues no se aplican al norte del país. Véanse Aldana Rivera, Susana. *Poderes de una región de frontera. Comercio y familia en el norte (Piura, 1700-1830)*. Lima, Panaca, 1999; y "Un norte diferente para la independencia peruana", en *Revista de Indias*, LVII/209 (1997), pp. 141-184.

peruanos como pasivos, en un contexto en que visiblemente no lo son, pueden interpretarse como una manera de compensar (o lidiar con) el temor al indio sublevado.[50]

Para Paz Soldán, sin embargo, sus grabados no son más que una herramienta para el conocimiento científico, con la fidelidad que proporcionaba la nueva técnica fotográfica. En sus propias palabras:

> Dichas tres láminas son tomadas de unas muy buenas fotografías que M. Garreaud sacó durante su viaje al interior del Perú. Estas estampas darán de los indígenas mejor idea que cualquier descripción o dibujo, o mejor dicho de caricaturas que se han hecho hasta ahora. Se distingue en su cara esa mezcla de tristeza y desconfianza que constituye el fondo de su carácter, como que han sido durante largos años víctimas de la rapacidad y trapacería de cuantos no les pertenecen en raza […]. Las recomendamos a los etnógrafos.[51]

Se trata entonces de una imagen objetiva y auténtica. Los indios han devenido en *el indio*. Su carácter se ha fijado como triste y desconfiado, y su condición, como víctima. En síntesis, la década de 1860 parecía dar a luz visualmente al "indio" como concepto genérico con características específicas y una geografía inequívoca: la sierra andina. Pero, más específicamente, la sierra sur, ya que, por esos mismos años, en el norte del país, si bien el término "serrano" tenía una carga peyorativa, no equivalía necesariamente a rural (y habría que ver si equivalía a indio). Hacia 1874, en una novela de Fernando Casós, los niños de un colegio de la ciudad de Trujillo, en la costa norte, se mofaban de un niño llegado de Cajamarca como el "serranito" (evocando situaciones familiares a los cuentos que José María Arguedas escribiría casi un siglo después, ambientados en la sierra sur). Pero el novelista se cuida de precisar que dicho niño era "hijo de una antigua y distinguida familia de la ciudad de Cajamarca".[52]

Desde un ángulo político distinto del de Paz Soldán, la asociación de indio con sierra e indio explotado aparece prístina en un célebre pasaje de Manuel González Prada en el discurso en el teatro Politeama de 1888, que en realidad se trata de una paráfrasis de

---

50 Majluf compara a los indios peruanos, representados como pasivos, con los indios de las fronteras entre Argentina y Chile, y México y Estados Unidos, quienes, en la misma época, eran representados como salvajes y agresivos (Majluf, "The Creation of the Image of the Indian", pp. 46-47).

51 Paz Soldán, *Atlas geográfico*, p. 65.

52 Casós, Fernando. *Los amigos de Elena diez años antes*. Trujillo, 1922 (la primera edición fue publicada en París, en 1874, por la Librería Española de E. Denné Schmitz). La novela está ambientada en 1848.

un texto de Juan Bustamante, como ahora veremos. Nótese cómo la contraposición que hacía el articulista del *Mercurio Peruano* casi un siglo antes entre costa/españoles y sierra/indios, que citamos anteriormente, aparece mucho más marcada, habiéndose sustituido españoles por "criollos y extranjeros": "No forman el verdadero Perú las agrupaciones de criollos y extranjeros que habitan en la faja de la tierra situada entre el Pacífico y los Andes; la nación está formada por las muchedumbres de indios diseminados en la banda oriental de la cordillera".[53] Obsérvese ahora lo que escribe, más de dos décadas antes, el creador de esta idea, que no era sino el líder de la rebelión de Huancané, Juan Bustamante:

> La nación peruana no es la asociación de los individuos moradores de la costa del Perú […]: la nación tiene pueblos numerosos en el interior, esos pueblos son de indios […] que tienen necesidades[,] de hombres a quienes los gobiernos no deben abandonar […]. La nación es constituida por un crecido número de indios excedentes a la raza blanca moradora de las costas del Pacífico.[54]

Todo indica que a medida que transcurría el siglo, y siempre desde la perspectiva de las elites limeñas o de las ciudades costeñas, la identificación de la sierra como el lugar natural del indio se acentuaba. Dándole a esta asociación el carácter de una definición lexicográfica, el *Diccionario de peruanismos* (1884) de Pedro Paz Soldán y Unanue, más conocido como Juan de Arona, afirma inequívoca y despectivamente lo siguiente, al intentar deslindar *cholo* de *indio*:

> *Cholo*: Una de las muchas castas que infestan el Perú; es el resultado del cruzamiento entre el blanco y el indio. El *cholo es tan peculiar a la costa, como el indio a la sierra*; y aunque uno y otro suelen encontrarse en una y otra, no están allí más que de paso, suspirando por alzar el vuelo; el indio por volverse a sus punas y a su llama, y el cholo por bajar a la costa, a ser diputado, magistrado o presidente de la República.[55]

---

53 González Prada, Manuel. *Ensayos escogidos*. Selección y prólogo de Augusto Salazar Bondy. Lima, Empresa Gráfica Scheuch, 1956, p. 22.

54 A lo cual agregó: "Mi lema y mi programa son que los indios no sean excluidos de los beneficios sociales que la esplendente independencia del Perú prodiga a los blancos". Bustamante, Juan. *Los indios del Perú* [Lima], J. M. Monterola, 1867, pp. 31-32 y 84. Hemos alterado la puntuación original en la cita del texto para aclarar el contenido: se ha agregado una coma después de "necesidades" y se ha borrado la coma después de "hombres".

55 Las cursivas son mías. Continúa la cita de Arona: "Porque, sin duda, por exageración democrática, los primeros puestos de nuestro escenario político han estado ocupados con frecuencia por cholazos de tomo y lomo". Cit. en Andrade

El desprecio a los cholos escaladores sociales de Juan de Arona no deja de tener reminiscencias de los célebres epítetos racistas proferidos por el escritor y poeta satírico Felipe Pardo y Aliaga contra el mariscal Andrés de Santa Cruz (hijo de un criollo peruano y de una cacica aimara), presidente de Bolivia a partir de 1829 y líder de la Confederación Peruano-Boliviana entre 1836 y 1839, es decir, medio siglo atrás. Santa Cruz es el indio que se ha "salido de su lugar" y por eso Pardo le dice "cholo". Pero se marca, además de su pretensión de ascender socialmente, su mezcla racial negra cuando se alude a la "jeta del conquistador", así como en la siguiente letrilla: "que viene que viene el cholo jetón". Es este cholo impuro por sus mezclas raciales a quien se dice que "vuelva a ser indio", con una alusión geográfica explícita: vuelve a tu puna, vuelve a tu sierra, vuelve a tu llama, aunque en el caso de Pardo la alusión geográfica se asocia a un país entero, Bolivia, pese a que para entonces este país tenía un litoral.[56]

¿Qué ha cambiado en la correlación entre raza y geografía desde la época de Felipe Pardo y Aliaga hasta la de Juan de Arona y González Prada, es decir, desde la década de 1830 a la de 1880? A mi parecer, en la década de 1830 no se ha racionalizado aún tan marcadamente la asociación entre "la costa" y lo blanco o español (pese a que esta idea ya se esboza en el pasaje del *Mercurio Peruano* citado líneas atrás).

Más bien, se habla de una Lima humillada frente al "indio conquistador", siendo la capital el epítome del Perú, y no explícitamente de la costa. Ello porque, en la lógica de Pardo y Aliaga, la humillación de verse invadida por "un indio conquistador" (Santa Cruz) recae también sobre el Cuzco, sede del imperio de los incas, como queda claro en la siguiente estrofa: "Cuzco besa el yugo, humíllate Lima". Como afirmamos en otra oportunidad, los versos satíricos abiertamente racistas que Pardo y Aliaga dedica a Santa Cruz trasuntan un fuerte nacionalismo, específicamente criollo y limeño: la capital virreinal, fundada por los conquistadores españoles, no puede ser conquistada por un indio. Así, se deplora (o se teme) la imagen invertida de la conquista.[57] En otras palabras, el estatus de

---

Ciudad, Luis. "Un argumento a favor del origen mochica de "cholo"". Ponencia presentada en el Tercer Congreso Internacional de Lexicología y Lexicografía en homenaje a Diego de Villegas y Quevedo Saavedra (Lima, Academia Peruana de la Lengua, del 23 al 26 de abril de 2008).

56 Todas las citas y referencias de los versos de Pardo y Aliaga en Méndez G., Cecilia. *Incas sí, indios no. Apuntes para el estudio del nacionalismo criollo en el Perú*. Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 1993, pp. 15-18. Véase también Monguió, Luis. *Poesías de don Felipe Pardo y Aliaga*. Los Ángeles, University of California Press, 1973.

57 Pardo y Aliaga, Felipe. Letrilla "Para muchachos" (10 de octubre de 1835), citado

Lima no es superior debido a su *costeñidad* (una idea que aparecerá más tarde), sino por su condición de ex capital virreinal, la ciudad de Los Reyes, alusión que quiere enfatizar, a su vez, el estatus "provinciano" de Bolivia. El contraste, más que geográfico, es histórico: las jerarquías sociales no están marcadas por la topografía, sino por la historia (si se quiere, una historia de conquistas). Por otro lado, en la década de 1830 decir indio o indígena no equivalía necesariamente a decir "serrano", ya que en los documentos de la época se alude a "indígenas serranos".[58]

La progresiva fijación de identidades raciales como identidades geográficas y, más explícitamente, moldeadas por criterios de altitud (que, como dice Orlove, fue la obsesión de la geografía en el siglo XIX) puede deberse a múltiples factores. Sugerimos que uno de ellos es de índole técnica: la posibilidad de la reproducción mecánica de la imagen —parafraseando a Benjamin— gracias a la aparición de la fotografía, cuyo desarrollo parece retroalimentar el racismo científico. Ello, debido a la convicción, crecientemente positivista, de que las fotografías —o grabados y reproducciones inspirados en ellas— eran una muestra objetiva y científica de la realidad, en este caso, la realidad de la raza, como lo expresa con elocuencia Paz Soldán. No estamos diciendo que se operara una revolución de percepciones de un momento a otro. Pero sí que la posibilidad de reproducir mecánicamente imágenes, en este caso, imágenes del "indio", genera patrones visuales que surgen para quedarse, ayudados por la creciente posibilidad de su reproducción. Si bien no he realizado un seguimiento de las reproducciones decimonónicas del indio de Paz Soldán (aunque, como veremos, su *Atlas* sí tuvo un impacto en la educación escolar), la he visto reproducida en lugares diversos, desde afiches de congresos académicos hasta textos de historia de la segunda mitad del siglo XX. El impacto de este proceso no puede desestimarse en tanto, como sugiere Majluf, la noción de "raza" que manejamos hoy es fundamentalmente visual.[59] La creciente posibilidad de divulgación de imágenes pretendidamente científicas tuvo que haber tenido un impacto en consolidar percepciones y asociaciones que los textos literarios o periodísticos por sí mismos no pudieron fijar. Habría que investigar, por ejemplo, en qué medida la proliferación y difusión de una imagen estereo-

---

en Méndez, *Incas sí, indios no*, p. 18.

58 Ver, por ejemplo, Archivo General de la Nación, Lima, R-J, Prefecturas, Ayacucho, leg. 94, del prefecto J. A. González al subprefecto de Huanta, J. G. Quintanilla, 15 de abril de 1830, folio sin numerar.

59 Comunicación personal.

tipada del indio, como la de Paz Soldán, produjo un mensaje que era captado y transmitido inconscientemente y con economía de palabras, y de qué manera estos entendimientos silentes llevaron a naturalizar el racismo, es decir, a hacerlo invisible.

LOS ANDES REPRESENTADOS

El indio del *Atlas* de Paz Soldán no es, ni mucho menos, la única representación paradigmática del indio a mediados del siglo XIX. Contrastando con aquella imagen lúgubre y degradada de indio abyecto, está la idealizada de Francisco Laso: el famoso "Indio alfarero" o "El habitante de las cordilleras" de 1855, que Majluf sugiere preludia las imágenes indigenistas del indio del siglo XX y constituye la primera representación del indio como símbolo de la nación.[60] Pese a ser casi la antinomia de la imagen presentada por Paz Soldán, tiene en común con ella al menos dos aspectos: su condición de víctima y su fijación en la sierra.[61] El nombre del cuadro, sin embargo, traiciona su contenido al llamar la atención sobre su más notable ausencia: se trata de un habitante de las cordilleras pero sin cordilleras, extrapolado de su contexto; como si existiera el temor de representarlas (Imagen 4). Majluf ha analizado con elocuencia la curiosa dificultad que tenían los pintores peruanos del siglo XIX para representar el paisaje andino con una valoración estética positiva, a diferencia de los pintores de la campiña europea en la misma época. Los artistas peruanos, miembros de las elites, tan dados a imitar a los del Viejo Continente, refiere Majluf, "no adoptaron la tradición europea del paisaje y sus respectivos discursos sobre la naturaleza. La idea de una belleza inherente existente en la naturaleza no se aplicó a la especificidad de la geografía andina". Los pintores, prosigue la autora, "se resistieron a pintar el paisaje aun cuando el paisaje los llamaba".[62]

---

60 "Laso's painting was both a representation of the nation abroad and a painting *for* the Peruvian nation" (Majluf, "The Creation of the Image of the Indian", p. 141). "El habitante de las cordilleras" fue hecho, junto con el retrato de Gonzalo Pizarro, para la Exhibición Universal de París en 1855, y ambos intentaban ofrecer una "representación sintética de la nación peruana" (*Ib.*, *loc. cit.*).

61 Sobre el significado del "Indio alfarero", véase Majluf, "The Creation of the Image of the Indian", capítulo 4.

62 "[They] did not adopt the European landscape tradition and its accompanying discourses on nature. The idea of an inherent beauty existing in nature was not applied to the specificity of the Andean geography" (Majluf, Natalia, "Photographers in Andean Visual Culture: Traces of An Absent Landscape", en *History of Photography*, 24/2 [Summer 2000], pp. 91-99).

Imagen 4
"Indio alfarero" o "El habitante de las cordilleras" (Francisco Laso, 1855). Fotografía de Daniel Giannoni

Por su parte, la geógrafa Evelyn Mesclier, en un artículo elocuentemente titulado "De la complementariedad ecológica a la voluntad de 'aplanar los Andes'", identifica temas análogos para el siglo XX cuando sostiene que una cierta incomodidad con los Andes en la producción académica y literaria hace que estos fluctúen entre un depósito de autenticidad de la cultura andina, por un lado, y un obstáculo a la modernidad, por otro.[63] Es obvio, en el Perú neoliberal de hoy, que la visión

63 Mesclier, Evelyn. "De la complementariedad a la voluntad de "aplanar los Andes": representaciones de la naturaleza y pensamiento económico y político en el Perú del siglo XX", en *Boletín del Instituto Francés de Estudios Andinos*, 30/3 (2001), pp. 541-562.

hegemónica es la última. Y para probarlo basta ver televisión, leer la prensa y escuchar al ex presidente Alan García decir, por ejemplo, que "si el Perú fuera plano ya hubiéramos salido del atraso",[64] culpando a la geografía de lo que es responsable la política. Olvida García que países más accidentados geográficamente que el Perú, como Colombia, tienen una economía más próspera. Como si estuviéramos regresando, en círculo, al siglo XIX. La ironía es que quienes sostienen estas viejas ideas decimonónicas de progreso acusan de "atrasados" a quienes piensan de otra manera.

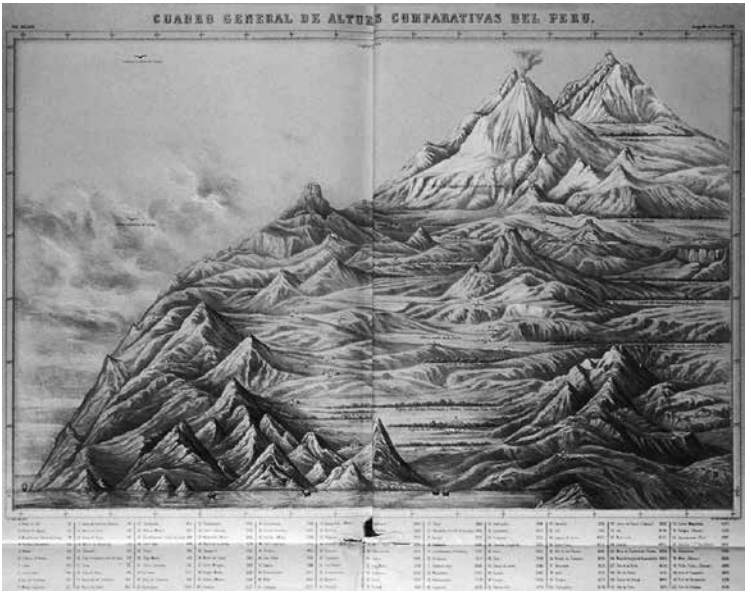
Es importante reparar que así como hay una evolución visual y conceptual que va del plural al singular —"los indios" devienen en "el indio"—, algo análogo ocurre con las representaciones de la cordillera de los Andes. Las montañas en la geografía colonial, como dice Orlove, se representaban alternadamente con lugares planos, y no como ese macizo espectacular y cuasi homogéneo que aparece dominando los mapas republicanos del Perú en el siglo XIX y que hoy nos hemos acostumbrado a ver como algo natural. Las cordilleras de los Andes devienen en "la cordillera".[65] Y basta ver el impactante grabado de los diversos pisos ecológicos de los Andes que proporciona Paz Soldán en su *Atlas* para entender por qué la palabra "obstáculo" resultaba tan aparente para dichas imágenes; o más bien al revés: cómo la idea de que las montañas eran un obstáculo determinó esas imágenes (Imagen 5). La aparición de los ferrocarriles como la alternativa por antonomasia del progreso tuvo que ver mucho con estas representaciones, ya que el territorio plano se convirtió en la topografía idónea para los rieles, aquella que llevaría más rápido a la modernidad. Surge, para decirlo en términos del

64 En su cruzada por promover la inversión privada y extranjera, el ex presidente Alan García llegó a referirse a las creencias religiosas de los campesinos e indígenas como "primitivas" y como un "obstáculo" para el progreso (véase <http://nilavigil.wordpress.com/2011/06/18/el-asqueroso-racismo-de-alan-garcia>). En otra oportunidad, García formuló una tipología racial y cultural digna de los más crudos determinismos climáticos del siglo XVIII y los determinismos biológicos que orientaron el racismo científico de fines del XIX, al afirmar que "los colombianos son hiperactivos porque descienden de españoles del norte, de negros y de antropófagos primitivos" (véase <http://www.youtube.com/watch?v=56Ea1qjiB0s>). Su cruzada neoliberal, conocida como la doctrina del "perro del hortelano", fue plasmada en García, Alan. "El síndrome del perro del hortelano", en *El Comercio* (28 de octubre de 2007), en <http://elcomercio.pe/edicionimpresa/html/2007-10-28/el_sindrome_del_perro_del_hort.html>; "La receta para acabar con el perro del hortelano", en *El Comercio* (25 de noviembre de 2007); y "A la fe de la inmensa mayoría", en *Expreso* (28 de junio de 2009).

65 "New altitudinal measurements did away with many of the mountains which had been described in colonial Peru, but they gave Peru something new in return: the highlands" (Orlove, "Putting Race in its Place", p. 319).

economista Javier Iguíñiz (quien usó la expresión con otro sentido), la necesidad de "aplanar los Andes".[66]

Imagen 5
Croquis de los Andes (Del *Atlas* de Paz Soldán, 1865)



Los proyectos ferroviarios que florecen desde la década de 1840 no hacen, pues, sino ahondar la visión aterradora de los Andes, expresados como ausencia en "El habitante de las cordilleras" y como una mole infranqueable en el *Atlas* de Paz Soldán. Finalmente, en tanto el indio es el habitante natural de las cordilleras, el problema de qué hacer con los Andes se convierte en qué hacer con el indio.[67] Una vez consolidada la idea de este último como un obstáculo, la concepción

66 Iguíñiz Echeverría, Javier. *Aplanar los Andes y otras propuestas*. Lima, Instituto Bartolomé de las Casas y Centro de Estudios y Publicaciones, 1998.

67 "The big obstacle in the middle of the picture was the mountains, the big obstacle in the middle of the narrative of progress was the indian" (Orlove, "Putting Race in its Place", p. 328). Ver mi traducción al castellano de este pasaje en el epígrafe al comienzo del presente artículo.

de un indio ilustrado o civilizado, que lee una partitura de música, como el indio serrano de los cuadros de castas de la época del virrey Amat, va a ser un oxímoron. El indio de Paz Soldán se impone por sobre el de Laso.

Por otro lado, la idea de los Andes como obstáculo no parecieron compartirla los españoles en la colonia. Y no solo, o no tanto, por los deficientes criterios de medición de altitud, sino porque se adaptaron mejor a esta topografía. Para la explotación económica, principalmente en la minería, adoptaron las técnicas de producción y extracción nativas, y siguieron utilizando los caminos incas. Salvo la introducción de la rueda y el arado, mantuvieron en mucho las tecnologías de explotación y las estructuras organizativas preexistentes.[68] Asimismo, en la colonia, "indio" era una categoría jurídica y fiscal, y los había en todos lados —costa, sierra, ciudad y campo—, como ya hemos visto.

Es muy probable, como sugiere Mesclier, que la difusión masiva de los *Siete ensayos* de José Carlos Mariátegui fuera decisiva en sedimentar la idea de una geografía racializada (o de una raza asociada a una geografía), surgida en el siglo XIX, en el sentido común del XX; es decir, la conceptualización del Perú como un país dividido en "tres regiones naturales", cada una asociada a un tipo racial. Costa con blancos, sierra con indios, excepto la tercera región, la selva, a cuyos habitantes no se les asignaba siquiera un tipo racial, sino el despectivo apelativo de "chunchos". Puede argumentarse que el éxito de la representación del Perú en regiones racializadas se debió a que hacía posible la asimilación del discurso de denuncia social que estaba detrás, como sugiere Mesclier. En efecto, cuando Mariátegui decía que "la costa explota a la sierra", estaba diciendo: "el blanco explota al indio". Con ello, el Amauta seguía una línea de razonamiento muy similar a la de Juan Bustamante y Manuel González Prada. Esta imagen de un país dual, que fue consagrada por el indigenismo de las décadas de 1920 y 1930, era aparentemente contradictoria con la división tripartita del territorio nacional que Mariátegui veía como un hecho absoluto y objetivo de la naturaleza. Pero esta imagen dual, costa/blancos/español y sierra/indios/andino, funcionaba porque la tercera región, la selva, fue obliterada de las representaciones raciales al ser presentada como un espacio vacío, por colonizar. Mariátegui llegó a decir: "El Perú según la geografía física, se divide en tres regiones:

68 "These tropes of obstacle, integration and progress, are central to the hegemonic impulse in republican geography. Where the colonial sources described the richness of Peru in positive terms, as promoting the area's prosperity and as leading humans to admire God's creation, the republican sources emphasized the tasks which needed to be done. Civilization must march inward from the coast, cross the highlands, and reach the jungle" (Orlove, "Putting Race in its Place", p. 321).

la costa, la sierra y la montaña (en el Perú lo único que se halla bien definido es la naturaleza). Esta división no es solo física, trasciende a toda nuestra realidad social y económica. *La montaña, sociológica y económicamente, carece aún de significación*".[69] Esta frase sonaría alarmante en el Perú actual, que recuerda todavía los sucesos ocurridos en Bagua en el año 2009, en los que murieron 23 policías y diez civiles, entre estos cuatro indígenas, a consecuencia de las protestas de los pobladores de la zona contra una legislación que, de haber sido aprobada, además de inconstitucional, hubiera significado el despojo de sus tierras y recursos en manos de compañías mineras y de hidrocarburos.[70] Pero incluso en tiempos de Mariátegui decir que la selva, sociológica y económicamente, carecía "aún de significación" era pasar por alto episodios tan importantes económica y sociológicamente como la fiebre del caucho, que si bien trajo prosperidad a la ciudad de Iquitos y al Estado peruano, lo hizo a costa de haber diezmado, desplazado y sometido a múltiples vejaciones a las poblaciones de la Amazonia. Pero tal era la fuerza del dualismo implícito en el imaginario de las "tres regiones". Aunque existiera en el mapa, la Amazonia no formaba parte de una visión global del Perú, ni aun en la mente del más ilustre de nuestros intelectuales marxistas.

Sin embargo, es importante enfatizar que la configuración racial de las llamadas tres regiones naturales no era privativa del indigenismo, menos aún del marxismo. Se trata de un imaginario hegemónico, que trasciende filiaciones políticas; de un territorio en el que la educación oficial se diluye en la cultura popular y trasciende los libros de colegio para tomar cuerpo en las canciones criollas y las propagandas de televisión. Hablamos de un imaginario en el que Mariátegui baila al ritmo de los valses de Chabuca Granda y donde la publicidad de PromPerú se funde con el libro de Aurelio Miró Quesada, *Costa, sierra y montaña*,[71] y con todo lo escrito en los manuales de geografía del

---

69 Mariátegui, José Carlos. "Regionalismo y centralismo", en Mariátegui, José Carlos. *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Caracas, Biblioteca Ayacucho, 2007, pp. 169-170. Las cursivas son mías.

70 Chirif, Alberto y Frederica Barclay. "Ataques y mentiras contra los derechos indígenas". Blog Mundo Laberinto (8 de junio de 2009), en <http://mundolaberinto.blogspot. com/2009/06/frederica-barclay-y-alberto-chirif.html>; Ardito, Wilfredo. "Reflexiones al volver de Bagua". *Reflexiones Peruanas*, 257. Véase también Anaya, James. "Observaciones sobre la situación de los pueblos indígenas de la Amazonia y los sucesos del 5 de junio y días posteriores en las provincias de Bagua y Utcubamba, Perú" (20 de julio de 2009), en <http://argentina.indymedia.org/uploads/2009/07/2009_informe_bagua_ peru_janaya.pdf>.

71 Miró Quesada, Aurelio. *Costa, sierra y montaña*. Lima, P. L. Villanueva, 1964 (la primera edición es de 1936).

colegio desde nuestros abuelos y bisabuelos en la posguerra con Chile (y quizás incluso desde antes).

Con respecto al último punto, quisiera comentar los libros de geografía para escolares de Carlos Wiesse. Una de las ediciones más tempranas de estos manuales que he podido hallar data de 1889, y dice, entre los cuestionarios para los alumnos: "¿En cuántas regiones naturales se divide el Perú?". Y los alumnos tenían que responder lo que está en la lección III, titulada "Regiones, Clima, División de las Aguas, Montañas, Mesas": "El Perú se divide en tres regiones naturales: la *costa* al O; la *sierra*, en medio y la *montaña* al E.".[72] Esto se repite literalmente en su libro *Geografía del Perú* de 1921, y se ha seguido repitiendo por un siglo.[73] Se trata de un fascinante librillo para escolares, en donde la enseñanza de la geografía, y de los mapas en particular, se convierte en la mejor manera de inculcar nacionalismo y construir y cimentar una idea icónica del Perú. Los mapas, como ha sugerido Thongchai Winichakul, "no representan objetivamente algo que ya existe allí". Un mapa anticipa la realidad espacial, y no al revés. En otras palabras, un mapa es un modelo *para* (y no *de*) lo que pretende representar. Se ha convertido en un verdadero instrumento para concretizar proyecciones sobre la faz de la Tierra.[74]

En el Perú, los libros de geografía de Wiesse son un perfecto ejemplo de esta aplicación de los mapas. Empieza el libro con una admonición fascinante sobre la importancia de estos últimos y refuerza la idea de la necesidad de saber cuáles eran los límites del país antes de la Guerra con Chile. Sugiere, además, para obtener más rigor científico, consultar el "Atlas novísimo de Paz Soldán".[75] Esta fascinante referencia sugiere que Wiesse habría escrito su libro mucho antes de 1889, su fecha de publicación. Pero las sucesivas ediciones de los libros de este autor en las primeras décadas del siglo XX, con contenidos intactos, prueban, asimismo, la continuidad e influencia que tuvieron las conceptualizaciones de Paz Soldán en la educación escolar. Ello quiere decir que lo que en el siglo XIX fue patrimonio de una elite ilustrada pasó a convertirse en el XX en conocimiento popular,

---

72 Wiesse, Carlos. *Lecciones de geografía del Perú.* Lima, J. Galland, 1889, p. 8. Las cursivas son del original.

73 *Ib.*, *loc. cit.*; Wiesse, Carlos. *Geografía del Perú, para los colegios de segunda enseñanza y escuelas especiales.* Lima, Librería Francesa y Casa Editorial H. Rosay, 1921.

74 Tongchai Winichakul. "Siam Mapped". Cit. en Anderson, Benedict. *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism.* Londres, Verso, 1991, p. 175.

75 Wiesse, *Lecciones de geografía*. Esta referencia se encuentra al comienzo del libro, en una página sin numerar, bajo el título de "Prevenciones".

gracias a la masificación de la escolarización. Si bien se modernizó la educación, las ideas sobre geografía permanecieron intactas por muchos años, hasta el día de hoy. Durante el gobierno de Juan Velasco Alvarado, la difusión escolar masiva del concepto de las "ocho regiones naturales del Perú" y su respectivo mapa, tal como los concibió el geógrafo Javier Pulgar Vidal, matizó el esquema de las tres regiones, resaltando una diversidad que había pasado desapercibida en el esquema tripartito. Pero la propuesta de Pulgar Vidal no logró derrotar al mapa de la costa, sierra y selva ni a las taxonomías raciales que les son inherentes, las mismas que se mantienen profundamente enraizadas en el imaginario nacional. Este mapa ha adquirido, parafraseando a Anderson, el carácter de un logo y de un punto de partida para imaginar la realidad, antes que un vehículo para transcribirla. Y es solo la fuerza que sigue teniendo el positivismo —con su persuasiva capacidad para convertir en ciencia la ideología— en la transmisión de conocimientos, la que nos lleva con demasiada frecuencia a pensar que el mapa *es* la realidad en papel. El cuestionamiento de un mapa, por lo tanto, puede convertirse en una forma potente de hacer crítica y desterrar los prejuicios raciales en el Perú.

Una de las consecuencias de esta división geográfico-racial del país, con la que aún vivimos, ha sido invisibilizar a la poblaciones no blancas que habitan en la costa y la selva, así como la herencia española de nuestras ciudades serranas (los toros, los vestidos de las mujeres), es decir, el criollismo serrano, pues lo criollo y lo español pasaron a ser considerados atributos exclusivos de la costa, aun cuando la exhuberancia barroca de las iglesias de la sierra y la guitarra ayacuchana de Raúl García Zarate nos hablan a gritos de la herencia española de la sierra. El mito que podríamos llamar de "las tres regiones y las dos razas" contribuyó también a invisibilizar los rasgos blancos de las poblaciones de las sierras de Cajamarca, de las montañas de San Martín, de Amazonas y el Callejón de Conchucos, en el norte; y de Andahuaylas, Ayacucho y Apurímac, en el sur, que pasaron, por su ubicación geográfica, a ser concebidas como "indias".

Valga acotar, como recuerda Mesclier, que en las polémicas sobre el centralismo en el Perú suscitadas por los textos de Mariátegui, tanto Jorge Basadre como Víctor Andrés Belaúnde refutan al intelectual marxista aludiendo precisamente al legado español en la sierra y a la presencia indígena en la costa, de la cual hay abundante evidencia, ya que, por ejemplo, el muchic se habló al parecer hasta la década de 1960.[76] Pero tan fuertes son esos constructos que ni aun el hallazgo de

76 Orlove, "Putting Race in its Place"; Mesclier, "De la complementariedad a la voluntad de 'aplanar los Andes'".

las impresionantes tumbas mochica de Sipán y muchas otras —como la de "la señora de Cao"— en la costa han llevado a pensar en una costa indígena.

REFLEXIONES FINALES

La idea de que el centralismo limeño, el racismo y las jerarquías actuales entre costa y sierra, indios y no indios, se originan en el más temprano periodo colonial, y especialmente en la fundación española de Lima, está muy arraigada en el Perú. El lugar común más divulgado es que la dicotomía entre costa y sierra, y su asociación con el Perú criollo y el Perú indígena, respectivamente, se originan en la fundación española de Lima en el siglo XVI. No quiero negar la importancia de este factor, pero sugiero que no es determinante. La estrecha asociación actual entre raza y geografía, que ha convertido al término "indio" en equivalente de "serrano", y viceversa, le debe más a las ideas de progreso decimonónicas, que se perfilan en el discurso ilustrado limeño de fines del XVIII, que a la era colonial anterior. El argumento de la fundación de Lima olvida que durante todo el periodo virreinal la sierra siguió siendo el centro de la economía y la sede de las ciudades más importantes. Olvida también la herencia española de los pueblos andinos, algo que José María Arguedas siempre tuvo presente.[77]

En síntesis, el hecho de que las poblaciones rurales andinas e indígenas no hayan sido asumidas como parte de la nación por los intelectuales urbanos y las clases medias limeñas, sobre lo cual llamó la atención la CVR, puede aplicarse también a la producción historiográfica peruana dedicada al siglo XIX, como lo muestra el escaso interés que existe —o ha existido hasta hace poco— en el país en historiar, en el marco del Estado-nación, a las poblaciones de la sierra, para no hablar de las de la selva. Mi intención en este ensayo ha sido mostrar, por un lado, que estos son constructos más republicanos que coloniales. Por otro, he querido llamar la atención sobre cuán importante es dejar de pensar en la geografía como determinante de la raza o el valor de una persona. En el caso específico del Perú, el uso de "serrano" como insulto afecta la autopercepción de quienes así son aludidos y condiciona discursos, comportamientos y políticas que van a seguir fomentando su lugar subordinado, tanto en la sociedad como en la historiografía.

En una coyuntura en que muchos reflexionan sobre los excesos de la posmodernidad y la proliferación de estudios sobre los llamados sectores "subalternos", yo quisiera enfatizar que estos no son lo

77 Arguedas, José María. *Las comunidades de España y del Perú*. Lima, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1968.

suficientemente abundantes y, más bien, destacan por su escasez en la historiografía peruana sobre el siglo XIX. En esta sigue predominando el tema urbano o, en todo caso, no rural. Cualquier aseveración que sostenga lo contrario supone ignorar la historiografía nacional, la cual es muy diversa y desigual. Las tendencias predominantes en las épocas fujimorista y posfujimorista en las universidades nacionales se caracterizan por un retorno al positivismo clásico, es decir, la historia documental, sin mucha crítica o interés teórico. Esta surge, creo yo, como una reacción al dogmatismo marxista/maoísta y la hiperpolitización que avasalló a dichas universidades entre las décadas de 1960 y 1980, que trajo como consecuencia la estigmatización de los estudiantes de las universidades públicas como "senderistas". Las revistas de estudiantes de historia en la Universidad de San Marcos que surgen en la era post Sendero, por ejemplo, llevan títulos que, en el mejor de los casos, podemos llamar "apolíticos", e incluso algunos en latín.[78] El mensaje a gritos pareciera ser: "soy historiador(a), no me confundan con el Camarada Gonzalo".

En este sentido, creo que es imposible hacer un balance historiográfico adecuado prescindiendo de las historiografías nacionales. Este no es un llamado al nacionalismo historiográfico, sino a la necesidad de reconocer que no existe una producción historiográfica neutra o desprovista de nacionalidad, así como no existen personas desprovistas de color, edad, género y condicionamientos institucionales, profesionales, de clase o personales, siendo esto tan válido para la historia producida en el Perú como para aquella realizada fuera del país. Y todos estos factores —entre los que también debemos incluir la audiencia que imaginamos—, a los que Michel de Certeau denominó "el lugar de producción" de la historia, condicionan lo que escribimos y cómo pensamos. Negarlos es negar precisamente lo que define nuestro discurso y caer en el positivismo más chato, es decir, en la pretensión de neutralidad.[79] Pero en tanto el positivismo tiene diversas caras, no estoy tan segura de si la cara predominante hoy es aquella que marcó la época inmediatamente posterior a la derrota de Sendero Luminoso en los tempranos noventa, es decir, la de una historia "despolitizada" y desprovista de interés por la teoría, o aquella que, a guisa de objetividad, no puede esconder su herida nacionalista. Me refiero, específicamente, al reavivamiento de la rivalidad con Chile, tanto en la historiografía como en la política: como si al quedarnos sin

78 Tenemos, por ejemplo, *Nueva Síntesis*, *Perú Contemporáneo* y *Suma Historiae*. Nada de ello es una expresión de la calidad de estas revistas, simplemente señalo una tendencia.

79 He desarrollado más estos temas en Méndez, "El inglés y los subalternos".

enemigo interno, se buscara uno externo. Lo cierto es que la herencia positivista se deja sentir en tanto la historiografía peruana se sigue identificando —mayoritariamente quizás— con los orígenes decimonónicos de la historia, es decir, con la historia como disciplina académica que estudia el pasado de los pueblos con escritura y relega a los pueblos ágrafos a la "prehistoria" y la antropología (lo que antes fue la etnología). Este factor, como he sugerido antes, ayudaría a entender, en parte, la expulsión de la sociedad rural decimonónica —y más específicamente, campesina— de la historia nacional.

Pese a todo, existen signos de que el panorama empieza a renovarse. Poco a poco se va retomando el interés que hubo en la década de 1980 por indagar la relación entre Estado y sociedad rural, o campesinado y sociedad nacional, en el siglo XIX. Son signos lentos, pero seguros, como lo revela el interés temático que surge en estudiantes de maestría y de licenciatura con los que he conversado recientemente, sobre todo en las universidades de San Marcos y la Católica —es decir en Lima— donde estos intereses han sido tradicionalmente más escasos.[80] Sospecho que el trabajo de la CVR no ha sido en vano. Por ello, me haría muy feliz, en un sentido, saber que muy pronto este ensayo quedará desactualizado. Por ahora, no estoy tan segura.

80 Ver, por ejemplo, Igue Tamaki, José Luis. "Bandolerismo, patriotismo y etnicidad postcolonial. Los "morochuchos" de Cangallo, Ayacucho, en las guerras de la independencia", tesis de licenciatura en Historia. Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, 2008. Otra tesis innovadora, que cuestiona la idea del indio como intrínsecamente rural en el siglo XIX, es la de Maritza Bazán. Aunque el contexto de este estudio es previo a la independencia, proporciona importantes referentes para entender el momento posterior (Bazán, Maritza, "La participación política de los indígenas durante las Cortes de Cádiz. Lima en el ocaso del poder español", tesis de licenciatura en Historia, Lima, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 2010).

Maruja Barrig

HÁGASE EN MÍ SEGÚN TU PALABRA

EL SERVICIO DOMÉSTICO*

"Los blancos no podemos vivir sin cholos, Joaquín. Porque entonces ¿quién trabaja para nosotros, quiénes son nuestros obreros, nuestra mano de obra? Tienen que ser los cholos, pues. ¿Y quiénes son nuestras empleadas, nuestras cocineras, nuestras lavanderas? Tienen que ser las cholas, pues."

Jaime Bayly, "No se lo digas a nadie"

HASTA HACE RELATIVAMENTE POCO TIEMPO, era habitual encontrar carteles que pendían de la puerta de las casas de sectores medios, solicitando una empleada doméstica en los siguientes términos: *Se necesita muchacha, cama adentro, sin colegio.*

"Muchacha", apelativo frecuente para las domésticas, no alude a su edad, sino a su condición social: personas permanentemente menores, requeridas de tutelaje dado su limitado juicio. La "cama adentro" (en otros países llamada "puertas adentro") insinúa la dudosa ventaja para la doméstica de un ahorro en la vivienda, pero al mismo tiempo el enclaustramiento encubierto, que permite una disponibilidad sin límite de tiempo al servicio de la familia contratante. Y "sin colegio", pues la escuela puede restar horas a la atención de los patrones.

En América Latina, el servicio doméstico ha sido una de las formas más importantes de empleo femenino, y en contraste, también la ocupación menos regulada legalmente e incluso menos susceptible de ser fiscalizada, lo cual en la práctica deja al albedrío de los empleadores cuestiones laborales tan elementales como la duración de la jornada, las vacaciones, la seguridad médica, etcétera (Kuznesof, 1993).

* Barrig, Maruja 2001"Hágase en mí según tu palabra: el servicio doméstico" en *El mundo al revés. Imágenes de la mujer indígena* (Buenos Aires, CLACSO).

Para algunas investigadoras, esta actividad ofrece ventajas tanto a mujeres migrantes jóvenes, que tienen así una puerta de entrada a los usos urbanos, ocasionalmente a la escolaridad y a una vivienda temporal, como también a quienes las contratan, pues respaldan las necesidades laborales y aspiraciones profesionales de las latinoamericanas de sectores medios. Para otros, la relación entre patrona y empleada puede exhibir visos de "dominación total": se aísla a la empleada en la casa, atemorizándola por los peligros y asechanzas del mundo exterior; se ejerce una apropiación sistemática de su tiempo libre; y por último, se despliega sobre ella violencia verbal, y eventualmente física (Portocarrero, 1993).

Como se verá en las páginas siguientes, las nociones de tutela y protección a los pueblos indígenas conquistados partieron, entre otras consideraciones,de su ignorancia y de su estado primitivo: eran almas que necesitaban ser moldeadas en el temor a Dios y en los usos del progreso. Se trata de un río subterráneo de representaciones que gotea aún en la relación con el servicio doméstico, atravesado de contradicciones y, en el mejor de los casos, de ambigüedades. Por otro lado, para un observador externo es difícil conciliar las declaraciones de las patronas, quienes aseguran que tratan a la empleada como un miembro más de la familia, con las condiciones cotidianas de este peculiar familiar, que duerme en un pequeño cuarto, come en la cocina con vajilla distinta a la de sus patrones y viste uniforme, como anotó una antropóloga norteamericana en su investigación sobre el servicio doméstico en Lima, treinta años atrás (Smith, 1971).

UNOS NACEN PARA SERVIR Y OTROS PARA SER SERVIDOS

Según la historiadora Karen Spalding, los conquistadores españoles trasladaron a la colonia una diferenciación entre la nobleza y los comunes, uno de cuyos criterios principales de distinción era el del servicio. La sociedad se dividía entre aquellos que servían a otros y los que eran servidos, o que por lo menos no eran sirvientes de nadie. El concepto de servicio fue un signo inequívoco de posición social, incluso, en opinión de Spalding, en un grado mayor que el trabajo manual en sí. Pero la relación servil del indio con el español adquirió formas coloniales específicas: la población indígena debía pagar tributo y realizar servicios de trabajo —la *mita*— justificados como su retribución hacia los conquistadores por los dudosos beneficios que recibía de la colonización, como la religión y la civilización.

Estas obligaciones, no obstante, no se impusieron a todos los habitantes nativos. Los nobles indios y los mestizos quedaron exonerados de esta forma de trabajo forzado, lo cual en la práctica derivó en que el indio común estuviese estrechamente asociado a —e identifi-

cado con— las formas más serviles de trabajo manual. Los indígenas fueron el único grupo de la sociedad colonial al que se podía obligar regularmente a cumplir tareas que nadie quería hacer, a realizar trabajos físicos pesados para otros. Eran los trabajadores serviles de la colonia, los peones de la hacienda, los trabajadores no calificados en las minas, y el sirviente o *pongo* del español. En opinión de Spalding, esta situación condujo a que, en el siglo XVII, el hecho de que los indígenas se ocuparan de las tareas más denigrantes no fuera considerado el resultado de la conquista y la dominación, sino una consecuencia de su natural servilismo e inferioridad, conclusión acompañada por el desprecio hacia quienes eran distintos e inherentemente inferiores (Spalding, 1974: 151-170).

Quizá una de las conclusiones más pertinentes del análisis de Spalding para los propósitos de estas páginas sea el revelar que la urdimbre de la dominación colonial no se tejía entre individuos sino entre sociedades, sellando la estructura jerárquica entre los indios y los no-indios, y engomando la imagen del indígena con los trabajos serviles, como lo recuerda el epígrafe de la novela de Jaime Bayly al inicio de este capítulo, expresado por el padre del protagonista: "quiénes sino los cholos son nuestra mano de obra, nuestros obreros, cocineras, lavanderas". Esta humillada subordinación de un grupo humano resultó más permanente que la marca grabada a fuego en el cuerpo de un esclavo negro, pues en la medida que éste tenía una relación de subordinación individualizada con su amo, su liberación dependía de una serie de transacciones, también personalizadas, donde el cuerpo de las esclavas solía ser una pieza de intercambio para su libertad y movilidad social, como lo han estudiado para el Perú las historiadoras Christine Hunefeldt y María Emma Mannarelli.

Si la inferioridad de la población indígena no la capacitaba más que para la servidumbre, también la inhabilitaba para "crecer": según la legislación colonial, el indio era un menor de edad. Como lo recuerda Roulet (1998), desde el siglo XVI se había desarrollado la doctrina de la tutela, según la cual unas naciones, en virtud de su "condición de cristianos y por su superior madurez", gobernaban a los pueblos colonizados procurando su bienestar. Era la barbarie de los indígenas, puesta en evidencia por su diferencia cultural, lo que permitió limitar o desconocer sus atributos soberanos y tender una capa protectora sobre ellos, tildados de ignorantes. La ignorancia que se le atribuye al indígena —y por extensión al cholo— en los tiempos que corren, residiría entonces no en su condición de iletrado, sino en los resabios de su estado primitivo, una suerte de pecado original que obliga a tutelarlo y por lo tanto a infantilizarlo.

Esta representación de los indígenas, mimetizados con la servidumbre —condición donde habrían sido conducidos por su corto entendimiento— se mantuvo hasta inicios del siglo XX. Así, en una descriptiva "Sociología de Lima" publicada en 1902, Joaquín Capelo detalla minuciosamente la vida de la ciudad, sus casas, y las relaciones con el servicio compuesto, además de por algunos indios, por negros y otros grupos raciales "inferiores". Los servidores domésticos, colectivo principalmente femenino, constituían para el autor una "clase" que aceptaba su estado inferior, siendo improbable que renunciaran a él "sea en razón de estar habituados a esa vida, sea en razón de su nivel intelectual muy bajo y de lo estrecho del horizonte de sus aspiraciones; sea en fin por cierta pereza moral" (Capelo, 1902; citado en Mannarelli, 2000).

Entonces, al canto de la imagen de un indio feroz y traicionero, convive otra no menos sesgada e igualmente persuasiva: la de un infeliz de limitado entendimiento. Las causas de esta desventaja podrían ser múltiples, como lo recuerda un extraordinario pasaje de la novela *Aves sin nido*, de la escritora indigenista Clorinda Matto de Turner, a fines del siglo XIX. Don Fernando, un sensible empresario costeño que accidentalmente se encuentra viviendo en un pueblo andino, le explica a su esposa las razones del actual estado de "la raza":

> "[...] Está probado que el sistema de la alimentación ha degenerado las funciones cerebrales de los indios. Como habrás notado ya, estos desheredados rarísima vez comen carne, y los adelantos de la ciencia moderna nos prueban que la actividad cerebral está en relación de su fuerza nutritiva. Condenado el indio a una alimentación vegetal de las más extravagantes, viviendo de hojas de nabo, habas hervidas y hojas de quinua, sin los albuminoides ni sales orgánicas, su cerebro no tiene de dónde tomar los fosfatos y la lecitina sin ningún esfuerzo psíquico; sólo va al engorde cerebral, que lo sume en la noche del pensamiento, haciéndole vivir en idéntico nivel que sus animales de labranza" (Matto de Turner, [1889] 1974: 81).

Pedro Zulen, un intelectual que trascendió en la historia peruana principalmente por su defensa de los indígenas, concluyó a inicios del siglo XX que el indio es "de una gran voluntad, pero de una pequeña inteligencia", porque sólo una "pequeña inteligencia" podría haber sido la razón por la que históricamente hubiera sido constantemente "engañado y decepcionado" (citado en Kapsoli, 1980: 26). Asimismo, el postulado prioritario de los estatutos del Grupo Resurgimiento, otra agrupación pro-indígena fundada en Cusco a fines de la década de 1920 por un grupo de intelectuales cusqueños y limeños, decía: "Amparará material y moralmente a los indígenas a quienes

considera como hermanos menores en desgracia" (*Revista Amauta*, Lima, enero 1927, Nº 5). Ante varias de estas iniciativas reaccionó en 1927 el indigenista Luis Valcárcel, acusándolas de reducir al indio y de emocionarse en su filantropía por considerarlo incapaz e infeliz: "Pro indígena, Patronato, siempre el gesto del señor para el esclavo, siempre el aire protector en el semblante de quien domina cinco siglos" (Valcárcel, [1927] s/f: 29-30).

El discurso liberal acerca de los indios pareciera, en efecto, tener una doble faz: por un lado los indios son criaturas ingenuas que no llegan a la categoría de adultos, objeto de manipulación, y desprovistos de voluntad y de la capacidad de expresarse y de asumir su propia defensa. Por otro lado, el discurso trasluce una estrategia de condescendencia hacia los inferiores: la magnanimidad de tratar a los indios como "seres humanos" (Guerrero, 1994: 199). Trazas de estas imágenes se desplegaron en el Perú entre 1996 y 1998, a propósito de una masiva campaña gubernamental de planificación familiar que priorizó la ligadura de trompas (AQV) en las zonas rurales andinas, con la constante oposición de la Iglesia Católica al mismo tiempo que algunos grupos feministas ventilaban decenas de denuncias de violación de derechos humanos de las campesinas, que habían sido presionadas por personal de salud para realizarse la operación[1].

Desde la Iglesia y sus portavoces eclesiásticos y laicos, el argumento que se agitó para movilizar a la opinión pública fue hilvanando los calificativos de *pobres, ignorantes, poco instruidas, míseras, campesinays* por lo demás, *indígenas*, llegando incluso a insinuarse que se estaba frente a un caso cercano al genocidio étnico. En este juego de oposiciones, la jerarquía católica y sus seguidores no llegaron a mostrar carta alguna que aludiera a los derechos de esas mujeres, entre ellos el de optar por un método de planificación familiar. Esa perspectiva —la ignorancia, la miseria, la minoría de edad de las campesinas andinas— fue también destacada por las feministas:

> "Nosotras creemos, a diferencia de otras posiciones radicales, que las parejas tienen todo el derecho de planificar su familia. Sin embargo, lo que no vamos a permitir es que el gobierno, en su afán de disminuir la pobreza, decida aprovecharse de la población ignorante para esterilizarla [y preguntada sobre si existen denuncias de las personas que han sido sometidas a esta intervención sin su autorización] No, ese es el granproblema. Las usuarias todavía no consideran esto como una violación a

1 Estas ideas son profundizadas en el estudio *La Persistencia de la Memoria. Feminismo y Estado en el Perú de los '90*, , que la autora realizó en el marco del proyecto regional "Sociedad Civil y Gobernabilidad Democrática en los Andes y el Cono Sur" (Fundación Ford-Universidad Católica del Perú, 1999).

> sus derechos. Además, ya te podrás imaginar a una mujer quechuahablante diciéndole al policía lo sucedido, obviamente que lo único que va a conseguir es que se burlen de ellas y que las lastimen" (entrevista a Giulia Tamayo, investigadora del Centro de la Mujer Peruana Flora Tristán, *Diario La República*, Lima, 30 de diciembre de 1997).

Si la servidumbre de un grupo humano como el indígena se asienta en su naturaleza, que lo inhabilita para otras tareas que no sean las físicas y el estar bajo el mando de otros, ciertas concepciones apuntan a una extraña mezcla de compasión y tutela.

NO SON LOS SIRVIENTES, SINO LAS SIRVIENTAS

Diversas investigaciones sobre la movilidad espacial y social de la población indígena en la colonia sugieren que no eran "los indios" quienes estaban al servicio de los vecinos de una ciudad andina, sino las indias —mujeres solas, mujeres con sus hijos, huérfanas—, sólo en algunos casos núcleos familiares completos en la atención de tareas domésticas. Este extenso personal femenino aposentado en las casas de españoles, criollos y notables se constituyó para ellos, a fines del siglo XVII, en una estrategia para asegurar una servidumbre sumisa en las ciudades. En los centros urbanos, las mujeres quedaron recluidas; los hombres indígenas, en cambio, se hicieron caminantes, arrieros que en sus viajes comían y vestían a la usanza de sus patrones (Glave, 1989: 330, 361).

En la ciudad de Lima, en los albores del siglo XX, el trabajo doméstico constituía la segunda ocupación que concentraba mujeres, sólo antecedida por la costura. Según el análisis de los censos de la ciudad realizados en 1908, 1920 y 1931, existía una segregación de las ocupaciones no sólo por sexo, sino cruzada también por el factor étnico: las mestizas eran mayoría en corte y confección, y se registraba una alta concentración de mujeres negras en el lavado, la cocina y como amas de leche. No obstante, en 1908, el 40% de las domésticas eran, según el censo, "indias" (Miller, 1987). Podemos deducir que las indígenas tenían mayores problemas para encontrar un trabajo doméstico que las ubicara al tope de la jerarquía de la servidumbre, como las amas de llaves o amas de leche, pues sus limitaciones lingüísticas y culturales las colocaban en una situación de desventaja respecto de las sirvientes negras. Posiblemente formaban parte de los auxiliares de última categoría que eran los y las "muchachas" (Capelo, 1902, citado en Mannarelli, 2000). Ya en el siglo XVII el 40% de la población esclava de origen africano estaba en Lima, lo cual marca la naturaleza urbana y limeña que seguiría caracterizando a las y los negros. Frente a este hecho, las mujeres andinas no podían competir en el mercado laboral muy fácilmente (Stockes, 1987: 178).

En su investigación sobre los cambios culturales en Lima a inicios del siglo XX, y en base a la información recogida por Joaquín Capelo, la historiadora María Emma Mannarelli concluye que al estar la servidumbre compuesta en su mayoría por mujeres, esta asociación entre lo femenino y el servicio doméstico era particularmente inferiorizante, pues el trabajo en general, y especialmente el manual, no otorgaba estatus, sino todo lo contrario. Adicionalmente se movilizaba una suerte de fiscalización sobre la vida privada del personal de servicio, pues al compartir la vivienda con sus patrones se les exigía buenas costumbres y conducta honrada (Mannarelli, 2000: 307-319). El espacio físico de una casa, y las relaciones jerárquicas en su interior, habrían recuperado la representación social de grupos subalternos racialmente diferentes realizando trabajos desdeñados por su pátina de servicio. Pero estos grupos —niñeras, cocineras, lavanderas— eran predominantemente femeninos, e inferiores por su incapacidad de desempeñar otra ocupación que no estuviera sujeta a una obediencia más allá de lo laboral. En ellos, la sumisión era balanceada con retazos de afecto.

Estudios realizados sobre las empleadas de servicio negras en el Brasil, y mapuches en Chile, cuya pertenencia étnica o racial inequívocamente las arrincona a un lugar socialmente subordinado, sugieren que las patronas desarrollan con ellas una especie de cruzada civilizadora en el ámbito doméstico. Tal como ocurre en el Perú, y como sucedía desde la protección legal *sui géneris* a los indígenas en la colonia, estas mujeres son vistas como personas ingenuas, presas del engaño fácil en su vida personal, y que por tanto requieren consejos, asesoría y orientación en una serie de asuntos privados. La diferencia entre patronas y empleadas, entonces, va más allá del nivel de escolaridad de las domésticas, y se instala en el sentido común que inhabilita a colectividades enteras a ejercer el derecho a la autonomía sobre sus vidas (Barcelos Rezelde & Lima, 1998; Azeredo, 1989; Rebolledo, 1995).

Sin embargo, junto con esta penetración de las patronas por las rendijas de la intimidad de sus sirvientas, en la relación con el servicio doméstico, cuanto más amplio sea éste, posiblemente resulte más invisible, como lo recuerda Julius, personaje central de *Un mundo para Julius*, la novela de Alfredo Bryce en donde chofer, mayordomos, cocineras y lavanderas forman un pequeño ejército:

> "[...] Nuevamente participaba Julius en conversaciones en que los sirvientes se hablan de usted y se dicen cosas raras, extrañas mezclas de Cantinflas con Lope de Vega, y son grotescos en su burda imitación de los señores, ridículos en su seriedad, absurdos en su filosofía, falsos en sus modales y terriblemente sinceros en su deseo de ser algo más que un nombre que te sirve una mesa y en todo" (Bryce, 1984: 147).

En efecto, tal como lo consideró Smith (1971), la empleada doméstica termina siendo la integrante invisible más visible de una casa, y esta visibilidad es más social que racial, debido al uso cotidiano, y generalmente obligatorio, del uniforme. Todo el mundo identifica a una sirvienta por su uniforme. Quien lo usa es sirvienta: es la etiqueta que las distingue como un grupo inferior y reafirma el estatus superior de la patrona. El uniforme de la doméstica, se ha argumentado, podría ser un conjuro a la ecuación que combina lo andino con lo sucio, pues suele presentarse como un recurso para preservar la higiene necesaria en el desempeño del trabajo doméstico. Aunque como le aseguró una sirviente negra de Río de Janeiro a una investigadora: "El uniforme no es una separación de humildad sino una separación de humanidad" (Azeredo, 1989: 214).

MUCHACHAS Y SEÑORAS

Estas líneas no se proponen indagar sobre el servicio doméstico, salvo en las connotaciones que en la actualidad aluden a la conjunción de indígenas y servidumbre. Pero la lectura de algunos textos, sobre todo históricos, fue convincente para iluminar los significantes diversos del uso cotidiano de uniforme en las domésticas peruanas en comparación a sus colegas de otras latitudes.

La sirvienta puede ser un personaje ajeno a la familia, en mil y un maneras: por extracción social, por procedencia regional, por rasgos raciales y niveles educativos. Además de diferente, suele ser considerada inferior. Y sin embargo es a esa persona, con un conjunto de signos de "menos", a quien se le delegan tareas estrechamente ligadas al cotidiano de la reproducción familiar, y por lo cual está más cerca que nadie de la intimidad de todos: manipula los alimentos, lava y plancha la ropa, cuida a los niños. Quien más familiarizada está con la familia es quien simbólicamente más apartada está, pues aunque viva en la casa tiene restricciones para el uso del espacio de la vivienda (no comparte la sala, el comedor, los baños, la vajilla); el área de servidumbre suele ser un lugar oscuro, estrecho, generalmente cerca de la cocina, ratificando una separación simbólico-social entre la empleada doméstica y el resto de los habitantes de la casa (Goldsmith, 1998). Y el uso del uniforme es una vuelta de tuerca más en esos signos de la jerarquía doméstica.

En la medida en que la ropa es un signo de posición social, desde el cronista Guamán Poma a inicios del siglo XVII hasta ordenanzas y bandos de los españoles a lo largo de la colonia, intentaron regular sobre la vestimenta apropiada a cada cual, plasmando las diferencias. Guamán Poma, en su larga y difundida carta al rey de España, visualiza una sociedad donde las personas expresan su ubicación en la escala

social incluso a través de la indumentaria: a cada estamento de la sociedad se le recomienda usar un tipo de vestimenta que corresponda a su rango. Pese a que el cronista rechaza la indumentaria española para el mundo indígena, acepta algunos elementos del ropaje foráneo sólo para caracterizar posiciones más altas. Así, en su descripción de funcionarios políticos, cuando va descendiendo hasta llegar al "mandoncillo de 5 indios", lo representa con indumentaria totalmente indígena. En los dibujos que acompañan su carta, Guamán Poma retrata a los indios ordinarios con el mismo ropaje de antes de la conquista, mientras que los descendientes de la nobleza nativa visten a la europea, siendo posible medir el ascenso en la escala social por la influencia de trajes europeos[2] (Ossio, 1973: 161; Burga, 1988:

249-250; Rowe, 1976: 22). Si esto fue así, es posible deducir entonces que un bando del Corregidor de La Paz de 1699 se refería a los indios del común y no a los de la nobleza en su reglamentación de la ropa:

> [Porque convenía al gobierno de la república era necesario que] "ayga distincion entre los sujetos de diferentes naturalesas y colores y se evite la comfusion de las personas con las semejanzas de los trajes porque los mas de los indios sean acojido al traje de españoles contraviniendo a lo dispuesto por reales ordenanzas [así que los indios que se hallaren con ropas, espadas o cualquier distintivo de español] sea desnudado del dicho traje para que anden en el suyo natural" (citado en Glave, 1989: 362).

La pureza de la sangre se convirtió, tanto para los nativos nobles que salvaguardaban sus prerrogativas como para los conquistadores españoles, en una misión difícil de cumplir, debido a la constante mezcla racial en las uniones eventuales o en los amancebamientos que ampliaron la paleta de colores con los esclavos africanos. El recurso de penetrar en la reglamentación de las ropas parecía un camino para mantener la jerarquía de la estructura social, ya perdido el sendero de reglamentar la intimidad de las alcobas. Como señala ese bando del siglo XVII, era necesario evitar la "confusión" de las personas. Era importante mantener la diferencia de distintas "naturalezas y colores", y la vestimenta de los españoles y sus adornos debían ser un marcador de las categorías. En el siglo XVII, tanto en el Virreynato

2 No obstante esto, Rowe (1976) observa que en el siglo XVIII, miembros de la nobleza nativa aparecen ataviados con trajes pre-hispánicos, como una forma de manifestar también en la ropa, lo que él denomina el "proyecto nacionalista indígena" que intentó rescatar una identidad común con los Incas y alentó las sublevaciones contra el poder colonial en esos años.

de Lima como en el de México, las mujeres negras y mulatas libres no podían llevar zarcillos de oro con perlas, ni mantos ni vestidos de seda, aunque estuvieran casadas con españoles. Los indígenas y los varones descendientes de africanos no usaban espadas, aunque algunos se rebelasen, como Pedro de Mendoza, que en la Lima de 1666 pedía ser reconocido como hijo natural del español Juan del Monte y de una mujer mulata, Luisa Flores y "que no se me prohiba llevar espada por aver estado en poceción de traerla más tiempo de catorce años y se declare no ser comprehendido en el bando que prohibió que la tragesen los pardos y negros y por todo lo demás que por rracón de hijo de español y de parda me puede competir" (Mannarelli, 1999; Sánchez & Goldsmith, 1998).

Desvanecidas e inútiles las reglamentaciones que intervenían en la vida cotidiana de los multicolores habitantes de las ciudades a través del vestido, el cambio de ropaje siguió siendo, hasta entrado el siglo XX, un símbolo que facilitaba el escape de los indios hacia rutas que los alejaran del desprecio y la discriminación racial. Así, en la década de 1920, el abogado cuzqueño Luis Aguilar sentenciaba:

> "El refrán de 'El hábito no hace al monje', fracasa ruidosamente con el indio, en quien el vestido influye de manera decisiva sobre su vida misma, transformando sus usos y costumbres i modificando hasta sus tendencias originarias. Muchas veces la diferencia entre el indio i el mestizo no se hace sino en razón del vestido que llevan; siendo generalmente el segundo nada más que un indio regularmente trajeado con tela que no es del uso exclusivo de éste."

Imperdible de identificación con ponchos, bayetas y ojotas un indio se transforma, confunde con un mestizo y al hacerlo, su vida cambia, en usos y costumbres y, como se verá más adelante, en aspiraciones.

"El indio disfrazado", argumenta Aguilar, "sufre transformación radical: comienza por hostilizar a sus congéneres con mayor rigor i dándose mayores ínfulas de superioridad que el mestizo; se hace insubordinado, insolente i hasta agresivo, rehúsa trabajar en sus labores acostumbradas, sólo quiere mandar e imponerse; tiene hasta relativas aspiraciones en su vida íntima, busca mayores comodidades i exige mayores atenciones, hace que también su mujer y sus hijos se despojen de la bayeta y vistan tela mejor. Entonces, sí que se afana porque sus hijos vayan a la escuela, se interesa porque aprendan algo más de lo que él sabe i los estimula a sobresalir [...] El disfraz ha levantado su espíritu pero acrecienta su tendencia a la holgazanería, se niega resueltamente al trabajo que no sea para su exclusiva satisfacción personal o la de su familia. También le crea propensión al abuso i la violencia" (Aguilar, 1922: 75-76).

Pareciera ser, en efecto, un cambio radical en el espíritu del indígena, quien intenta desprenderse del servilismo en el trabajo y de su subordinación a las órdenes de otros, y se pone a la búsqueda de comodidades también para su familia, esperando que la educación permita a los hijos una movilidad social. El cambio de ropa es casi un instrumento subversivo para salir de un estado de postración, y es por tanto susceptible de liquidar a los indios como concepto, dejándonos en un mundo de mestizos y sin nadie que haga "sus labores acostumbradas": nuestra mano de obra, como la llamó uno de los protagonistas de la novela de Bayly, *No se lo digas a nadie*.

Que el uniforme es un importante marcador social desde una perspectiva opuesta —pero quizá también complementaria— a su uso por parte de las empleadas domésticas, se evidenció durante el período del gobierno militar de Juan Velasco (1968-1975) y en los componentes de la Reforma Educativa, uno de los cuales fue la eliminación de los uniformes escolares en los colegios privados. Mientras el alumnado de las escuelas públicas se uniformizaba con una discreta vestimenta, en los colegios privados florecía la imaginación: niños y niñas peruanas recreaban con sus faldas escocesas clanes de las *High Lands*, gorras del tirol, plisados de internados franceses de la década de 1950, almidonados cuellos blancos a lo Isabel I, precoces trajes de saco y corbatas, y una parafernalia interminable de signos de competencia y distinción que categorizaba a los niños y adolescentes entre sí, y entre ellos y los alumnos de colegios públicos.

La eliminación de estos marcadores y la adopción del llamado "uniforme único" para todo el alumnado de escuelas privadas y públicas fue un desafío democratizador y posiblemente traumatizante para algunos grupos sociales, como lo recuerda la madre del protagonista de *Yo amo a mi mami*, una novela de Jaime Bayly, quien le informa a su pequeño hijo:

> "Los militares resentidos han prohibido tu uniforme, quieren que todos los escolares usen uniforme único *y yo* ¿uniforme único? *Y ella consternada,* uniforme único: pantalón largo gris, camisa blanca y punto final, nada de corbata ni gorrita con el escudo del Markham ni pantaloncito corto, nada de nada, un vulgar uniforme de cholo de colegio fiscal *y mi papi, que de esto sabe mucho,* es la venganza de los cholos, algún día tenía que llegar *y mi mami suspirando le da la razón y comenta* al menos nosotros tuvimos suerte de ir al colegio cuando los cholos se contentaban con ser cholos y no querían ser como nosotros *[...] y yo [...]* ¿y todos los colegios van a llevar el mismo uniforme? *y mi papi,* todos, los cholos, los blancos, los negros, los chinos y los hijos de militares, todos van a ir con el mismo uniforme *y yo tristísimo [..],* ¿y eso por qué? *y mi mami,* porque el gobierno militar odia a la gente

> blanca, a la gente con plata como nosotros, *[...] y yo* ¿y por qué nos odian los militares? *y mi mami* porque ellos son cholos, feos y apestosos, y nosotros somos lindos y hablamos inglés perfecto y tenemos toda la clase del mundo, y entonces cada vez que nos ven se acuerdan de que son unos cholos pezuñentos y nos odian más y más porque sus hijos van a colegios de gente sencilla con uniformes horrorosos y entonces, como no pueden igualarse con nosotros, nos quieren rebajar a su nivel para así sentirse igualados" (Bayly, 1998: 248).

Estos, los otros, no pueden pretender ser iguales a nosotros. Y si bien a fines del siglo XX podría ser patético apelar a una pureza de sangre para establecer la línea demarcatoria con la gente del común, ésta fue suplantada por la "clase", "la clase que viene de la cuna y que no se compra en la bodega", como asegura la madre del protagonista de *Yo amo a mi mami* de Bayly en otro pasaje de la novela. Aunque en un período de desorden en los estamentos sociales como fueron esos inusitados años de gobierno militar, la ratificación de la diferencia a través de la vestimenta era indispensable. La medida de la Reforma Educativa se lee como una venganza, inevitable, de unos militares resentidos que no avalan el mantenimiento de las jerarquías sociales a través de la indumentaria, y que pretenden, a través de un reglamento, actuar como un muro de contención de las diferencias —en la misma ruta, aunque en sentido contrario—, que los bandos españoles de la Colonia.

Si la ropa puede marcar el paso de un indio a un mestizo, también puede señalar la transformación de un artesano o de un operario en un señor. A comienzos del presente siglo, debido a que el trabajo manual era considerado en Lima una marca insuperable de inferioridad, los artesanos buscaban ocultar su oficio, negándose, por ejemplo, a salir a la calle con su uniforme de trabajo. En los primeros veinte años del siglo XX, las fotografías de los obreros en huelga movilizándose en las plazas públicas los muestran con su mejor traje, corbata y sombrero, presentándose no como proletarios sino como "hombres dignos de respeto" (Parker, 1995: 169). Al igual que estos obreros de inicios de siglo, una empleada doméstica vestida con su uniforme de servicio exhibe en el interior de las casas y en las calles su inferioridad, en tanto realiza un trabajo manual, al servicio de otros, devaluado. El uniforme es un "diferenciador" de ella respecto a los otros.

Pero estas historias también son ambiguas, y vienen al caso dos anécdotas. Hace veinticinco años, el azar me llevó a vivir a un barrio residencial de sectores medios-altos, donde por las tardes el ama de mi hijo confluía en un parque cercano con otras niñeras que llevaban en sus coches a sus bebés a cargo. Una tarde, llegó hasta mí con un reclamo que articulaba con los siguientes argumentos: no era posible

que ella, quien tenía al bebé más lindo de todo el barrio, usara su ropa y no un uniforme de ama. Ya era suficiente con que "su" coche no fuera el más caro y completo de los que ahí se exhibían; ella quería uniforme blanco, y medias y zapatos blancos, para no "ser menos" que las otras amas uniformadas. Su pliego de reclamos, aunque no fue atendido, reubicó al uniforme de niñera no como un estigma sino como una señal de ascenso social; posiblemente porque significaba que la familia para la cual trabajaba tenía los medios económicos —y la voluntad de mostrarlos— que automáticamente elevaban su categoría como empleada doméstica al servicio de una familia pudiente. En contraste, diez años después contraté a una experimentada mujer para que se hiciera cargo de la cocina y la limpieza de la casa. Al iniciar su trabajo me demandó su uniforme. Le expliqué que en esa casa las empleadas no usaban uniforme, que no estábamos de acuerdo en que se usara por lo que eso implicaba y etcétera, y que a lo más tendría una serie de mandiles que podría usar para no malograr su ropa y quitárselos cuando quisiera. No olvidaré su mirada, entre sarcástica y complacida, cuando me interrumpió diciendo: "Ya comprendo, la señora no quiere que yo *me acompleje*". Por esos tiempos, "acomplejarse", "tener un complejo", ser un "acomplejado", eran todos apelativos para aludir a una persona que se sentía inferior, y la empleada entendió mi explicación errática, seguramente agradeciendo que la salvara de ese inevitable marcador de diferencia pero que finalmente no era más que una concesión de una patrona, la señora de la casa, a un subordinado.

El uso de un uniforme para el servicio doméstico es el emblema de la lucha a favor de la limpieza, una garantía de los servicios que se ofrecen a los miembros de una casa. La identificación de las indias como inevitablemente sucias fue constante entre los escritores urbanos peruanos del siglo XIX, y se ha argumentado que, en un intento de representarse a sí mismos como portadores del progreso, y a semejanza de lo que había ocurrido en Europa, presentaban a los campesinos como "sucios" porque sus prácticas higiénicas diferían de aquellas de las ciudades. La diferencia fue que en el Perú esta ecuación de campesino/andino/sucio no tendría resolución con el avance de la vida moderna, pues las y los indios no eran susceptibles de "civilizarse" (Oliart, 1995: 78). Así, el conjuro a esta suciedad congénita que penetraba en la intimidad de las familias debía ser el uniforme, como lo recuerda uno de los protagonistas de *Yo amo a mi mami*, la novela de Jaime Bayly:

> "Siempre estaba impecable mi mamá, toda ella de blanco, pues blanco inmaculado era su uniforme de trabajo, así lo había dispuesto mi

> mami: vestido blanco hasta casi los tobillos, *nada de ir mostrando las piernas, Eva,* chompa blanca de algodón, pantys blancas, zapatos blancos charolados y el pelo negro, lacio, recogido en una cola de caballo, escondido tras una gorrita blanca como de enfermera" (Bayly, 1998: 9).

Biologizadas por su pertenencia a un grupo inferior, sumiso e ignorante, y subordinadas por su condición de sirvientas, las empleadas domésticas son irremediablemente sucias. La representación que tenemos de ellas no escapa a la forma en que este abanico de adjudicaciones de nacimiento perenniza la diferenciación y justifica la discriminación, que finalmente no hacen más que mantener las distancias entre grupos (Abric, 1994: 18). Pero nuestra idea de suciedad, que hoy se presenta bajo los aspectos de cuidado por la higiene y respeto a las convenciones sociales, es anterior a nuestro conocimiento de los gérmenes, y evidencia la noción de materia "fuera de su sitio". Como sugiere la antropóloga Mary Douglas, donde hay suciedad, hay sistema. La suciedad es el producto secundario de una sistemática ordenación y clasificación de la materia, en la medida en que el orden implica el rechazo de elementos inapropiados: un zapato no es sucio en sí mismo, pero es sucio si está puesto sobre una mesa (Douglas, 1991: 34-35). Así, la presencia de una empleada doméstica, generalmente migrante andina, es un elemento que simbólicamente altera el orden de una casa, a sus habitantes y sus códigos. Y este personaje extraño a un nosotros, pero que sin embargo convive en nuestros espacios, es sucio porque nos es ajeno.

Una sugerente investigación sobre la relación entre arquitectura, género y raza en Bolivia concluye que la casa funciona como una metáfora espacial que define y diferencia el exterior del interior, determinando los lugares que son propios (lo familiar, la propiedad) e impropios (lo no familiar, lo no reconocible, lo "indígena"). En un espacio urbano que ofrece casas arquitectónicamente semejantes a los modelos de viviendas norteamericanas para ser habitadas por típicas familias de otras latitudes, los hogares de sectores medios paceños edifican una vivienda que los distancia de su entorno inmediato (barrios plagados de indígenas que circulan por las calles), pero cuyo cotidiano también transcurre en compañía de esos otros diferentes, las indígenas adscritas al servicio doméstico. En la medida que en los interiores de una casa se construyen también espacios sociales que estructuran jerarquías, ni todos los interiores son iguales, ni cada persona habita el interior de la misma manera: la trabajadora doméstica puede estar afuera —es una indígena más, y no es una más de la familia— y adentro simultáneamente (Stephenson, 1998: 67).

Como sugiere Sandra Azeredo en sus investigaciones sobre la relación de las domésticas negras y sus empleadoras blancas en el

Brasil, el uniforme puede llegar a ser una forma de control de la diferencia y la impureza asociadas a una diferencia de raza, pero también lo son otros usos y costumbres, como la existencia del ascensor de servicio en edificios multifamiliares, que no hacen más que ratificar las distancias y los espacios segmentados (Azeredo,

1989: 215). La forma en que cada habitante de una casa vive dentro de ella marca lo que Stephenson subraya como el estar adentro y afuera al mismo tiempo: el servicio doméstico comparte el espacio de una vivienda, pero la manera como se inserta en este espacio metafóricamente lo expulsa, o en el mejor de los casos lo singulariza en su ajenidad. Incluso ya no es necesario dictaminar restricciones sobre cómo vincularse a ese territorio familiar, pues éstas han sido social e implícitamente pactadas: no se comparte la mesa al momento de comer, en ocasiones tampoco los mismos alimentos, y menos aún el

área destinada a los dormitorios. Los de la servidumbre se encuentran aislados, teñidos por la suciedad y el mal olor de los empleados, como lo recuerda el personaje central de *Un mundo para Julius*:

> "[...] Julius entró por primera vez en la sección servidumbre del palacio. Miraba hacia todos lados: todo era más chiquito, más ordinario, menos bonito, feo también, todo disminuía por ahí. De repente escuchó la voz de Celso, pasa, y recordó que lo había venido siguiendo, pero sólo al ver la cama de fierro marrón y frío comprendió que se hallaba en un dormitorio. Estaba oliendo pésimo cuando el mayordomo le dijo..." (Bryce Echenique, 1984: 15).

Quizá para demostrar que esta historia de los espacios segmentados —y automáticamente inferiorizados— no es producto de una imaginación febril, podría resultar pertinente compartir uno de los hallazgos del minucioso estudio sobre el servicio doméstico en Lima en la década de 1970 realizado por Margo Smith. Ella encontró que el Reglamento de Construcciones del Colegio de Arquitectos del Perú, en 1965, estipulaba ciertas condiciones mínimas en la construcción de viviendas, donde también se regulaban los espacios a ser ocupados por la servidumbre. Así, el mínimo de metros cuadrados para los dormitorios de la familia era 2,8 m^2 y se señalaba que el mínimo para un dormitorio de servicio era 2 m^2. Ciertamente, los arquitectos no entraban en mayores discusiones de por qué esta diferencia, como tampoco lo hacían en lo que se refería, por ejemplo, al ancho de una escalera: si era de uso familiar, el mínimo era de un metro; en cambio, la de servicio podía tener como mínimo 0,80 o 0,60 centímetros si ésta era circular (Smith, 1971: 210-211). Si las distancias sociales estaban reglamentadas incluso en su metraje, no es de extrañar que los ámbitos cotidianos del servicio exhibieran su jerarquía en normas

de construcción y que se transformaran en un lugar que ratifica la zoomorfización de los sirvientes, hermanándolos a los animales más sucios, los chanchos, los puercos:

> "[mi mami] cuando me encontró arriba, en cama de Manu, se amargó horrible, me regañó, me jaló las orejas y me prohibió subir más a los cuartos de los empleados, zona de la casa que ella llamaba el *chancherío*" (*Yo amo a mi mami*, Bayly, 1998: 346).

Sobre esta mezcla de imágenes superpuestas de indígenas extraños, traicioneros, feroces, se ensambló otra no menos ajena, la de un ser desprotegido para la vida en la ciudad, sus códigos, sus peligros al acecho de almas ingenuas. Adoptadas como hijastras mal avenidas, las sirvientas ingresan a la intimidad de las familias, que marcan su distancia con ellas, jerarquizándolas en la ropa y en el uso del espacio de una casa. Ellas, no obstante, son los más visibles personajes del mundo invisibilizado del servicio. A esta sumatoria que combina lo indígena con lo inferior, lo ignorante y lo servil, debió enfrentarse el pensamiento iluminado del feminismo peruano de la década de 1970.

Hugo Neira

EL HOMBRE FESTIVO

LA FASTUOSA NOBLEZA

¿Para qué sirve el rango? Sirve para elevarse, para distinguirse. La condición nobiliaria confirmaba a quien la ostentaba, era un punto de llegada. La prueba de la fortuna y de su continuidad. Banqueros y mineros coloniales, con evidentes ganas de pompa y honores, al engrosar las filas de la fastuosa nobleza americana no dejaban de dedicarse a sus negocios, un tipo de conducta imposible en la metrópoli. ¿Qué privilegios materiales otorgaba el lucir blasones? Dice Céspedes que fueron juzgados respetables nobles al lado de delincuentes comunes en las inflexibles Audiencias. Con todo, el rango elevaba y discriminaba a quien no lo tenía. Más allá de la influencia que conferían la hacienda y los ganados, los indios de servicio y la copiosa parentela, el solar urbano y las caballerizas rurales, los mayordomos y esclavos, el prestigio se expresaba de mil maneras: en el acceso a la sepultura en iglesias, a grados militares honoríficos, a ser titular o familiar del Santo Oficio. Y se exhibía en la vanagloria de las genealogías, el alarde

* Neira, Hugo 1996 "El hombre festivo" en Hacia la tercera mitad. Perú XVI-XX. Ensayos de relectura herética (Lima: SIDEA).

de los escudos de armas y el lucimiento de hábitos de órdenes militares. La aristocracia criolla multiplicó la serie de signos de lo que un sociólogo de nuestros días, Pierre Bourdieu, llamaría "la distinción"[1]. En aquella nobleza que se elevó sin pagar un precio de sangre, la ostentación jugó un papel decisivo. Al combate lo reemplazó la parada y el séquito; a las armas, el convite y la fiesta.

JERARQUÍA Y FIESTA. LIMA BARROCA

Jerarquía, riqueza de Lima y ostentación criolla resultan estrechamente relacionadas. El hombre colonial, además de un hombre jerárquico, puede ser descifrado como un hombre suntuoso, protocolar. En este sentido, ningún documento más claro que el que nos proporciona la *Relación histórica…* de Jorge Juan y Antonio de Ulloa. Sendos sabios habían venido al Reino del Perú, como dice el preámbulo, a medir los grados del meridiano terrestre, en expedición científica en la línea de las de la Ilustración europea, pero junto con la descripción de las costas de Perú a Chile, antes de volverse por el Cabo de Hornos, nos dejaron la crónica del recibimiento de un Virrey (capítulo IV, p. 59 y ss.[2]). Lima se ponía de fiesta. El Virrey desembarcaba en Paita y enviaba un chasqui a Lima con la carta política que le dotaba el mismo Rey, chasqui o mensajero recompensado con una "joya o un corregimiento". Después de las ramadas y literas de la costa norte, llegaba al puerto del Callao, donde lo recibían los alcaldes ordinarios, los oficiales mayores, y al día siguiente lo iban "a cumplimentar" —dicen los ilustrados viajeros a quienes seguiremos al pie de la letra— los tribunales seglares y eclesiásticos, la Audiencia, el Tribunal de Cuentas, el Cabildo eclesiástico, los Inquisidores, el Tribunal de la Cruzada, los prelados, los colegios y personas de lustre, reunidas en "ostentosa misa". En la noche se representaba una comedia, que se franqueaba a las señoras "y demás mujeres de Tapadas". Obsérvese el orden de prelación con el que los grupos de poder accedían a la persona del representante del Rey.

Ya en Lima, las manifestaciones eran numerosas. Sucintamente, había un día determinado para la entrada pública, los anteriores se habían ido en contactos directos con los representantes de instituciones, por lo general en el mismo puerto del Callao. Las calles de Lima, entretanto, andaban limpias y colgadas y adornadas. El Virrey iba primero a escuchar una misa en Monserrate, separado de Palacio

---

1 *La Distinction*. Paris, Minuit, 1979.

2 Juan J. y de Ulloa, A. (1978) *Relación histórica del viaje a la América meridional*. Introducción y edición de José P. Merino Navarro y Miguel M. Rodríguez San Vicente. T. II. Madrid, Fundación Universitaria Española.

por una calle. Y luego, pasando por un arco florido, suerte de puerta barroca de la ciudad, montaba a caballo, y lo mismo hacían sus familiares, seguido del séquito. Es precisamente la comitiva lo que nos interesa, y felizmente, Jorge Juan y Antonio de Ulloa fueron prolijos en su descripción. "Dan principio las Compañías de Milicias, después los Colegios, la Universidad, cuyos Doctores van con el traje correspondiente de Universidad; el Tribunal de Cuentas, la Audiencia a caballo con gualdrapas[3] y el Cabildo Secular vestido con ropones de terciopelo carmesí forrados en Brocado del mismo color, y Gorras, Traje que sólo usan en esta función. Los individuos del Ayuntamiento, que van a pie, llevan las varas del Palio, baxo del cual entra el Virrey; y los dos alcaldes ordinarios, que también visten del mismo modo, sirven de Palafraneros, llevando asida cada uno la brida del Caballo de su lado". Y agregan, "esta ceremonia aunque está prohibida por las Leyes de Indias, se observa no obstante con puntualidad…".

El paseo del Virrey por las calles de Lima era "dilatado". Las tropas formaban frente a la Catedral, el Arzobispo y el cabildo eclesiástico lo esperaban a la puerta. Entrando a la iglesia se cantaba el solemnísimo Te Deum. Al día siguiente se repetían las visitas, esta vez en coche, siempre con séquito y ostentación, "…con fiesta de tabla y funciones públicas, y marcha de Compañías de Guardia y tribunales en sus coches, y el virrey y su familia seguido por una compañía de Alabarderos". Después de una misa de gracia, volvía a Palacio, "en donde lo corteja toda la Nobleza, y lucen con emulación las galas, y riqueza". En la noche de ese mismo día "…y la de los dos siguientes, se repite el refresco con la mayor abundancia, y delicadeza, que es imaginable; y los dulces y Elados, siendo exquisitos, se sirven a las Señoras, y caballeros, con grande magnificencia, en primorosas vajillas de Plata. En ellos hay permiso para que se concurra al Palacio en sus Salones, Galerías, y Jardines todas las Señoras, y Tapadas de la ciudad". Sobre el tema del ingenio de las limeñas, Jorge Juan y Antonio de Ulloa son admirados testigos y los convocaremos más adelante. Conviene aquí observar que la cortesanía se extendía fuera de Palacio.

Corridas de toros, reconocimiento universitario y religioso, de alguna manera, las celebraciones significaban el acatamiento de todos los estamentos a la autoridad, y no sólo de la nobleza. La Universidad, los Colegios de San Felipe y San Martín, y las órdenes religiosas, con no menos "liberalidad en los costos". Exquisitos premios recompensaban los ingenios —seguimos a los narradores— "…porque estas funciones elevan más el esplendor de esta Ciudad en la Pompa con la que se practican, y no son muy conocidas en Europa…". En los

3 Coberturas o mantas que cubren las ancas de los caballos.

certámenes poéticos el premio era una alhaja "con un precio que no bajaba de ochocientos a mil pesos". Al boato y jactancia no escapan ni los conventos de religiosas, además de sus conciertos de música. Tales fiestas se repetían en el Año Nuevo, con la elección de Alcaldes. Abreviemos, lo que sorprende a los viajeros son las ocasiones de fiesta en Lima que son muchas, y en particular que los gastos sean "crecidos, ruidosos, no limitados".

En la descripción se dice que al vecindario lo conforman unas "…16 mil o 18 mil personas blancas", según cálculo prudente, "un tercio de las cuales pertenece a la nobleza del Perú, entre la que se cuentan unos 45 condes y marqueses, y caballeros cruzados de las órdenes militares, y mayorazgos". Muy significativo resulta el género de vida y el origen de esa riqueza. Es tan grande el número de parientes y sirvientes que "cada Familia forma una Población". "Mantienen todo con gran decencia y con ésta brilla también la opulencia". Hay crecido número de domésticos libres y esclavos, "para el exterior aparato", y para la comodidad, lo que hoy llamaríamos el confort, el uso de calesas tiradas por una mula y un cochero, necesarias porque "las calles están llenas de estiércol bajo el sol". Los viajeros añaden que eran las calesas de "un costo exorbitante". ¿Quién mantiene esos lujos? La respuesta de los dos ilustrados es precisa: sufragan la subsistencia de las Familias "de gastos tan crecidos, para mantener su decencia", el principio de la jerarquía y la distinción que por nuestra parte invocamos, encabezados por "…los Mayorazgos, las Haciendas opulentas que desfrutan, los empleos políticos, y Militares; que se les confiere". Y los que no tienen rentas de este tipo, "…contribuye con no inferior ventaja que los otros, el Comercio… Sea el de inferior y comprar por menor, o Tiendas". En el orbe indiano, concluyen, no hay descrédito en comerciar.

Lima era no sólo "Silla de Govierno y Asiento de los primeros Tribunales", sino "general depósito, universal factoría, Caxa de toda suerte de tráficos". Por la ciudad transitaba la economía de las provincias, la de las armadas, galeones y navíos de registro, y "…cuanto vuelve a esparcirse en la vasta extensión de aquellos Reynos". Está claro, concurren a Lima todos los caudales de las provincias meridionales, los galeones, "…en los que los dueños de los dineros lo ponen". Se refieren a la actividad de los comerciantes y al gremio del Consulado. Así, era Lima el centro de varias economías coloniales. De lo que llegaba por el mar, por el Callao. De lo que se iba por el mar, géneros de tierra, que bajaban en las numerosas recuas. Y la economía de los consignatarios o comerciantes. Y las barras de plata, piñas o plata labrada. Llegaba la producción local, o "Ropa de la Tierra", proveniente hasta de Quito, que se vendía a gente pobre. Y los tabacos o polvos de

La Habana y de México, "que compuestos en esa capital iban a Lima". Y por Panamá, procedente del Asia, "ámbar, almizcle, y loza de China". De los puertos mexicanos, "alquitrán, brea, hierro, tinta añil". De la actual Colombia y Venezuela, el Reino de Tierra Firme, las perlas, "de que es considerable el consumo, no hay señora, ni mulata, que no tenga aderezo de ellas". De Guayaquil, las maderas para las casas y para carenar navíos en el Callao. Y yerba mate del Paraguay. Y del contorno, de Nazca y Pisco, vinos y aguardiente. Todo se almacenaba en las bodegas del Callao. Y en suma, "no hay provincia ni parage del Perú que no remita a esta ciudad todo lo que produce, o beneficia, para que aquí se haga la distribución"

En definitiva, si la ciudad "crió caudales tan opulentos, se debía al Comercio cuantioso". Se explica, pues, el origen de las fortunas: el emporio del Comercio, y que "…las Casas, y Familias de lustre puedan subsistir, soportando gastos tan crecidos…". Que ello se fue en gran parte en consumo lujoso, no le queda a los viajeros ni ápice de duda. El intitulado del Capítulo V, que hemos largamente glosado, es de lo más claro: "Del recibimiento que hace Lima a sus Virreyes; Fiestas, y funciones, con que le obsequian; pompa y suntuosidad de esta Ceremonia y otras anuales".

FIESTA Y CIVILIZACIÓN

Las interpretaciones del pasado colonial no ignoran la abundancia de festividades religiosas y profanas, pero las reducen a un dato más. La civilización productivista y técnica de nuestros días, a la que pertenecemos aunque de la torcida e incompleta manera que sabemos, nos hace mirar de soslayo ese rosario de regocijos y solemnidades de los días coloniales, cuyos motivos se nos presentan, cuando no son la entrada de un virrey, como pueriles: la salida de la Armada en el Callao, las elecciones de un catedrático sanmarquino entre vítores y trifulcas estudiantiles. Y relato curioso o peregrino nos parecen la obra de diaristas y analistas como Juan Antonio Suardo y Joseph de Mugaburu, que a falta de periódicos, nos han dejado una crónica virreinal, cortesana y piadosa, en donde el minucioso relato de fiestas ocupa un lugar preponderante. Esa información parece vicio de época y cortedad de miras de cronista pueblerino. ¿Qué pasa, sin embargo, si Suardo y Mugaburu atinaron a transmitirnos lo esencial, que era precisamente lo superfluo? ¿Y con ello, la pasión de los peruanos coloniales? Consideremos aunque sólo fuese un instante que la suma sociabilidad y cortesanía de la Lima barroca no era una actividad fugaz en la vida de la Capital del Virreinato sino su razón de ser, la clave de su sentido. La ciudad se consagraba a la tarea de exhibir y lucir. Y si esto es verdad, el rol de Lima como el contenido de lo virreinal, cambia de significa-

do. La fiesta, siendo autocelebración, gloria y vanagloria de la villa, afirmaba la cohesión social.

Quisiera resaltar el carácter público y callejero de las celebraciones. La teatralidad de Lima se anticipa a la aparición del teatro propiamente dicho, que es un injerto tardío. Cabeza de reino, residencia de los enriquecidos criollos, sus calles y numerosas plazas, como el atrio de la Catedral en los sonados Te Deums, fueron el escenario de la más vasta y más prolongada representación del poder que hayamos conocido. Se ostentaba no sólo el regocijo sino la muerte, como los ajusticiamientos por horca que seguían un cruel ritual y que se realizaban delante de todo el mundo, a manera de advertencia. La vida limeña discurría a tajo abierto, como sus acequias. La piedad también se exhibía, como en las numerosas procesiones. Conviene señalar que la procesión colonial estaba jerarquizada en rangos cerrados y diferenciados, desfilando por cofradías tanto de españoles como de indios y de negros. El mundo católico se unía en la fe y se separaba en el rango. Si la Alameda se hizo famosa en el momento del apogeo de la Lima barroca, es porque permite lucir a las calesas, más de "cuatrocientas" a la vez, dice F. Buenaventura, uno de los forjadores de la leyenda limeña. La extraversión de Lima es la didáctica de la Iglesia y el poder español que no perdieron ocasión de convencer. Se han preguntado, desde Eugenio d'Ors a Lezama Lima, si el barroco fue también una política. La del calendario de fiestas sagradas y paganas de las villas indianas lo es.

Lo que llamamos fiesta no era pues el sarao íntimo, que lo había, y menos la saturnal de los romanos, sino el acto cívico-religioso, el recibimiento de un virrey o el paseo de un condenado, acompañado siempre de público, de repique de campanas, de bandos. Como había orden, había desorden, "seriedad jocosa", dice Concolorcorvo ante una procesión cusqueña en la que desfila la nobleza y los estamentos seguidos por la danza de tarascas y gigantones del carnaval de las castas. Tras la jerarquía, lo burlesco. Poca cosa añadió la República a esta vocación por la escenificación gratuita de las clases, acaso la retreta militar y la *kermesse* parroquial. La Lima antigua, en cambio, se autoconstituía en cada uno de esos simulacros. El barroco siempre fue un arte de engrandecer a los grandes. Por lo demás, hay ciudades que son un mercado, un muelle, como New York o Ámsterdam. Desde sus días coloniales, Lima es una plaza pública en donde pasa algo. Y si no pasa nada, pasa la gente, vestida diferencialmente, clérigos animeros y colegiales, aguadores y vendedores, criollos y pueblo, doctos y vulgo, vértigo e ilusión de las diferencias, retablo viviente, tal como lo recoge en sus apuntes el obispo Martínez de Compañón en el XVIII y el acuarelista Fierro en el XIX. La distancia social y lo distinto se exhibe, no se oculta, en esas villas anteriores a la modernidad.

Lima y sus diversiones: juegos ecuestres, comedias teatrales, corridas de toros, recibimientos áulicos y procesiones. El carácter predominantemente disipativo de la vida criolla tuvo una literatura. En efecto, la fiesta que fue calle, representación, autorrepresentación, se continuó en una retórica. Oratoria sagrada, certámenes: apoteosis del retruécano. No nos ayudó a pensar, formó el conceptismo, que es otra cosa. No tuvimos grandes teólogos, pero acaso refinó los espíritus, de ahí la fama de ingeniosos. Si la devoción religiosa y la celebración dinástica van a adquirir un aire de epifanía, de vísperas, es porque el regocijo público se vuelve pretexto literario. Boda real o muerte de un príncipe, "…el súbdito colonial debía manifestar su júbilo o dolor ante esos sucesos", observa Porras Barrenechea, estableciendo una relación directa entre hábitos festivos y literatura ditirámbica de la época. "Aclamaciones y Pompas Reales o Exequias y Lamentos Fúnebres", no sólo la figura de los reyes —señala— daba lugar al cortesanismo y la hiperbólica lisonja sino la canonización de un santo local, el homenaje a un magnate[4]. Ni aun las órdenes religiosas estaban exceptuadas de la fiebre retórica, y nos alcanza Porras el ejemplo del célebre *El Sol del Nuevo Mundo* entre esa floresta de libros hinchados y barrocos. Por lo demás, son numerosos los cronicones coloniales y descripciones sacro-políticas cuyo pretexto era el arribo de una autoridad religiosa o administrativa. Esta manía del certamen literario se expandía prodigiosamente cuando llegaba un Virrey, por ejemplo, el Conde de Lemos, en cuya ocasión la Universidad de San Marcos recogió 160 contribuciones gratulatorias[5]. La procesión como el concurso, los carnavales y la misa solemne, eran formas de convocar a la muchedumbre. Y no sólo a las élites, participaba la multitud, la plebe (¿un muñón de pueblo y de nación?). Un solo sueño de unanimismo católico y regalicio reunía Monarquía y reinos de Indias en el arte de celebrar del Perú barroco.

LIMA LIBERTINA

Tal esplendor tuvo sus detractores. La censura a la limeñidad nació al mismo tiempo que su mito. Y sus claros varones, discutidos. En Europa circuló una versión negativa de los criollos y de su sede, la villa de Lima. El contraataque local fue la exaltación del criollismo. En efecto,

---

4 Porras, R. (1959) *Fuentes históricas peruanas*. Lima, Edición Mejía Baca; p. 240. En cuanto al *Sol del Perú* es obra de Francisco Antonio de Montalvo, en homenaje al Arzobispo Toribio de Mogrovejo, publicada en Roma en 1963 y en la cual se describe "la Catedral de Lima, los prelados limeños y los varones ilustres nacidos en la ciudad y escritores regulares y seglares que han florecido en el Perú".

5 Vargas Ugarte, *Historia general del Perú*. T. III, p. 328.

como resultado de la denigración europea se generó entre los criollos coloniales una alta idea de sí mismos, una especie de compensación (*Cf*. B. Lavalle, 1993). Así, nos hallamos ante dos versiones francamente opuestas. En una, las disposiciones intelectuales y morales de los moradores de Lima no podían ser mejores. De Baquíjano a Unanue, los ilustrados limeños no dejaron de echarse flores. Los limeños se destacaban por la precocidad de sus talentos, el aire de la ciudad engendraba imberbes doctores y lumbreras de veinte abriles. Estaba bien entrada la República cuando Manuel Atanasio Fuentes, el Murciélago (1820-1889), todavía se ocupa de las cualidades de los limeños, la prodigalidad, la ternura para con el amigo, el amor entrañable por la familia, repitiendo el tópico de vanagloria "imaginación brillante y precoz, inteligencia aguda". La versión europea, y en especial la de los malhumorados viajeros franceses, era menos halagüeña. Los naturales, españoles y criollos, ignorantes y perezosos, víctimas del clima y de la ociosidad, eran inclinados a la lujuria y dados a los placeres de los sentidos, empujados por una Iglesia libertina… Una suerte de Capua americana, aunque bajo la amenaza de los volcanes. Y en consecuencia, "…lugar de perdición y a la vez, eminentemente solicitado, deseado, anhelado" (Jean Paul Duviols, *Lima dans la premiere moitie du XVIII siecle*. Paris, Sorbonne, 1984, p. 47). Las dos leyendas, negra y rosa, se persiguen y confunden.

Muchos de los viajeros ilustrados —J. B. Le Gentil de la Barbinais, Frézier, Bachelier— hallaron oscuro el interior de las casas señoriales, escasos los muebles y, con la excepción de algunos dulces y el puchero, mediocre la cocina local. Hay un género de viajeros que no pierde la ocasión de criticar. Si Frézier dice que Lima era una ciudad de calesas, 5 mil de ellas, es para agregar que sólo indios y negros iban a pie; si un viajero cuenta unas 76 iglesias, es para señalar que son otros tantos foros de devoción y descarada exhibición; aquél se asombra de los mercados y baratillos, es decir, del comercio informal y callejero, y de las "muchedumbres de mercachifles y buhoneros…" que la atravesaban. Hay ruido, polvo, mendigos y dificultad de circulación, faltaba el agua, las calles se anegaban. Y para decirlo todo, tenían la impresión de hallarse, no sin razón, ante una urbe de blancos ricos (y ociosos) y de una multitud de esclavos y negros libertos, marcados no sólo por la desigualdad sino por la promiscuidad. Una sociedad no sólo singular sino en nada ejemplar.

La Lima barroca fue una ciudad festiva, lo que no la favoreció ante unos visitantes trabajados por un espíritu de rigor y exigencia moralizante que trasladaba a la observación de las costumbres indianas parte del enfrentamiento europeo entre ética burguesa y Antiguo Régimen. Contrariando la leyenda, hay que saber que viajeros y visi-

tantes no se impresionaron por aspectos arquitectónicos y urbanos, aunque atisbada desde lejos, entrando en calesa desde el puerto del Callao, la perspectiva podía sorprender debido a las numerosas cúpulas de sus iglesias y beateríos, la suavidad del clima y la abundancia de huertas vecinas, en donde se aclimataba el limonero, la viña y las rosas, dándole, para decirlo así, un vago aire oriental. Pero ya en Lima, el entusiasmo disminuía. En realidad, con sus calles rectas cortadas en damero, en cuadras, no era la capital del reino del Perú muy diferente a otras de Indias, con sus mansiones bajas debido a los terremotos, y aparte algunas plazas, monumentos públicos y portales, los comentarios que provocaba eran más bien circunspectos.

La Lima antigua como asombra, irrita. En los testimonios de los viajeros europeos la venalidad y el lujo escandaloso de Lima sobrepasan los límites de la descripción pintoresca y es preocupada denuncia. Acaso para criticar a España corría por el mundo la anécdota de una lejana capital provinciana, la vanagloria de un reino hispanoamericano en donde para recibir a un virrey, al duque de la Palata, se había cubierto dos barrios de la ciudad con lingotes de oro, de la calle de la Merced a Mercaderes, como lo recoge monsieur Amédié Frézier en su relación de viaje a la América del Sur, publicada en 1716. La vida limeña fue juzgada severamente y sus habitantes hallados holgazanes y, en particular, lujuriosos. La licencia en las costumbres enfrentó el asombro puritano de los viajeros ilustrados del XVIII. Lima tuvo fama de ciudad de perdición. Contrariamente a lo que se ha afirmado, aquellos relatos viajeros no muestran que visitantes como Frézier y otros amaran del todo la vida limeña, ni siquiera a las limeñas, a las que solían encontrar más bien regordetas, "…elles ont une démarche pesante qui n'a point la grâce de celle de nos Françaises", acaso porque pasaban todo el día sentadas y comiendo sobre un estrado y un tapiz turco, agrega, en la posición que curiosamente más tarde descube el pintor Delacroix para las mujeres árabes de Argel. El Abad Courte de La Blanchardière halla que fumaban demasiado. Le Gentil de la Barbinais sostiene que no había un punto en el planeta en donde un hombre virtuoso no corriera más riesgos que en el Perú.

Ni vieron todo los viajeros, ni tenemos porqué compartir su punto de vista. La exaltación tradicionalista del pasado limeño, en especial en nuestros clásicos, de Riva Agüero a Porras, se ha apoyado en su testimonio, a mi parecer, con exceso. Son de desconfiar, porque en muchos de los que visitan las Indias después de un siglo del régimen de aislamiento de los Austrias, que con razón Porras llama de clausura, apuntaba la rivalidad franco-española, y en consecuencia, todo lo que recordara de lejos o de cerca a la hegemonía ibérica, de los Países Bajos a las Antillas, era materia de repudio. Al prejuicio antiespañol se

le suma un rigorismo de corte burgués. No fuimos los únicos, también tuvo México una literatura de viajeros condenatoria. Se escandalizaban del exceso de las limosnas, del libertinaje, y en general, de todo lo que apareciera como dispendio y despilfarro, tanto de los dineros como de la salud: las referencias a la sífilis limeña son numerosas. ¿Literatura de marinos y hombres de comercio? ¿Culto inconfesado al ahorro y a la previsión? Las ciudades hispanoamericanas eran una suerte de encarnación diabólica e ibérica de lo que el racionalismo europeo tendía ya a rechazar. Pero en la descripción de los viajeros franceses no hay sólo denuncia, ni únicamente prejuicios, también hay cosas que no ven, y que si perciben no les importa, y que para nosotros resultan capitales: el mestizaje y la multitud.

No eran los balcones, que los había (Lavalle recuerda el nombre árabe, "moucharabieh"), ni la arquitectura lo más llamativo de Lima. Había que vagabundear por sus plazas y mezclarse entre su variada gente. La vida estaba en las calles. La segregación espacial, intentada en el plano urbano, había fracasado, y los indios no se quedaban en el barrio del Cercado, llamado así porque una palizada los protegía por la noche del acoso de delincuentes zambos y negros, de manera tal que la multitud indígena invadía los jirones limeños para comerciar, enfrentando la competencia de mestizos, negros y mulatos. Debió haber sido una ciudad muy bulliciosa. Intensa para la vista, con sus colores vivos bajo un cielo claro. Y en nada desabrida. Una ciudad hispánica y extrovertida, pero no blanca. La élite de origen europeo, fuera peninsular o criolla, se cifraba en unos 10 mil jefes de familia, señala Carmen Bernand, muy pocos, ante 50 mil negros y los indios que venían de todos los puntos del horizonte, de una geografía más amplia que la actual, "de Quito y de Nicaragua", si hemos de creerle a Vásquez de Espinoza[6]. La cohabitación étnica nos parecería, hoy por hoy, el rasgo más llamativo. El sistema de castas, espectáculo permanente y sistema de clasificación, era una tremenda injusticia y, a la vez, un elemento de equilibrio: cada grupo andaba en guerra con el vecino, y por ello, sin duda, el orden desigualitario se mantuvo. Otro punto que se presta a reproche en la literatura de viajeros es la magnificencia de la vida colectiva.

Fiesta como sinónimo de gasto, a despecho de la opinión rigorista de los visitantes, no era, sin embargo, inútil. Era el orden de ese desorden. Privado o público, servía no sólo para compensar las vicisitudes de la existencia cotidiana, que no faltaban, sino que encuadraba a los individuos al interior de las parroquias y gremios, de cada corpora-

6 Bernard, C. y Gruzinski, S. (1993) "Les métissages". *Histoire du Nouveau Monde*, Vol. II. Paris, Fayard, p. 264.

ción y estatus. En suma, un sistema de compartimientos estancos que se convertía, debido al arte de divertir y encauzar del poder barroco, en sendas jaulas doradas, en prisiones lujosas, en cárceles con las puertas abiertas. Autosometimiento. En esta sacralización del orden establecido, la suprema ilusionista, la Iglesia, jugó un papel impar. Ciertamente, Lima no era una fiesta perpetua, aunque los días feriados llegaron a ser tan numerosos como los laborales. Ciertamente, el otro lado de la medalla fue el nivel de vida de las clases menesterosas, no sólo indios o negros, sino mestizos y blancos venidos a menos, que habitaban pobremente, artesanos y comerciantes, y pequeños funcionarios. El mobiliario interno era escaso, dicen los testimonios de época; y con pocas excepciones, las habitaciones insalubres. La casa criolla era de una gran promiscuidad, las habitaciones daban todas a un pasillo, comunicándose entre ellas, como lo señaló en sus días Héctor Velarde. La idea de intimidad no era de esos tiempos. Pero, ¿por qué no leer en esa disposición arquitectónica su signo positivo? Eran casas abiertas, construidas para la sociabilidad, un gusto por recibir que facilitaba la abundancia de esclavos y servidumbre domésticas, hasta el punto de que eran parte de los legados y las dotes. No es, pues, el patio, como en Andalucía, ni la "piazza" como en Italia, lo que define la vida criolla, y menos la celosía y la Alameda, sino el salón. ¿Dijimos la fiesta? No, el sarao.

De las ciudades coloniales sabemos más cosas que los viajeros, y por las vías indirectas de la reconstrucción histórica, por la demografía, por el estudio de legajos y procesos de nuestros historiadores. Eran aquellas islas geográficas colectividades autosuficientes, y en las afueras de Lima se cultivaban las "chacras", lo que les daba el panllevar. Villas con una disposición a rodearse de todo tipo de oficios, siguiendo una tradición más bien mediterránea, de tipo ciudad-Estado. Pero muchos de los viajeros provenían del norte europeo, hostiles a la extraversión de las ciudades italianas y levantinas. Otro rasgo señalado en la villa hispanoamericana de ese confín del mundo es el de la precariedad. Terremotos y piratas, la quincha limeña reemplazaba la construcción en piedra y en tejas. Y por una causa o por otra, fue una ciudad permanentemente en obras. Lima, en definitiva, con una Universidad con una veintena de cátedras cubiertas por hábiles criollos, con varios hospitales para dementes, apestados y "pobres de solemnidad", y con una corte que generaba a su vez un enjambre de servidores, de artesanos e impresores, como en México, fue una sorpresa urbana, un hecho reciente. Aislada del interior, a la vez de la sierra como de Panamá. La puerta y el candado de la América del Sur.

Pero lo criollo la envuelve, la determina, con su gran ambigüedad. Por una parte, ninguna ciudad podía encarnar mejor la injusticia

del orden social en sus variopintas castas, la corrupción a todos los niveles de la sociedad, la vida del vecindario, la tiranía del qué dirán. Por otra, pocas villas como Lima veían nacer en sus solares, en torno a esa masa crítica de españoles americanos (que llamamos criollos) una nueva cultura. Los hijos del nuevo mundo, con nodrizas negras y servidores indios, adquirieron una infinidad de comportamientos culturales de las clases sometidas, desde la culinaria a las supersticiones, historias de aparecidos y fantasmas, bebidos en la leche materna de las ayas mulatas o indias. Los peninsulares comenzaron a desconfiar de esos españoles indianos, cuya sensibilidad ya los hacía distintos, sin hablar de sus privilegios, entre los cuales estaba el de la licencia sexual. Lo más expresivo del cambio que se preparaba, antes que la literatura o las ideas, se manifestaba en las costumbres y comportamientos. Y no sólo en los varones, sino en las damas limeñas.

LA TAPADA, NOTAS PARA OTRA LECTURA

Si Lima tiene un mito, además de su fama de libertina, es más bien un mito vestimentario. Los viajeros europeos sintieron, intuitivamente, que había un lazo entre la opulencia de la ciudad, su fortuna, sus fiestas y las ocasiones de lucimiento público con el ropaje ¿diríamos, nacional? De entrada, todo comienza con el asombro ante unos trajes, la desenvoltura de las damas y la voluntad general de derroche, y no ante la arquitectura, la disposición de los interiores o el gusto culinario. En efecto, el gasto en vestirse era la primera ostentación limeña, según la opinión de Betagh, marino inglés. Para este viajero y en general, para los rarísimos visitantes, en su mayoría ingenieros y hombres de mar que podían asomarse a esa distante ciudad indiana cerrada a los ojos del mundo hasta que Felipe V no autorizara la visita del comercio europeo, pasada la primera impresión de orden arquitectónico —y el puente sobre el río Rímac y la plaza mayor con fuente de bronce, como se ve, poca cosa—, el verdadero "lujo ostentoso", en el sentido de Veblen, va a sorprenderlos en el oro y las piedras acumuladas sobre los escaparates vivientes que en buena cuenta eran las mujeres de la alta sociedad. "Son insaciables en materia de piedras preciosas, de brazaletes, de pendientes", dice el cáustico Amédié François Frézier, marino de la Saint-Malo. Suelen usar cantidades prodigiosas de encajes, anota (y sabemos que eran carísimos y venían de Holanda), y arruinando a sus maridos "se echaban encima unas 60 mil piastras de joyas", que el viajero, ingeniero en fortificaciones, calcula en unas 240 mil libras de su tiempo, un mayorazgo.

A este viajero que visita Lima en 1713 aprovechando la apertura de los puertos indianos al comercio con su país, y a quien Porras trata de "revelador europeo de Lima" (de las limeñas ya se había ocupado

el poeta Terralla y Landa), debemos la más minuciosa descripción de la "tapada". "Gustan siempre aparecer magníficas, a cualquier precio que sea, aun en los lugares más apartados", dice de las damas limeñas, a las que sin embargo hallará más bien gorditas, como señalamos. Nada de esto impide la descripción de cómo iban vestidas. Le llama la atención el uso extremo de encajes ¡tan caros!, "…ni las camisas ni una enagua que se ponen debajo, llamada 'fustán', dejan de estar cargadas de encajes; la prodigalidad va hasta ponerlos en las medias y en las sábanas". "La falda, prosigue Frézier, llamada faldellín, que usan ordinariamente, está abierta por delante y bordeada de una triple hilera de encajes de los que los del medio son de oro y plata, sumamente anchos y cosidos sobre galones de seda que sobresalen… el jubón, que ellas llaman 'chupón', es una rica tela de oro o, durante el calor, de una tela fina cubierta de gran cantidad de encajes confusamente colocados. Las mangas son grandes y tienen una especie de bolsillo que cae hasta las rodillas, y a veces son abiertas e incitadoras…"[7]. En fin, anota la diferencia con el traje para solemnidades, "un tafetán negro y una saya que es una enagua cerrada, color musgo, con pequeñas flores, sobre la cual se ponen otra falda estrecha, de tela de color, llamada pollera". "Con este atavío van a las iglesias, con paso grave, el rostro cubierto, de manera que no se les vea sino un ojo".

Estaba muy entrado el Siglo de las Luces, cuando visitan Lima los españoles Jorge Juan y Antonio de Ulloa, que insisten en los zapatitos bajos, como de bailarinas y en el coste de las blusas, "mil pesos o más", para hacer hincapié, en cambio, en las joyas de las limeñas: aguja de oro en los cabellos, algo curva, que llaman "polizón", dos botones de diamantes como nueces en el extremo de las trenzas, más unos tembleques de otros diamantes en los rizos, amén de los pendientes con brillantes, más perlas en la garganta, del tamaño de una avellana. Fuera de las sortijas y cintillos de diamantes y las pulseras de perlas, usan otra —señalan— engastada en oro y que llaman "tumbanga", que tiene una pulgada y media y en donde el metal sólo sirve para sostener las piedras, que la llevan sobre el vientre. Unos treinta

7 Fréizer, A. F. *Relation du voyage de la Mer du Sud*, p. 232. "Llegando a América en uno de los buques de los célebres marinos de Saint-Malo, a consecuencia del permiso otorgado por Felipe V al comercio francés, Frézier es el primer extraño que —en el régimen de clausura en que vivían las ciudades coloniales— contempla a sus anchas el rostro de la recatada ciudad indiana ". En *Pequeña antología de Lima*, Porras dice que antes estuvo el padre Fuillé, que se dedicó a contemplar las estrellas a través del neblinoso cielo de Lima y que el viaje de Coreal, a fines del XVII, "no inspira confianza". Tambien Cf. Duviols, J.P. (1984) "Lima das la première moite du XVIIIe siècle, d'après les récits de voyages". En: *La ville en Amérique espagnole coloniale*. Paris, Sorbonne Nouvelle Paris III; pp. 47-68.

o cuarenta mil pesos, confirman. Es curioso que esta profusión de joyas no aparezca en la descripción de Frézier, unos decenios anterior. ¿Se habían enriquecido las familias criollas? Demos, por último, un salto hasta el siglo XIX. Perduró la indumentaria, porque en 1839, el almirante Du Petit Thouars, que hace escala en Lima, halla todavía en uso la saya, y compara a las mujeres que la llevan con "figurines como los que se encuentran en las tumbas del antiguo Egipto, tal van envueltas…". Después de Radiguet y Flora Tristán, es el canto del cisne de la moda local, hundida por la exportación de géneros ingleses y la imitación de la moda francesa. Vale la pena señalar que tanto Frézier como Du Petit Thouars eran marinos, y altos funcionarios Jorge Juan y don Antonio de Ulloa, y en ningún caso ni modistos ni costureros. El atuendo de las limeñas tuvo que ser impresionante para que varones tan bragados le dedicasen descripciones precisas y embelesadas.

Ese despotismo del traje, esa insolencia del buen gusto, ¿qué nos revela? El lugar, sin duda, que la sociabilidad ocupaba en la vida de las clases altas, sea en la reunión íntima o sarao familiar, sea en la escena pública, misa o paseo. Obsérvese algunos detalles significativos, por ejemplo, la abundancia de los importados encajes. ¡Y las joyas! El traje, nos dicen quienes han estudiado la evolución de la moda, lejos de ser lo inútil, es huella de un hábito, de una socialización. Nos vestimos para marcar un estatus, una profesión. Nos disfrazamos. La saya y el mantón de la limeña era rito, signo y deseo. Iba unida a la costumbre de las visitas de casa en casa, al hábito de callejear y el rumor de la época la asocia, por el anonimato a que se prestaba, a la licencia sexual. Todos los testimonios insisten en que las limeñas eran más libres que las peninsulares. E inútilmente los Virreyes, inevitablemente rígidos, no menos desconcertados ante tanto desparpajo, intentaron reprimirlas como el marqués de Guadalcázar con su *Pragmática*, "…para que no anduvieran por la calle tapadas con sus mantos, ni asomasen a los balcones, ni fueran a caballo o en sillas de manos…". Ganó la manta peruana, es obvio decirlo, no la ley virreinal, triunfó la "lisura", que desde entonces no es sinónimo limeño de grosería sino de libertad[8].

La saya y manto de las limeñas nos dice muchas cosas. Es dato económico, necesitaba aderezos que el país no producía. Una dama limeña exhibía el bien más raro, que en tiempos de pesados galeones y lentos viajes venían a ser las manufacturas europeas. La moda implicaba, en la era barroca y preindustrial, talleres y servicios personalizados. "Ciudad refinada, sensual, dada al placer —decía del París de

8 "Lisura, frescura, llaneza, desenvoltura, desvergüenza, desacato, atentado…" (Arona, J. de, *Diccionario de peruanismos*, T. II. 1975; p. 264).

sus días Charles de Secondat, barón de Montesquieu, hacia 1721—, es una de las más duras. Para que un hombre viva deliciosamente es preciso que otros trabajen sin parar. Si a una mujer se le ha metido en la cabeza que debe mostrarse con un cierto atavío, resulta necesario, desde ese instante, que cincuenta artesanos no duerman ni tengan deseos ni de comer ni de beber" (en *Lettres persanes*, carta CVI). Aquella saya limeña, y sus complementos, es señal de disponibilidad de mano de obra. Los memorialistas no han recogido ni el nombre ni el número de las costureras de esas bellas, pero debieron ser numerosas. ¿Se hallaban en la abundante domesticidad? ¿O hubo una clase específica de operarias? Involuntariamente, el poeta Mateo Rosas de Oquendo ha dejado huella de esos menesteres: "unas hilan plata y oro… otras viven de costuras, otras de puntas y encajes, otras de pegar botones, otras de hacer ojales (en *Sátiras de las cosas que pasan en el Perú*, siglo XVII).

Se dice que la belleza es un valor absoluto, que no permite dudas. Pero ni esto es seguro, la limeña envuelta en raso y encajes no escapa al debate. Unos las aprobaron, como la pareja, nada complaciente, de don Jorge Juan y Antonio de Ulloa, "…son de talla media, bonitas y agradables, tienen la piel de un gran blancor, sin afeites; son penetrantes, piensan justo, se expresan con elegancia, su conversación es dulce y divertida, en una palabra, son amables: de ahí viene que muchos europeos establezcan vínculos en la villa y se casen". En cambio, Courte de La Blanchardière, otro viajero, las llama "muñecas cargadas de joyas" y le parece que fumaban un tabaco negro y grueso, o sea, no le gustaron. Por igual camino va el caballero Le Gentil de la Barbinais, pero por razones morales; ojalá fueran, dice, "sages et vertueuses" como son "vives et belles". El bello sexo es de una licencia desenfrenada, agrega, y hace gloria de su libertinaje: "…todas las conversaciones tratan de materias que un libertino sólo trataría enrojeciéndose". Además de las tapadas, varios viajeros hallan disolutos a frailes y monjas. La verdadera fundación de Lima es pues, ésta, una ciudad de mujeres, infernal o paradisíaca.

La Lima barroca era una ciudad más bien afroamericana. Negra, mulata o zamba más que blanca o india, una evidencia que nos proporciona la demografía histórica y que gazmoñamente la dorada leyenda ha ocultado. Los viajeros, sin embargo, no se engañaban. A esos negros urbanos y coloniales, además de considerarlos numerosos, prácticamente el grueso de la población, el visitante Bachelier los halla menos dependientes que los indios, "hacen lo que quieren, se nutren y ocupan a sus expensas, mediante una suma que ellos pagan a sus amos". Este asunto de la manutención de los amos por sus esclavos vuelve diversas veces. Lima estaba llena de esclavos, dice el puritano Gentil de la Barbinais, "traidores, ladrones, asesinos". Y ob-

serva que están organizados por tribus, "cada uno tiene un rey". Además, algún viajero insinúa una suerte de complicidad: a cambio de mayor licencia y libertad, los esclavos mendigaban para sus ociosos señores. Blancos y negros se entendieron; y mejor, blancos y negras. Y se entendieron a un nivel que no se ha querido explorar, al nivel del placer. Es conocido que las mulatas se cubrían con la manta para hacerse pasar por blancas. Me pregunto si tras tan amables tradiciones peruanas no se oculta, en realidad, un vasto fenómeno de licencia y prostitución. Al parecer, en los criollos de la clase propietaria (y no sólo de bienes, sino de cuerpos), la abundancia de esclavas domésticas, el lujo y el sedentarismo favorecieron las tendencias polígamas y promiscuas. El inglés Betagh dice que la galantería ocupaba demasiado a los hombres y llega a anotar la hora en que los maridos engañaban a sus mujeres, a la hora de la siesta, es decir, por la tarde, al caer la noche, en calesas preparadas expresamente para esos menesteres. Lima acaso mereció su fama de villa libertina. "El hombre de placer deberá ir a Lima, paraíso terrenal", dice nuestro buen Betagh. Pero otro viajero apunta que la sífilis era moneda corriente y en las tertulias de la buena sociedad los aristócratas hablaban de sus llagas con tranquilidad, a las que llamaban "fuentes". La licencia habría alcanzado al clero, a los conventos, a las novicias, encerradas contra su voluntad y que no paraban de recibir como si el claustro, "en vez de alejarlas del mundo, las hacía entrar en éste".

Hay que ponerse en el caso de que la opinión adversa a Lima y a las limeñas no fuese sólo el producto del puritanismo y el etnocentrismo de los visitantes sino, y al fin de cuentas, que contuviese grandes dosis de verdad, amplificadas por la mentalidad de los observadores, incapaces de escapar al machismo y sexismo ordinario, y al androcentrismo. Lima era juzgada por viajeros varones, provenientes de sociedades sometidas a rigurosos cánones sexuales y morales. No era frecuente en otras sociedades tal libertad para las mujeres, en todo caso, no para las de clases altas, obligadas a códigos severos, como lo atestigua la historia del amor y la mujer en Occidente. La subordinación de la mujer al varón al interior de las familias burguesas, su domesticidad, la desigualdad de los sexos, fue una de las terribles condiciones en la evolución de las sociedades europeas hacia el progreso industrial, tanto o más que el sometimiento de las colonias y del propio proletariado. La "mâle dominance" es un principio que sólo se cuestiona en los tiempos actuales, y casi, postindustriales. Y Occidente, aun en nuestros días, no ha escapado a los desgarramientos de esa doble moral, la del matrimonio y la de la pasión *(Cf.* Denis de Rougemont, *L'Amour et l'occident*, 1972). Puede adivinarse el escándalo que la conducta de las damas de Lima pudo provocar en observadores

tan poco preparados para una sorpresa cultural de tal intensidad. Parecidos motivos, en el otro extremo del Pacífico sur, hicieron nacer, casi por los mismos años, el mito paradisíaco de las mujeres fáciles y bellas de Tahití. Pero lo que explica el embobamiento ante la "vahine", de Diderot a Gauguin, aumenta el prontuario de la "tapada", contribuyendo a hundirla. Parece natural la feminidad en unas islas del Pacífico sur al ponerse en la cuenta de lo primitivo. ¿Qué explica, en cambio, las alegres maneras de las mujeres de la clase dominante en los dominios ultramarinos del muy católico Rey de España?

Donde los viajeros ilustrados habían leído "licencia", otro testimonio más tardío prefiere el concepto de libertad. Era preciso que una mujer nos describiera las últimas tapadas. "Las limeñas con la saya, son libres", dice una despierta viajera. "La mujer de Lima, en todas las situaciones de la existencia, siempre es ella, no tiene restricciones. Cuando es joven, escapa a la dominación de sus padres por la libertad de sus usos; cuando está casada, no toma el nombre del marido y guarda en cambio el suyo, manteniéndose dueña de casa; cuando la vida doméstica la aburre, se pone la saya encima y sale de la misma manera como los hombres se colocan el sombrero y se van; actuando siempre con independencia" (Flora Tristán, *Les pérégrinations d'une paria*, FM, La Découverte, Paris, 1980, p. 339 y ss.). En 1833, quien será la fundadora de "La Unión Obrera", precursora del socialismo y del feminismo moderno, a sus treinta años, Flora Tristán, alcanza a conocer la sociedad postcolonial, al tiempo que observa a sus grandes damas limeñas que la han tratado "de manera amable y hospitalaria, y para las cuales guardo la más intensa gratitud", se ve en la obligación de describirlas con ánimo sincero, como "voyageuse consciencieuse". Y por ella sabemos que bien entrado el siglo XIX, esas damas seguían muy activas, y aunque ocupándose poco de las tareas caseras tenían todo en orden. "Interesadas en la política y las intrigas, abriendo camino a sus maridos, hijos y hombres que les interesaban, para lo cual no había dificultad ni obstáculo imposible de franquear". Les gusta, dice, el placer, la fiesta, las reuniones, "…fuman cigarros y montan a caballo, no a la inglesa sino con un largo pantalón, como los hombres. Apasionadas de los baños de mar, y nadan bien, tocan la guitarra, cantan menos bien, aunque hay algunas que son mejor entonadas, y sobre todo danzan, con una gracia inimitable, los ritmos de su país…".

CRIOLLOS Y CRIOLLAS, LA INQUIETANTE TRADICIÓN

Testimonios parciales, contradictorios. La literatura de viajes describe las costumbres, no las explica. Sabemos cómo vestía una limeña, el uso de la saya y el manto, que por cierto no era generalizado, las damas de Arequipa, Cusco y Quito no lo adoptaron. Ante el hábito

de embozarse, costumbre española como aparecerá mucho más tarde en los carteles de Goya, los visitantes prefirieron la hipótesis sensual, la vida galante de las desocupadas aristócratas, explicación que tiene curso en Europa desde la Ilustración hasta nuestros días. Sin embargo, nada confirma que sólo la liviandad justificara cubrirse. Habría que tomar más en cuenta las observaciones de Flora Tristán, cuya intención apunta hacia la actividad política de las limeñas. Ciudad amurallada, de reglamentado urbanismo, con forma cuadrada, donde no había lugar para el secreto, la Lima colonial era una villa gazmoña y clerical, ni Sevilla ni Venecia, y la hipótesis sensual no se sostiene por sí misma. El hábito de visitarse y de callejear pudo tener otras motivaciones más prosaicas, y no sólo la coquetería. Lima era una vasta corte, plena de intrigas y litigios de grupos a la vez emparentados y rivales. Acaso en nombre del clan familiar, del mando o del hijo en desgracia, la tapada complotaba. Era parte del ascenso criollo, de la lucha por las prebendas.

De tan seductor fantasma, más allá del rol de hetaira y de conspiradora, finalmente, no sabemos gran cosa. Cierto, la mujer de clase alta parece menos restringida en sus movimientos fuera del hogar. ¿Pero como esposa? La traza de los amores mundanos poco nos informa sobre la vida conyugal y privada. ¿Qué lugar ocupaba el preceptor o pedagogo, y el cura? ¿Cómo se cumplían los otros roles, el de madre por ejemplo? Presumiblemente, ante la actividad social y religiosa, y dada la abundancia de domésticas, se acudió al servicio de nodrizas. ¿Qué consecuencias tuvo ello en la formación de los niños? En el Brasil, la antropología social ha revelado el papel de seducción de niños de clase alta por criadas y preceptores. "La iniciación sexual con mulatitas", dice alegremente Gilberto Freyre. ¿Qué pasó en las casonas y haciendas criollas? Con el aya negra se transmitía, hay que decirlo, parte de la cultura afroamericana, las supersticiones, el culto por lo maravilloso. Eso acaso explica el costumbrismo, la frivolidad y la gracia de un Ricardo Palma, y en general, la facilidad para narrar y contar. ¿Y sólo eso? ¿Cómo fue el despertar sexual? Lo que Balzac llamará "la educación sentimental". Norbert Elias decía que "la ratio", las ideas, no constituyen por sí solas la explicación de un tiempo o un período, sino las pasiones y emociones. ¿Deberemos asumir que la interacción de negros y blancos dio como resultado el criollismo, cuyo sincretismo no sólo es el producto de una dominación sino de una confusión de sensibilidades? Los blancos aprendieron a comer, cantar, narrar, bailar y gozar como sus libertos y esclavos de color, y éstos absorbieron los modales de los señores. A amos tarambanas, negros campanudos. Pero eso es la "Lima zamba", que irrita a Manuel González Prada.

Las relaciones sociales entre la minoría aristocrática y la vasta domesticidad de color se tejieron sobre un fondo de exigüidad numérica de la porción señorial de Lima. Desde luego, la población de Lima no fue nunca numerosa. Tuvo 14 mil habitantes en 1600, 27 mil en 1636, 37 mil en 1700. De los cuales, los europeos eran menos de la mitad, los negros sobrepasaban el 50%, y los indios y mestizos apenas rozaban un 5%[9]. Es difícil suponer que la población india de todo el país bajara del millón. Así, lo español y lo urbano limeño fue una forma insular, extremadamente reducida. Y en ella, la capital, un hecho más excepcional. El lujo y el boato fue cosa de un microcosmos. Otra cosa es que comandara un estilo de vida, un patrón de conducta.

MARISABIDILLAS Y NOVICIAS, LAS OTRAS LIMEÑAS

Recientes estudios alzan el velo sobre la condición femenina. El matrimonio fue muy limitado, lo que dice mucho sobre la extensión de la ilegitimidad y en consecuencia, el desorden y anomia generalizados de la sociedad virreinal. Diversas condiciones reducían la posibilidad de familias formadas según el esquema dominante, de tipo patriarcal. Entre ellas, los numerosos comerciantes españoles que se instalaban, con permiso de la Corona, sin sus mujeres, y en consecuencia, dispuestos a establecer relaciones provisorias en Lima. Otra causa es la del amancebamiento entre las castas, y en general, dos hechos determinantes, si seguimos la investigación de Maria Emma Mannarelli[10]. Por un lado, la exigua cantidad de blancos, cita al cronista Calancha, "no pasan de seis mil vecinos españoles". Cabe recordar que François Coral hallará, por 1697, unos 15 mil blancos, entre criollos y españoles, y 40 mil negros, y que en 1712 las cifras de Bachelier no son distintas: sobre unos 35 a 40 mil habitantes, 5 mil españoles y 40 mil negros. Desde esta perspectiva, Lima andaba más cerca de Bahía y La Habana que de Cusco o de Arequipa. Ahora bien, ocurre que era evidente la superioridad numérica de las mujeres, "Hay más de veintitrés mil mujeres de todos estados y edades". Información que corrobora un dato de Pedro de León Portocarrero, en *Descripción del virreinato del Perú*: "las mujeres son el doble". Las conclusiones son obvias. En una ciudad en donde la heterogeneidad era el hecho esencial, los varones blancos pudieron elegir cómodamente con quién desarreglaban las sábanas. La información estadística puede leerse de manera inversa, esto es, la penuria de mujeres entre las castas, y Mannarelli avanza unas cifras

9 Lavallé, B. (1983) "Exaltation de Lima et affirmation créole au XVII siècle". En: *Villes et nations en Amérique latine*. Université de Bordeaux III.

10 Mannarelli, M.E. (1993) *Pecados públicos, la ilegitimidad en Lima, siglo XVII*. Lima, Ediciones Flora Tristán.

concluyentes: 35 hombres para cada 100 mujeres entre la población negra, unos 27 hombres entre los mulatos por cada ciento de mujeres. En cuanto a los fundadores de familias patriarcales, de preferencia los blancos, se deducen dos reglas. La sobrevaluación de las propias blancas, por escasas. Lo que explicaría, dicho sea de paso, los motivos de la seguridad personal de la limeña de clase alta, de la mítica tapada, sabiéndose rara e indispensable. Y la segunda, más cruel, la posibilidad de que el exceso de ellas, es decir, de las no casadas (vista la facilidad con la que los varones podían establecer relaciones de barraganería con negras, mulatas, mestizas e indias; los archivos procesales están llenos de líos y expedientes), forzara el desencadenamiento de un mecanismo social para resolver el problema, tanto familiar como de clase, que consistía en no saber qué hacer con las parientas que se quedaban para vestir santos. Descontando hogares de recogidas, convalecientes y otros, la solución más frecuente fue el convento. La alternativa a la tapada fue la novicia. O gran dama o reclusa. El honor y el interés familiar resultaban preservados en ciudad tan poco santa como Lima, pero, ¡qué infierno! Monjas sin vocación y literatas frustradas. Marisabidillas.

En la condición femenina resaltan, pues, los casos menos ideales, menos ajustados al éxito social, las que ingresaban, en muchos casos de viva fuerza, a las ordenes monásticas. Hay cifras reveladoras. En el censo colonial llevado a cabo en el gobierno del conde de la Monclova, la población limeña era de 37.274 habitantes, de los cuales se registró unas 3.865 religiosas. Hay que considerar que la cifra incluye monjas, recluidas y también sirvientas o criadas. Las mujeres de la aristocracia "que se hacían cargar en sus literas por negros"[11], no iban a renunciar a sus sirvientas por mucho que se las enterrase en los conventos de la época. En el encierro femenino, entre unas y otras, se alcanzó una cifra elevada, un sexto de la población dice Vargas Ugarte[12]. Y el censo fue hecho casa por casa. ¿Qué quiere decir todo esto?

Tomando en cuenta que a los cenobios femeninos iban a parar no sólo religiosas de vocación sino las hermanas, hijas, sobrinas y primas de caballeros que no tenían cómo dotarlas, o que no encontraban marido, a lo que se sumaban las "donadas", es decir, mulatas y negras que acompañaban a las señoras obligadas a retirarse, hay que admitir que el número de mujeres blancas, criollas o españolas recluidas, de aquellas que no alcanzaban la condición del matrimonio por falta de dote o porque era difícil casarse dentro de la grey del mismo estatus, realmente era muy elevado y dice mucho de la dificultad de la condición

11 Mannarelli, *op. cit.*, p. 92.

12 Vargas Ugarte, *op. cit*., T. IV, p. 47.

femenina en los días coloniales, inclusive para las de más alta cuna. Amuralladas y todo, no perdían condición. Los conventos coloniales eran verdaderas ciudades dentro de las ciudades, además de servir como instrumento económico de préstamo, suerte de banco y de reproducción de capitales por la vía de censos[13]. Es el caso del convento de Santa Rosa. "Sólo pasar al lado de sus altos muros negros, el corazón se me apretaba", dice Flora Tristán[14]. Tenía razón de espantarse.

Como prueba de su monumentalidad, tenemos Santa Catalina en Arequipa. Pese a sus soleados patios y recintos, cómodos si se considera el confort de la época (celda para la reclusa y para sus "donadas", y cocina, baño y oratorio privado), Santa Catalina fue en realidad un lugar de tortura moral y física para novicias sin vocación, un "parking" de blancas imposibles de casar, un "gulag" de criollas desdichadas. Hoy, abierto al turismo, no es un lugar agradable. Es como si por sus claustros ahora vacíos soplara un viento frío, como una queja tardía. Guerra de intrigas y feria de vanidades materiales, el mundo del convento reproducía las jerarquías externas, aumentadas por las condiciones psicológicas de la reclusión. Las celdas no fueron las mismas, amplias o estrechas, según la fortuna de la enterrada en vida. La reforma de las órdenes vino después pero, en su día, los cenobios coloniales no fueron ni austeros, ni igualitarios y menos ejemplares. Dicen que en Santa Catalina penan. Para reposo de las almas de reclusas, debería hoy hacerse algo. Como transformar ese lugar de espanto en una universidad femenina, libre y técnica, en las antípodas del lúgubre pasado. Y al fin de cuentas, exclamar, como lo hizo Flora al salir de una visita conventual, "¡Dios, qué felicidad ser libre!".

Es curioso que tres siglos de colonia y catolicismo triunfantes no nos hayan dado ningún místico o mística excepcional. No contamos con un solo gran texto de literatura mística. Santos y santas, en cambio, sí hemos tenido, pero sin otro discurso que sus obras. La biografía de nuestros santos muestra más bien individuos muy integrados y ajustados al medio, no en ruptura terrenal. ¿Quién más peruano que Fray Martín de Porras? Nuestros beatos y beatas son humildes activistas de la cura milagrosa, de la ayuda al pobre. Fray Martín transforma fácilmente vulgares alacranes en joyas, para socorro de males ajenos, como nos lo cuenta Ricardo Palma. Y luego, de nuevo, en tranquilos alacranes conventuales. No hay por qué sonreír, el santoral criollo en su credulidad y profusión revela una religiosidad popular vinculada a la capacidad de fábula y a la producción de

13 Burns, K. (1991) "Apuntes sobre la economía conventual: El monasterio de Santa Clara del Cusco". En: *Allpanchis*, No. 38, segundo semestre de 1991, cusco; pp. 67-95.

14 Tristán, F. Peregrinaciones de una paria, Cap. 11. "Los conventos de Arequipa".

lo maravilloso, y por otra parte explica la reproducción de lugares de peregrinación y devoción, aun en nuestros días. Sin duda, pero no hay textos. Para calmar la sed de lectura mística y en castellano, hay que acudir a Teresa de Ávila, española. Si se quiere acceder al jardín secreto del éxtasis dicho por una americana, la vía es la mexicana sor Juana Inés de la Cruz. Nuestras marisabidillas virreinales no fueron más allá de echarle flores poéticas al lejano Lope de Vega, si es que Amarilis indiana es una mujer y no, como se presume, un varón. La Colonia peruana no da una santa letrada, una sola, que llevarse a los labios. Al lado de la monja mexicana y la de Ávila, Rosa de Lima, con cilicios en el talle y bebiendo pus, es una stajonovista de la mortificación, una "kamikaze" de la santidad. Pero de una santidad de capilla privada y jardinería, ágrafa y sin escritos. Por algo será. Algunos me dirán, basta con las obras. Yo les digo, ¿qué? ¿Sin el soplo, sin el espíritu? ¿Sin un Dios que además de liturgia sea el "logos"? Una religión que es devoción y piedad sin mística ni ascética revela una carencia. ¿Sólo hubo eruditos y polígrafos? ¿Y Diego de Avendaño, su *Thesaurus Indicus*? Qué poco o nada conocemos a esos teólogos limeños que escribían en latín y publicaban, como Leonardo de Peñalver y sus *Disputationum*, en ocho volúmenes, en Lyon. Y en nuestras santas provincianas, ¿todo fue enrevesado culto y piedad conformista que mandaba callar y rezar?

El misticismo es lo contrario del formalismo y de lo meramente ornamental, porque es dolor. Es la profilaxia de la mundanidad porque es su menosprecio. Hay que tomarlo en serio y en particular, cuando es ausencia. Y de lo que aquí se trata es menos del reclamo de una experiencia, que cuando es auténtica es extraordinaria, sino de su registro. Se puede no compartir la fe que produce el transporte místico, sin por ello dejar de reconocer que éste constituye uno de los momentos más altos de la espiritualidad humana. Romain Rolland, socialista, cuando describe el "sentimiento oceánico", no está lejos de los grandes místicos. Por otra parte, los esfuerzos del filósofo Bergson (*Les Deux Sources de la morale et de la religión*, 1932) y los recientes estudios filosóficos y literarios en torno a San Juan de la Cruz, han contribuido a darle un estatus moderno a la experiencia mística. Al lado de los fenómenos psicosomáticos —estigmas, desdoblamientos y levitaciones— la anomalía mística deja de ser patología y clínica, es un lenguaje que va más allá de las extravagancias somáticas y de la estructura histérica. Un lenguaje que expresa lo indecible. La mística como temática es abordada en nuestros días desde dos ángulos posibles. La etnología y la psicología, la etnopsicología, que se enfrenta a la simbología del cuerpo, al cuerpo como metáfora. Y el análisis literario y filosófico que se

reserva a los textos, es decir, al discurso sobre la experiencia del trance. Ese interés es obvio: ¿llegar a decir lo indescriptible no es acaso la más exigente aspiración de los más grandes poetas? Se explica el atractivo desde Novalis, desde el romanticismo al surrealismo, por las interferencias entre misticismo y lenguaje. Entre el amor espiritual y el amor carnal, entre el fuego celeste y el ardor terrestre. En fin, creer que el misticismo es sólo cristiano es un error muy frecuente. Louis Massignon dedicó su vida al estudio de Al-Hallaj, mártir místico del Islam. La santidad y el misticismo no son un asunto de época. Existen las santas modernas, en las cuales el éxtasis se imbrica con la palabra femenina, casi feminista. La capacidad de describir lo impalpable atraviesa el barroco español y con Teresa de Jesús, como decía Eugenio d'Ors, "se humilla a la razón" (1515-1582). Y en tiempos más profanos se continúa con una pastora alemana, Catherine Emmerich (1774-1824), que fascinó al poeta Brentano, reconvertido en su copista. Hay otras, mujeres excepcionales todas. Amor de las letras y deseo de Dios. Nada me consuela de su ausencia en los anales literarios y filosóficos de mi país. ¿En qué archivo conventual, bajo siete llaves, duermen las cartas íntimas de una desconocida mística colonial?

Una religiosidad colonial sin el exceso místico, sin lo que una Catalina de Siena llamaba "la nitidez", nos enfrenta a diversas paradojas. El misticismo se vincula, en efecto, a los más altos hechos teológicos y filosóficos de la cultura cristiana de Occidente: Maître Eckhart, "Dios no es ni ser ni razón, no conoce ni esto ni aquello. Dios está vacío de todas las cosas y es por eso que es todas las cosas". La pasión, la tensión interior de siglos tan piadosos, ¿adónde fue? Porque elevaciones metafísicas como la señalada no abundan. Me dirán, a nuestros satíricos, al Diente del Parnaso que fue Caviedes. A los apologéticos, como el de Espinosa Medrano, suma de erudición y conceptismo. A los estrafalarios doctores coloniales, como Pedro Peralta y Barnuevo. ¿De las elevaciones metafísicas estuvimos exonerados, y el Señor no llamó por tan exigentes caminos a nuestros misioneros y predicadores? Es cierto que la evangelización de América fue a ras de suelo, una evangelización sin desgarres teológicos. Las colonias permanecieron lejos de la dinámica moderna, lejos del protestante, de la tentación del libre examen, fuera del monumento del pensamiento crítico que lleva al empirismo y al naturalismo, a la Enciclopedia, y en consecuencia, la Iglesia Católica de las Indias meridionales no tuvo rivales. El adversario protestante estaba lejos. La Inquisición escuchó poco o ningún litigio dogmático y se consoló distribuyendo sambenitos y azotes a negros blasfemos, brujos indígenas, curas desequilibrados, y uno que otro "judío judaizante". Y sus

anales, por el catálogo de prácticas sexuales aberrantes que contiene y la descripción de la mutua contaminación de los cultos indígenas y africanos con la liturgia cristiana, son interesantes para la historia cultural y la antropología, pero no para la historia de las ideas. Además, el molde escolástico vino ya construido: Santo Tomás, San Agustín. Como se diría en nuestros días, "llave en mano".

Esa religión que no pudo ser otra cosa que ortodoxia está signada por el espacio americano. El paradigma religioso en Indias es renacentista y misional. Es renacentista: la expansión física del mundo, de las tierras conocidas (mientras Galileo Galilei hacía expandirse el espacio astronómico). No hay que olvidar el descubrimiento de lo que será América por Cristóbal Colón y sus consecuencias extraordinarias sobre una Cristiandad asfixiada desde hacía dos siglos por el Islam y que, hasta 1492, no lograba vencer a los piratas turcos en el Mediterráneo. Es misional: las nuevas tierras produjeron un cataclismo psicológico en la Cristiandad. Y es renovación apostólica: todo lo que se había hecho anteriormente, desde las conversiones en tierras del Gran Khan, entre mongoles y chinos, las mismas Cruzadas, parecía nada ante el desafío de una humanidad nueva en las tierras nuevas. Ya no había más órdenes militares (templarios o teutónicos) pero algo de ese espíritu se reencarna en las órdenes religiosas, franciscanos, dominicos, agustinos, mercedarios, jesuitas, que parten también a territorios de infieles cobrizos, como antes habían ido a tierras de musulmanes y de tártaros. Conquista, Contrarreforma, nueva cruzada se entremezclan. Vitalismo, elan misionero. Sin embargo y en ese mismo momento, la Iglesia tiene importantes debates internos pues se divide en la querella "de los ritos chinos", enfrenta a los reformados en Holanda y a los partidarios de una Iglesia nacional en Inglaterra. Pero nada de esto va a turbar las misiones americanas, abocadas a los problemas de jurisdicción entre posesiones portuguesas y castellanas. Si hay una doctrina teológica en los rangos evangelizadores es la de la conquista espiritual. La eficacia de ese voluntarismo religioso no deja ninguna duda. El pueblo cobrizo de América reza hoy en español. Ese inmenso impulso tuvo otras consecuencias, lingüísticas y arquitectónicas entre otras, y las misiones no son sólo una implantación religiosa, sino un cuadro de vida. La empresa fue enorme, de iluminados, "missi", enviados. Se iba al Cusco como se podía ir a Catay o donde el Gran Turco. Fue una guerra, una praxis, la flor del misticismo se quedó atrás. También las disputas metafísicas y filosóficas, otras que la evangelización a gran escala. Una Iglesia de militantes, provista de lo que Gregorio XV en 1622 llamaba "Congregatio de propaganda fide", no puede dudar. El examen de conciencia, la modificación misma de la idea de misión,

se hizo más tarde, en el siglo XX, y desde el centro pontifical, y no en la colonizada periferia. Papado obliga.

Ese activismo sin mucha especulación doctrinal tuvo, originalmente, su lado positivo. España traslada a América, acabamos de decirlo, menos un pensamiento cristiano y más una praxis: conventos, plazas mayores y especialmente las misiones evangélicas, algunas populistas como la franciscana, o elitistas como la jesuita. Pero ni la conversión de los indios ni la retención de los criollos en la verdadera, única y santa religión, precisó de honduras metafísicas. Además, la pedagogía de la evangelización dejó de hacerse militar y se volvió pánica y gozosa. Ciertamente, las primeras iglesias parecen fortalezas, pero después del siglo XVI, aniquilada a sangre y fuego la resistencia india de los adoradores de idolatrías (pero lo mismo había ocurrido con el cátaro y el albingense en el "midi" francés), la adaptación y asimilación de las masas autóctonas y de las castas sigue otros caminos, más divertidos y barrocos. Tiempo de fiestas y teatro, danzas y pantomimas, procesiones y mascaradas, de autos públicos. Las pobladas indias satisfacían su sed de fiesta colectiva. Los criollos, su inclinación al juego y al teatro de retruécanos, y su voluntad de despilfarro. Con el tiempo y el fácil éxito se afloja la tensión misionera del XVI y a la larga predomina la exterioridad, la metáfora instantánea de los fuegos artificiales, la procesión y el Te Deum que vincula poder sacral y profano en el espacio social de la plaza pública, y que persevera en nuestros modales provincianos. La verdadera oratoria sagrada permaneció en los pórticos de los templos, ornamentados y barrocos, más elocuentes que ningún tropo retórico. ¡Qué formidable escena teatral, la colonia! Desde los funerales a la Justicia, todo se hizo pompa y ritual público, bañado por la legitimización religiosa. Cuando todo se hace visible, ¿para qué se precisa del misticismo, que es flor de interioridad, que es subjetividad, ermita y cenobio, repliegue del alma sobre sí misma? Toda conciencia es conciencia de algo, dice Merleau-Ponty. Pero su expresión no siempre es interna, puede ser alegoría, visible metáfora. Tiempos del barroco, la ortodoxia estaba en la calle, en las ceremonias y el servicio de gracias, no en las conciencias.

Misticismo o herejía, estremecimiento del trance o rebelde reflexión, no tuvimos ni lo uno ni lo otro. Y en consecuencia, el prolongado entrenamiento en la manipulación conceptual, en el arte del razonar y distinguir en las ideas y lo teorético que en otras culturas impulsa la Iglesia, a veces a despecho de sí misma, se redujo en el caso del activismo colonial a una religiosidad pragmática y utilitaria. La evangelización ganó, perdió el espíritu. Nuestros pocos teólogos coloniales fueron "peregrinos indianos" y, como el limeño Avendaño,

emigraron a cielos más enrarecidos y exigentes (como lo harán en el siglo XX poetas, pensadores y escritores, de César Vallejo a Manuel Scorza y Mario Vargas Llosa). Deberíamos saber que las disciplinas teológicas fueron la antesala del ejercicio filosófico y del propio saber científico. Iglesia y ciencia interactuaron. Pero del positivismo y de un cientismo vulgar heredado del XIX nos proviene un cierto desdén por el quehacer teológico, asimilado a vana especulación. Cuando hayamos comprendido que aquél no está lejos del quehacer intelectual —por la manipulación de una simbología y de la abstracción— comprenderemos cuán grave fue el cortocircuito colonial y sus perdurables consecuencias psíquicas.

En suma, el catolicismo fue vivido como catecismo y sermón, como ortodoxia. No hubo angustia filosófica ni especulación, sino adoctrinamiento. La grey americana en los inmensos dominios hispánicos cerrados con el candado ortodoxo de Felipe II, aprendió a rezar, ir a misas y a desconfiar del maligno. Inclusive más tarde, cuando la Iglesia Católica se sacude de sus laxismos y concluye por aceptar la modernidad, en la época de la aparición de las doctrinas sociales, en América hispana se multiplican los lugares de adoración de María, madre de Jesús. El culto mariano se adapta admirablemente a las culturas indias como anteriormente a las supervivencias de la gran diosa madre, en el Mediterráneo. Se multiplican las mediaciones, no el desgarro. Nuestra religiosidad no será de terror y asombro, como pedía Kierkegaard, sino de adaptación y misión. Por lo tanto, apacible, fácil de entender, cómoda. De ahí la facilidad contemporánea para la beatería, Sarita Colonia.

EL HOMBRE FESTIVO. CONSIDERACIONES FINALES

La temática de la fiesta nos ha interesado por una doble razón. El virreinato no sólo fue usufructo sino goce y disfrute. La colonia nos ha abrumado por su pasado de usurpación, de ilegitimidad, al punto de olvidar que la mita y la hacienda no explican su sentido último. Toda sociedad produce y a la vez disipa. Rumbosidad de los trajes, oro viejo de los templos, el consumo de tipo ostentoso ocupa casi la totalidad de la vida criolla, aunque se disfrazara de devoción y piedad. Por otra parte, la fiesta no fue sólo criolla, india o española, trascendió al virreinato. Hemos heredado, por partida doble y triple, un calendario de festividades. Tenemos fiestas innumerables, paganas o religiosas, según el ritmo de las estaciones, asimilando las grandes efemérides como Navidad o Semana Santa, y una piedad cristiana acompañándose de reminiscencias báquicas mediterráneas; en actividad la religiosidad andina, la máquina anónima y milenarista que fabrica los mitos, los santos coincidiendo

con los solsticios indios, aldeas andinas celebrando la Virgen con viejos ritos de fertilidad, y cultos locales, ritos de pasaje, de iniciación, juegos de toros, peregrinaciones, beaterios viejos y recientes, penitentes, flagelados, plegarias y promesas musitadas en quechua o en español. Nuevos santorales y sectas peruanas que no existen en otros lugares.

Al margen de esa relación global entre celebración y peruanidad, entre imaginación y nación, aquí hemos insistido en el estilo del gasto y el derroche criollos, sus valores más profundos, festivos y no productivos. No examinamos un texto sino comportamientos. Lo que podríamos llamar las creencias fundamentales de los moradores del Perú barroco no cuentan con un texto explícito, otro que el discurso de la fiesta barroca, la teatralidad de la vida colonial, el lujo, la urbe y la vida limeña. La ciudad de los Reyes albergó una de las más amplias empresas de disipación de una economía que se haya conocido. Donde otras interpretaciones han visto sólo colorido y viveza, respondemos escenografía y fasto. Sin duda alguna, la civilización criolla es una entidad histórica, con un sistema de comportamiento y de representación del mundo, pero nada de ello la preparaba para los tiempos modernos. El narcisismo criollo y su teoría de la predestinación para el gozo precisaba de una economía periférica de despilfarro, cuyo sentido no sólo era la dominación, como se ha dicho, sino la celebración, el apogeo de la fiesta. Del mismo modo en que en la economía regional andina los santuarios y peregrinaciones jugaron un papel para articular el campesinado, como lo demuestran los recientes estudios de Deborah Poole[15]. En el ayer colonial el espacio urbano fue la puesta en escena de una exhibición permanente y ritualizada.

Fiesta, más que explosión catártica, como se expresa en Caillois y en Octavio Paz, tiene en estas páginas un sentido ceremonial[16]. En

---

15 En: *Allpanchis*, No. 19, 1982; p. 79.

16 La temática de la fiesta es enorme, como su bibliografía. Desde Jacobo Burckhardt, con sus estudios sobre la estética barroca, hasta su aplicación al caso de México contemporáneo con Octavio Paz (*El laberinto de la soledad*, 1950), nos debería importar en grado sumo. A Paz lo inspira el francés Caillois, por la resurgencia del paroxismo y el vértigo contagioso del exceso. Y Huizinga, que ha definido la fiesta como una forma de juego, como el vestirse exageradamente, la suspensión de los tabúes sexuales y culinarios, la infracción socialmente aceptada, comparándola a unas breves vacaciones. Para todos, la fiesta tiene un término, es un paréntesis, una ebriedad momentánea. No siempre es Navidad o Carnaval. El carácter transitorio de la fiesta es decisivo, la excepcionalidad de la fiesta la vuelve significativa. Pero estos análisis nos dejan maniatados ante el caso de la sociedad colonial. Lima tenía tantos feriados como días útiles. Un calendario de este tipo desarma los análisis frecuentes de la fiesta que arrancan, en efecto, de la dialéctica entre tiempo de reposo y tiempo de esfuerzo. Otro tipo de

el orbe ibérico, la respuesta al rigor protestante, lo hemos visto, fue la exageración, fue el barroco. La cristianización colonial teatralizó la vida urbana, tanto en Lima como en las villas serranas, incluyendo la exhibición de la crueldad, ejecuciones, y de la culpa, Semana Santa, autos sacramentales. La fiesta barroca no es la juerga, incluye un sentido dramático de la existencia. La ortodoxia religiosa no entró en conflicto con ese gusto por la dramatización pública, al contrario. Y así, el período virreinal consolida una tendencia que llamaría no sólo festiva, como el carnaval y el bacanal, sino ritualista, levítica, ceremonial, como las exequias a las que somos tan dados, besamanos y cortejos. Acaso tardó siglos en formarse, recuperando ciertos aspectos de la tradición ibérica, y no todos, los castellanos eran más bien sobrios, y de la indígena, su lado hierático y protocolar. Pero el gusto por la representación del poder y de la fe estaba cristalizado cuando lo recoge Concolorcorvo, el muy observador Alonso Carrió de la Vandera, tantos años escondido tras el seudónimo de Calixto Bustamante Carlos Inga, el mejor de los viajeros, agudo y burlón, que amó y desdeñó a la vez las costumbres de estas tierras. Pasa por el Cusco su personaje, que acompaña con humildad a un Visitador (detalle en la línea de la novela picaresca, el narrador es un segundón, alguien sin importancia), ¿y qué es lo que ve? Podemos tomarlo a la letra: procesiones para celebrar los divinos oficios. Van por delante los capitulares eclesiásticos, siguiendo las órdenes "las sagradas religiones", con los distintivos de sus grados, y luego, la Santa Inquisición. "Sigue el Cabildo secular y toda la nobleza con sus mejores trajes". Por las calles en donde transita la procesión se extienden en los balcones, puertas y ventanas "los ricos paramentos", y toldos, paredes de pinturas y de espejos. ¿Fiesta criolla y peninsular? Nada de eso, detrás vienen "las danzas de los indios", que concurren según parroquia y provincia, que de paso se arruinan, alquilando a los mestizos, según Concolorcorvo, "…lienzos, espejos, láminas y cornucopias". Son los días de junio y de la octava. "En el pueblo más pobre de toda España y las Indias se celebran estos días con seriedad jocosa", concluye don Alonso.

La "seriedad jocosa", para retomar el feliz retruécano, confirma lo que venimos sosteniendo: las estructuras disipativas del alma criolla. Tras la fiesta colonial está el derroche y el placer, temas mayores, acaso más significativos que las haciendas de jesuitas o el Tri-

---

análisis (Le Roy Ladurie, E. (1975) *Le carnaval de Romans*), análisis modélico a partir de Marx y la antropología: en una ciudad medioeval, a fines del XVI, el tema de la lucha de clases y facciones y de clanes se exacerba en el terreno fértil de la sociabilidad festiva y parroquial.

bunal del Consulado. La historia de toda civilización reclama al lado de la observación de las fuerzas económicas y sociales, el examen de las élites, la interpretación del lucimiento y las apariencias sociales: la higiene, la práctica de los cuerpos, el uso de los modales. Edgar Morin recuerda que la civilización tecnoeconómica de la modernidad reduce el "homo sapiens" a su expresión "faber", pero el hombre, agrega, no sólo es "faber", sino "ludens", es decir, lúdico, creativo; y también, "homo demens", es decir, apasionado y sentimental, capaz de furor y mito. Y en resumidas cuentas, aquel hombre virreinal, hombre festivo, hombre disipado, nos atañe, porque su mentalidad, hecha de dispendio y cortesanía, fue un obstáculo y no una disposición para las tareas de la modernidad, en el entendido de que ella es una de las formas del capitalismo productivista. ¿Quién ahorraba? ¿Quién se sometía a reglas?

Carlos Franco

LA RENUNCIA AL ENFOQUE HISTÓRICO-ESTRUCTURAL, LOS PROCESOS CONFORMATIVOS DEL RÉGIMEN DEMOLIBERAL EN EUROPA OCCIDENTAL Y LA ACRÍTICA IMPORTACIÓN DE ESE RÉGIMEN EN AMÉRICA LATINA (I)*

COMO SEÑALÁRAMOS en el primer capítulo, la reflexión sobre la democracia en los ochenta fue antecedida por la ruptura de la mayoría de la clase intelectual latinoamericana con los fundamentos teóricos que habían informado sus análisis en las décadas precedentes. Si nos hemos detenido, en este sentido, en la revisión de los puntos de vista sostenidos por Cardoso y O'Donnell a fines de los setenta y comienzos de los ochenta es porque ellos ilustran, con particular claridad, el abandono más o menos generalizado de los enfoques histórico estructurales que se producían en la región. Si bien la crisis teórica y política que atravesaban los dominantes discursos marxistas, cepalinos y dependentistas en las décadas precedentes ha sido argumentada para explicar dicho abandono, resulta evidente que otras alternativas, distintas a la que se adoptaron, se encontraban disponibles para quienes, en esos años y a pesar de su enraizamiento en tales enfoques, disentían de sus interpretaciones más convencionales o advertían sus notorias insuficiencias.

* Franco, Carlos 1998 "La renuncia al enfoque histórico-estructural, los procesos conformativos del régimen demoliberal en Europa Occidental y la acrítica importación de ese régimen en América Latina (I)" en *Acerca del modo de pensar la democracia en América Latina* (Lima: Fundación Friedrich Ebert).

Entre esas alternativas se encontraba una reelaboración innovadora o una actualización conceptual de los fundamentos generales de dichos enfoques, o un desarrollo teórico de las bases histórico-estructurales de sus propias críticas a lo que consideraban sus errores o desviaciones. Si en lugar de ello optaron por abandonarlos fue porque, o desconocieron que los fundamentos generales de sus enfoques sólo podían renovarse en el enfrentamiento de los nuevos problemas que los desafiaban o porque, sin ser conscientes de ello, compartían ciertos supuestos teóricos básicos con aquellas interpretaciones de los mismos de las cuales, sin embargo, creían disentir. Sea cual fuere el caso, lo más probable es que ambos factores se combinaron cuando su discutible lectura de la dramática experiencia dictatorial de sus países los condujo a buscar en nuevos referentes ideológicos aquello que no encontraron —o no estaban dispuestos a recrear— en sus previas opciones o afiliaciones teóricas.

DE LA NECESARIA REELABORACIÓN DEL ENFOQUE HISTÓRICO-ESTRUCTURAL

En vista de la relación que hemos establecido entre la renuncia al enfoque histórico-estructural y el modo de pensar la democracia que se volvió dominante en los ochenta, conviene detenerse, aunque fuere brevemente, en el recuerdo de las tareas intelectuales no asumidas, o de aquellas inconclusas, que impidieron o limitaron en los setenta la necesaria reelaboración conceptual y metodológica de tal enfoque.

La realización de esas tareas, como veremos enseguida, no sólo era demandada por la progresiva crisis de su capacidad interpretativa —puesta de relieve por las mudanzas que se operaban en la realidad de la región y sus relaciones con el nuevo sistema internacional—, o por los nuevos desafíos que le eran planteados por la complejidad y especificidad de su "nuevo objeto" de estudio. En realidad, lo que dicha crisis hacía en esos años era ilustrar la necesidad de "actualizar" —en el sentido de desarrollar— el enfoque histórico-estructural *enraizándolo en bases epistemológicas diferentes*.

Ese viraje epistemológico comportaba, en primer lugar, una complejización creciente en el modo de definir la realidad histórico-social reconociendo lo que en ella existe de azar y, por tanto, de indeterminación; de subjetividad y, con ello, de creatividad pero, igualmente, de incertidumbre; de las irregularidades de su curso y, por eso, de la posibilidad del caos; de la simultaneidad y bifurcación de los tiempos históricos dentro de la supuesta "unidad y linealidad del tiempo real"; de las diferentes racionalidades de los sujetos y, con ello, de su encabalgamiento en la producción de los significados y resultados de la

acción; de la discontinuidad y reversibilidad de las pautas de relación social o de los caminos históricos, etcétera.

El reconocimiento de estas "propiedades" de la realidad histórico-social ciertamente cuestionaba la habitual tendencia a percibirla como una totalidad unitarista, organizada en universos estructurales más o menos cerrados, conectada por relaciones fijas y/o unidireccionales y dinamizada por un movimiento histórico o por "un principio" general de explicación cuyo "secreto" era ya conocido. Pero, como hemos ya señalado, ese reconocimiento no cuestionaba —salvo por la vía de una apriorística absolutización de dichas "propiedades"— el encuentro de ciertas regularidades históricas, pautas relativamente estables de relación social o la identificación de determinantes parciales pero "crónicos" del comportamiento de los actores, que eran precisamente, si no todas, las bases sustantivas en que se afirmaba el enfoque histórico-estructural. En todo caso, la articulación de esa nueva mirada a la realidad con el resguardo de estas características del enfoque, obligaba a reemplazar la forma habitualmente lineal y mecanicista de explicación de los procesos histórico-sociales por otra tendencial y probabilística.

Envuelta en ese viraje epistemológico se encontraba, en segundo lugar, la comprensión de las autonomías y especificidades relativas de las distintas esferas de la realidad y, con ello, de sus distintos agentes y racionalidades. Esa comprensión implicaba, por tanto, renunciar a la idea de que la dirección y movimiento de las esferas internacional, estatal, del régimen político, la sociedad, la economía y la cultura podían seguir siendo imputados a un único agente privilegiado —las clases sociales—, a un único tipo de conflicto —la lucha de clases—, o a una sola racionalidad —la supuestamente inherente a la esfera económica.

Resulta evidente que esa transformación en los modos de examinar y relacionar los distintos órdenes de actividad y relación social precisaba del reconocimiento de los valores, reglas e instituciones que los organizan característicamente, como de entender que sus diferentes lógicas son las que, por vía de su contraposición, transacción o encabalgamiento, actúan como impulsoras constantes del curso global que adoptan las sociedades.

Pero tan importante como ello era darse cuenta de que, en la medida en que la mayoría de los miembros de las sociedades participan a través de diferentes posiciones y funciones en tales órdenes, se encuentran en condiciones de establecer comparaciones significativas de sus distintas experiencias en todos y cada uno de ellos y de optar, entonces, por comportamientos o cursos de acción cuya explicación no puede ser extrapolada o deducida directamente de los valores y reglas, instituciones y lógicas de los órdenes en que participan.

Para tal efecto era necesario sin embargo admitir que, si bien los sujetos de la acción se constituyen a través de las diferentes relaciones sociales objetivas en que participan —las que, por cierto, no se reducen a las definidas por la división del trabajo—, lo hacen también a través de diferentes relaciones subjetivas o "culturales" —no reducibles a las anteriores— y que, en ese contraste, fundan su autonomía relativa, como lo recuerdan N. Elías (1982) o Castoriadis (1975).

Como es evidente, todo ello implicaba una notable complejización del objetivo para el cual se empleaba el mencionado enfoque —nos referimos a la ambición de identificar con él la dirección del movimiento global de las sociedades—, al exigir a sus usuarios no sólo renunciar al supuesto conocimiento del "secreto esencial" del curso histórico, sino también operar una extraordinaria dilatación de sus conocimientos, aventurarse en la búsqueda de otras formas de interpretación y explicación de la realidad y, tan importante como lo anterior, diseñar nuevas estrategias de investigación y nuevas modalidades interdisciplinarias de trabajo científico.

El reconocimiento de las autonomías y especificidades relativas de las distintas esferas de la realidad exigía, a su vez, superar el modo habitual de vincularlas por los usuarios del enfoque. Ese modo, el economicismo, había convertido una de ellas —la economía, sus agentes y su supuesta racionalidad— en fuente original o primigenia del sentido de la acción histórica y, en esa medida, en instancia ordenadora de la dirección y movimiento de los sujetos y racionalidades de las restantes esferas. La crítica del economicismo en los setenta —como vimos anteriormente—, si bien daba cuenta de la crisis de esta forma de vinculación, no había hecho lo propio con sus fundamentos, que es precisamente lo que explica el ulterior pasaje a la política de los poderes explicativos de la economía.

Al obrarse de esta manera se perdió de vista, por una parte, que la identificación de los vínculos inter-esferas era un asunto abierto, o un problema a investigar, en cada circunstancia y contexto histórico específico y, por otra, que a esos vínculos no les era inherente una forma determinada sino que podían adoptar formas distintas, cambiantes o reversibles, cuya configuración dependía, también, de los objetivos de las investigaciones y los niveles y cortes definidos por los investigadores en su materia de análisis.

En comunicación con lo que señaláramos a este respecto en el segundo capítulo, el reconocimiento de las autonomías y especificidades relativas de las esferas de la realidad obligaba a redefinir el crucial concepto de "estructuras" tal y como era empleado por el economicismo. Estas venían siendo utilizadas —las más de las veces— para referir estables y poderosas pautas de relación social, operando con

independencia de la voluntad de quienes las sufrían —personas, grupos, sectores o clases— y ordenando la acción de éstos a los fines de asegurar su propia reproducción.

De manera concurrente, si bien estas pautas podían ser eventualmente registradas en distintas esferas de la realidad, lo cierto es que habitualmente eran ordenadas de un modo jerárquico por el cual las "verdaderas" eran las "económico-sociales", mientras su "lógica", por otra parte, supeditaba el papel de otras "lógicas" en la explicación de los procesos sociales.

Como se infiere de lo avanzado hasta aquí, la resignificación de la noción de estructuras implicaba un variado conjunto de operaciones. En primer lugar y luego de registrar la existencia de estas pautas en diferentes esferas, advertir sus distintas capacidades o posibilidades de influir en los comportamientos personales o sociales según lo señalaran las circunstancias y contextos históricos estudiados. En segundo lugar, reconocer las eventualmente distintas y contradictorias direcciones y significados de las estructuras que operan en diferentes esferas de la realidad y, con ello, sus diversos y conflictivos impactos en el comportamiento individual y colectivo. Es conocido, en este sentido, que las orientaciones de la esfera cultural o ideológica no guardan necesaria afinidad con aquellas que aparente o realmente gobiernan la esfera económico-productiva y que esa disyunción ha sido empleada —entre muchos otros por Habermas— para demostrar las resistencias opuestas al desarrollo capitalista en diversos períodos históricos.

Ahora bien, en la medida en que los individuos y grupos sociales operan en el contexto de variadas estructuras, va de suyo que el registro de la característica anterior no sólo relativiza el poder generalmente atribuido a cualquiera de ellas sobre sus comportamientos, sino que extiende, relativamente también, sus grados de libertad para definir las orientaciones de su acción.

Conectadas con esas operaciones se encontraban otras de igual o mayor importancia, pero relacionadas ahora con el propio significado que les era atribuido. En efecto y como señaláramos en su oportunidad, era preciso liberarlas de su habitual presentación como dispositivos cerrados —caracterizados exclusivamente por prescripciones y restricciones— abriéndolas en el reconocimiento de las oportunidades que brindan a la acción de los sujetos. Esta operación sólo podía realizarse incorporando a los agentes que ellas vinculan en la definición misma de su sentido, dirección, consistencia o permanencia. Expresado en otros términos, ello equivalía a reconocer que sin la apelación a los agentes y sus interpretaciones de las pautas que los relacionan, no era posible ni definirlas conceptualmente, ni entender su papel explicativo.

La resignificación del concepto implicaba asimismo otras operaciones, vinculadas a su empleo en la tarea de investigación. En primer lugar, porque ahora las estructuras podían ser trasladadas de su papel habitual como variables "independientes" a la condición de variables "dependientes", si así lo demandaban las hipótesis del investigador[1]. En segundo lugar, porque de su conocimiento no se podían derivar sino un rango de probabilidades de acción o de resultados a ser verificados o negados por el estudio concreto de las relaciones y conductas de los sujetos. En tercer lugar, porque era posible ahora elaborar una clasificación de las estructuras según las esferas de la realidad en que operan, la antigüedad de su arraigo o grado de estabilidad, su nivel de apertura o cierre, etcétera[2].

Ciertamente estas operaciones relativizaban, aunque no negaban, el papel que ellas cumplen en la explicación de los procesos histórico-sociales y, en esa medida, planteaban la necesidad de redefinirlas en el reconocimiento de la especificidad de las configuraciones situacionales, como de la autonomía relativa de los sujetos. A partir de ello, el problema a ser resuelto por el investigador era cómo establecer, sin mengua de la especificidad y autonomía de las situaciones coyunturales y los agentes de la acción, la relación de éstos con el reconocimiento del papel de las estructuras por el enfoque histórico-estructural.

Como señaláramos en los capítulos anteriores, dicho problema intentó ser resuelto en los ochenta por buena parte de la comunidad académica de la región devaluando o descartando la acción o los efectos de las pautas estructurales en la configuración del régimen y el comportamiento de sus actores. Esta "solución" probablemente explique la concentración obsesiva de los análisis en el corto plazo, característica que marcó el desarrollo de la investigación de las ciencias políticas en esos años.

Los cambios hasta aquí reseñados —como otros tanto o más importantes—, presionaban por una renovación de los criterios vinculados con la metodología comparativa del enfoque. Como se recuerda, el desarrollo capitalista en los países "centrales" fue habitualmente empleado como referente comparativo, sea para revelar los problemas de su trasvase a la región, sea para registrar la ausencia en ésta de

---

1 Cierto es que en la explicación tradicional las "estructuras" eran pensadas como producto de interacciones o conflictos sociales. Sin embargo, una vez constituidas, su operación se liberaba de la voluntad de los sujetos y, en tal sentido, eran transformadas por los investigadores en variables "independientes".

2 Para los efectos sobre el análisis de las estructuras derivadas del cambio en los supuestos epistemológicos, ver J. Ibáñez (1990) y J. Díaz Albertini (1995). Ver igualmente H. Sonntag (1988); H. Sonntag (ed.), F. Calderón, A. Quijano, F. Weffort (1989); I. Wallerstein (1988); A. Quijano (1990).

sus agentes, instituciones y contextos "originales". Ese referente había sido definido, en el caso de marxistas y dependentistas, por el análisis del modelo capitalista efectuado por Marx y, en el caso de Prebisch y los cepalinos, por la crítica a la teoría y la realidad del comercio internacional. Pero en uno y otro caso, el referente comparativo no habían sido los diferentes "capitalismos históricos", esto es, los distintos caminos, direcciones y modalidades a través de las cuales se gestaron y desarrollaron las formaciones capitalistas en Europa Occidental y los Estados Unidos.

Concurrentemente, los marcos conceptuales de la época —muy especialmente en los casos de las corrientes duras del marxismo y el dependentismo— condujeron a mostrar la acción de los Estados, las sociedades nacionales y las configuraciones culturales de los países "centrales" como epifenómenos o funciones del desarrollo capitalista, sin advertir ni su autónoma base histórica, ni las modalidades a través de las cuales influyeron en sus diferentes formas de desarrollo.

Por estas y otras razones era preciso redefinir el referente comparativo tanto por la vía del reemplazo del "capitalismo" por los capitalismos históricos, como por la de resituar el análisis de éstos en la confluencia del desarrollo de los Estados nacionales, las sociedades civiles y políticas y las configuraciones culturales. Como los efectos de ese cambio del angular comparativo en el estudio de los problemas de la región son más o menos evidentes, nos eximiremos ahora de la tarea de referirlos. En todo caso, lo que sí conviene sugerir es qué cambios de esta magnitud habrían permitido a los usuarios del enfoque histórico-estructural enfrentar el complejo desafío del "nuevo objeto" de estudio entre fines de los setenta y comienzos de los ochenta.

Lo curioso de esta historia es que las más importantes de las que hemos denominado hasta aquí "nuevas bases epistemológicas" habían sido los supuestos en que arraigó en el pasado el mejor pensamiento latinoamericano. Nos referimos a aquel que se opuso a la traslación acrítica a la región de teorías, categorías y conceptos elaborados a partir de experiencias históricas distintas; se afincó en las especificidades del espacio-tiempo latinoamericano para levantar el arancel intelectual promedio a la importación de ideas; reveló las extrañas consecuencias en la región del empleo de "ideas fuera de (su) lugar"; descubrió las hibridaciones de conceptos, procesos e instituciones por cuyo intermedio las historias y culturas de los países de la región metabolizan los "universales" con su propia impronta; identificó las modalidades de la dependencia latinoamericana y el "destino" que ellas reservaron a los intentos de formar Estados nacionales, estructuras capitalistas o discursos liberales según su "formato original"; llamó la atención sobre las bifurcaciones y simultaneidades del tiempo his-

tórico en cada uno de los países de la región; afirmó la necesidad de una enérgica voluntad de autonomía conceptual y la posibilidad de caminos históricos diferentes, etcétera.

Tan curioso como lo anterior es que la crítica de los setenta al economicismo, como a las versiones oficiales del marxismo, el estructuralismo, el marxoestructuralismo, etcétera, bordearon o incorporaron parcialmente algunas de las bases del viraje epistemológico requerido.

No deja de ser irónico en este sentido que buena parte de los intelectuales comprometidos con la tradición independiente del pensamiento latinoamericano y con la crítica al traslado "tal cual" de los enfoques europeo-occidentales concluyeran, a propósito del análisis de la democracia, integrándose en las corrientes del pensamiento eurocéntrico.

Según nuestra opinión y tal como hemos señalado hasta aquí, la raíz de ese viraje teórico se encuentra en la doble tensión de un pensamiento atenazado por la necesidad vital de huir de los horrores de las dictaduras militares en el Cono Sur y por sus temporales limitaciones para llevar a término su crítica a los fundamentos de los enfoques eurocéntricos que guiaban la acción política en los sesenta y setenta.

En el presente capítulo y los siguientes, intentaremos mostrar las consecuencias de la ruptura con el enfoque histórico-estructural en la formación del modo de pensar la democracia que devino habitual en la región en los años siguientes. Para ello es preciso exponer rápidamente lo que caracteriza genéricamente ese "modo de pensar la democracia".

DEL MODO HABITUAL DE PENSAR LA DEMOCRACIA EN LOS OCHENTA

Por tal entendemos un núcleo básico de ideas, compartido por la mayoría de los cientistas políticos de la región, que informan los enfoques, definiciones y formas de análisis de la democracia y orientan la formulación de estrategias políticas para su eventual desarrollo o consolidación.

Dicho núcleo de ideas, que define el "sentido común" de la ciencia política latinoamericana, articula los enfoques normativo, institucionalista y cultural, como los centrados en las interacciones de los actores estratégicos o en los resultados y/o la eficacia de las políticas públicas, que son los mayormente empleados para el análisis del régimen político. Por esa razón, tales enfoques aparecen como variantes dentro del rango de dicho núcleo conceptual —convertido en una "ideología promedio"—, diferenciándose exclusivamente por el mayor énfasis puesto en alguno de sus elementos constitutivos o por el inevitable sesgo que ello introduce en sus formas de argumentarlo.

El "núcleo duro" de ese modo de pensar la democracia se organiza sobre las bases siguientes:

- *Primero*: La renuncia al enfoque histórico-estructural como plataforma de orientación y examen de la política.
- *Segundo*: La frecuente consideración de la política como una esfera independiente o autosuficiente y, en tal medida, separada de las restantes esferas de la vida social, cuando no productora de sus sentidos y/o resultados.
- *Tercero*: La referencia conceptual de la democracia a una sola de las esferas de la vida social: la esfera política.
- *Cuarto*: La definición de la democracia como una forma de gobierno o régimen político, organizado por un específico conjunto de reglas y procedimientos, instituciones y actores, normas y valores, cuyo contenido se articula a partir de su vinculación —"parecidos" o "diferencias"— con los correspondientes a la forma de gobierno o régimen democrático-liberal característico de Europa Occidental y los Estados Unidos.
- *Quinto*: El recurso argumental a las corrientes teóricas liberales —el pluralismo, el contractualismo, el institucionalismo, etcétera— para los efectos de explicar el surgimiento, desarrollo y dinámica del régimen democrático liberal en sus sedes históricas originarias como en América Latina.
- *Sexto*: La aceptación del carácter universal o universalizante de la implantación del régimen democrático-liberal en el mundo y el uso de la analogía histórica como método de "verificación" de esa creencia en el análisis de los regímenes políticos latinoamericanos.
- *Séptimo*: La asunción teleologista de una construcción progresiva, secuencial o por etapas del régimen demoliberal en la región según la cual, luego de una primera etapa caracterizada por la instauración de gobiernos representativos y la mecánica de reglas correspondientes, advendrá otra en que se consolidarán las instituciones políticas del régimen creándose las condiciones socioeconómicas necesarias para ello.
- *Octavo*: El empleo de esa norma referencial externa —el régimen demoliberal— como parámetro inductor de la continua calificación del concreto régimen político latinoamericano como "régimen anómalo" o como una "subespecie", la más de las veces "perversa", de aquel que dicha norma instituye como "modelo".

- *Noveno*: La renuencia a examinar el típico régimen político latinoamericano —nos referimos al que realmente opera en la mayoría de los países de la región— como un régimen diferente tanto del régimen autoritario como del democrático-liberal y, en esa medida, inubicable en sus correspondientes "familias tipológicas" y resistente a su consideración como una estación de tránsito hacia uno u otro.
- *Décimo*: La renuencia a considerar que la democracia —como régimen político y no sólo como contenido y forma de la vida social— sigue siendo una cuestión pendiente en la región[3].

Conviene finalmente señalar que si bien este núcleo de ideas fue impulsado por el enfoque de la transición a la democracia, no es reducible a éste. Al fin y al cabo, los autores de ese enfoque alentaron la posibilidad de un retorno al empleo de los factores histórico-estructurales para el análisis del régimen político cuando éste se arraigara o consolidara, al tiempo que, al menos de modo declarativo, sugirieron la posibilidad de diversas formas institucionales de encarnación de la democracia. Por otra parte, algunos críticos del mencionado enfoque concluyeron, más tarde, afiliándose al modo convencional de pensar la democracia.

En realidad, la razón de fondo para diferenciar uno y otro radica en que el presente modo de pensar la democracia puede ser argumentado a partir de cualquiera de las corrientes eurocéntricas del pensamiento liberal y neoliberal que se volvieron dominantes en la región conforme avanzaron los ochenta.

DE LA DEMOCRACIA COMO "FORMA DE GOBIERNO" O "FORMATO DE REGLAS, INSTITUCIONES Y ACTORES POLÍTICOS"

Cualquier revisión de la extensa bibliografía producida desde los años ochenta nos revela la masiva adhesión de los cientistas políticos de la región a una definición de la democracia como forma de gobierno o régimen político. Así, la democracia representativa es concebida como un específico conjunto de reglas y procedimientos que definen los accesos al ejercicio del gobierno, los actores participantes en la competencia política, las instituciones involucradas en el procesamiento y adopción de decisiones públicas y las normas reguladoras de la interacción de los actores y las instituciones[4].

---

3 Para una primera y preliminar versión de este núcleo de ideas, ver Franco (1990a).

4 Como se sabe, el listado de esas reglas y procedimientos comprende la elección de autoridades públicas vía el sufragio universal, libre y efectivo; el respeto de los derechos, las libertades y el pluralismo político; los partidos políticos como titulares

Este formato de reglas, actores e instituciones organiza el régimen como una esfera política que media las relaciones entre el Estado y la sociedad, entregando a los partidos la titularidad de la representación ciudadana y el papel privilegiado de impulsores y configuradores de su dinámica. Así concebido, el régimen se legitima por la vía de la participación ciudadana en periódicos actos electorales que permiten elegir representantes y gobernantes entre listas de candidatos partidarios compitiendo por el poder, como por la supeditación de su dinámica de funcionamiento a las regulaciones constitucionales y legales.

Inherente a esta versión de la democracia como forma de gobierno o régimen político, es la asunción por los analistas de la neutralidad de sus reglas y procedimientos con respecto a los resultados de su funcionamiento tanto en el corto como en el largo plazo. Ello ocurre así porque o los resultados son imputados a la actuación de los actores o por la creencia, más implícita que explícita, según la cual la "naturaleza" de sus reglas y procedimientos, al acotar el rango de variabilidad de los resultados, impide aquellos que harían peligrar la reproducción del régimen. Sea cual fuere el caso —se sostiene— éste deviene inimputable o no responsable de sus consecuencias y, en tal sentido, no pierde o, más bien, no debería perder su legitimidad pues, vía elecciones, los representados pueden castigar a los representantes causantes de sus agravios y reemplazarlos por otros.

Si bien resultaría fácil registrar la inconsistencia práctica de esta forma de argumentación sometiéndola al test de lo ocurrido en estos años con la legitimidad del régimen en la región a causa precisamente de los resultados que los ciudadanos le imputan, nos parece mejor ahora mostrar sus inconsistencias teóricas usando para ello la habitual forma en que se le define.

En efecto, forma parte de esta definición, como vimos, la atribución a los partidos de la titularidad de la representación política y del papel de impulsores y configuradores de su dinámica. Los resultados derivados de esta dinámica son endógenos por tanto al régimen tal y como es definido salvo que, por un artificio teórico, sean separados de la acción de los actores y la dinámica de sus interacciones. Este artificio, por otro lado, crearía el incómodo problema de descubrir o inventar un factor externo al régimen como agente causal de sus resultados.

---

de la representación; la alternancia en el poder; la separación, independencia y balances de y entre los poderes Ejecutivo, Legislativo, Judicial, electoral, el Tribunal Constitucional, la Fiscalía de la Nación, la Defensoría del Pueblo, etcétera; la regulación de actores e instituciones por las normas constitucionales y legales; la salvaguarda de los derechos humanos; el desarrollo de una cultura democrática, etcétera. Por cierto, la mención del formato de reglas, actores e instituciones del régimen se acompaña de su definición como un "régimen de ciudadanos".

Pero los problemas no quedan allí. Si sus reglas e instituciones no tienen una existencia "ontológicamente" independiente y separada de la acción de los actores y su dinámica interactiva y si sus significados no se encuentran preconstituidos o no son inherentes a su "naturaleza primordial" —pues no se configuran ex-ante o en el "vacío histórico" sino en vinculación con los usos que de ellas realizan los actores y los sentidos que le atribuyen los ciudadanos—, no hay modo entonces de negar la forma en que esas reglas e instituciones son comprometidas por los resultados que arroja su funcionamiento.

Si bien se puede argumentar —con razón— la autonomía funcional de los significados de reglas e instituciones respecto a la acción inmediata de los actores, y de este modo salvaguardarlas, al menos temporalmente, de los resultados contingentes de su funcionamiento, conviene recordar que dicha autonomía funcional sólo se constituyó en los casos de los regímenes consolidados o arraigados históricamente de Europa Occidental y los Estados Unidos, *que no es precisamente la situación del régimen en América Latina*. Por otra parte, es preciso constatar que en Europa Occidental y los Estados Unidos la autonomía significativa de tales reglas e instituciones se obtuvo por la vía de positivas y duraderas evaluaciones sociales referidas inicialmente a los resultados económicos y sociales *atribuidos* al funcionamiento del régimen. Expresado en otros términos, la legitimidad de éste en esos países no antecedió sino fue consecuencia de la valoración de sus resultados por los ciudadanos. Si estos resultados fueron *originalmente* producidos por el funcionamiento del régimen o por el desarrollo capitalista de aquellos países, o si fueron atribuidos a aquel *luego* de mostrar que, por su intermedio, era posible seguir manteniendo el impulso y los resultados de éste, es cuestión que analizaremos posteriormente.

Otro problema vinculado a la generalizada asunción de la neutralidad o inimputabilidad del régimen con respecto a las consecuencias de su funcionamiento en la región, es el encuentro de responsables para su pérdida de legitimidad una vez que los ciudadanos se experimentan agraviados por sus resultados. La "solución" de este problema ha consistido frecuentemente en responsabilizar de ello a la carencia o fragilidad de la cultura cívica o democrática de los ciudadanos. No se puede evitar sin embargo una impresión de incongruencia teórica en los analistas afiliados a esta "solución", pues son ellos los que simultáneamente asumen que lo que denominan democracia se forjó para legitimar históricamente el sentido común o la opinión de los ciudadanos. Es este reconocimiento el que explica la primera regla de régimen, esto es, la participación de los ciudadanos en los actos electorales para la elección de sus representantes y autoridades y/o la

regla por la cual se les demanda participar en su evaluación y fiscalización. Lo más probable en este sentido es que, a través de esta supuesta solución, los cientistas políticos de la región evitan plantearse el crucial problema de definir si el régimen político realmente existente en la región es o no "democrático".

La consecuencia más negativa de esta visión es que por vía de la operación que declara la neutralidad e inimputabilidad de sus reglas e instituciones, el régimen concluye convertido en una caja de herramientas o de técnicas procedimentales tan abstractas como "universales". Una vez dado este paso, esa "neutra" caja de herramientas y técnicas se transforma en un parámetro de referencia o en una plataforma de observación ansiosamente empleada para los fines de describir, interpretar, evaluar y calificar los regímenes políticos realmente existentes en América Latina y/o para identificarlos en algún lugar "específico" de la tipología democrática. Esta tarea generalmente termina otorgándoles a dichos regímenes la condición de "parientes pobres" de la familia democrático-liberal en el mundo… en fin.

Conocido es el extendido rango de problemas teóricos y prácticos abiertos por esta visión del régimen democrático, como las arduas discusiones que alienta, aunque más bien de modo intermitente, entre los cientistas políticos de la región. Como no podemos detenernos ahora en ellos, permítasenos simplemente adelantar un breve e incompleto catálogo de los mismos.

El más frecuente de esos problemas, al inicio de los ochenta, se expresó en los debates entre los que circunscriben la noción de democracia a la esfera política y los que tienden a definirla, al menos en el plano teórico-normativo, como contenido y modo de vida de la sociedad. Vinculado a ese debate, aunque guardando su especificidad, fue el que reiteró la antigua disputa acerca del carácter "sustantivo" o "formal" del régimen. Ello, a su turno, promovió la discusión acerca de si efectivamente, esto es, de acuerdo a la experiencia histórica y al conocimiento directo del pensamiento democrático, tal disputa diferenciaba a "socialistas" y "liberales".

Desde mediados de los ochenta, el reducido grupo de analistas que disentían o cuestionaban los supuestos del enfoque de las transiciones y su definición de democracia, hicieron lo propio con el supuesto carácter universal o universalizante del formato demoliberal del régimen. Ellos advirtieron, asimismo, las dificultades teóricas inherentes a cualquier intento de fundar el sentido de sus reglas e instituciones haciendo abstracción tanto del modo en que son empleados por los actores como de los significados que les son atribuidos por los ciudadanos. Idéntica suerte corrió la pretensión de separar la legitimidad del régimen de la evaluación de sus resultados, abriéndose

así el interrogante respecto a cuál era —o podría ser— el plano de la realidad en que dicha legitimidad se construye. Recientemente, como veremos luego, comenzó a cuestionarse el uso de la noción de régimen para dar cuenta de las "neutras" técnicas procedimentales con que se le define habitualmente, recordando para ello la inseparabilidad de estas técnicas con las finalidades y significados histórico-sociales envueltos en el contenido original del concepto de régimen.

Por su parte, los mismos partidarios de la mencionada visión de la democracia comenzaron, desde fines de los ochenta, a preguntarse por las condiciones socioeconómicas que podrían hacer posible su consolidación; a reclamar una más exigente definición de sus reglas e instituciones; a lamentarse por la continua reducción de los criterios que permiten ubicar a los regímenes políticos de la región en la familia tipológica de la democracia liberal; a concentrar, por fin, su atención en el carácter universalizante o particularista de las reglas e instituciones de la "democracia latinoamericana", como decisivo medio para zanjar, ahora sí, si ésta merece o no ser considerada como tal, etcétera.

Si nos hemos limitado solamente a enumerar algunas de las cuestiones teórico-prácticas planteadas por la adopción del formato democrático-liberal del régimen como criterio básico para la definición de la democracia en la región, es porque nuestro interés ahora se orienta, más bien, a seguir hurgando en la evolución intelectual y política que lo hizo posible. Dicho interés, como es obvio, nos obliga a continuar la reflexión iniciada en los capítulos precedentes. Luego de ello, y observada la escasa atención dispensada al proceso histórico que en Europa Occidental y los Estados Unidos configuró la formación del régimen democrático liberal, nos empeñaremos en delinear, en gruesos trazos, la dirección y forma que adoptó dicho proceso. Este empeño se explica por nuestra hipótesis de la intransferibilidad de esa forma democrático-liberal a la mayoría de los países de la región en las condiciones impuestas por su específico proceso histórico y las nuevas condiciones internacionales. Finalmente, en los capítulos siguientes, retomaremos el análisis de algunas de las cuestiones anteriormente enumeradas.

DEL CURSO INTELECTUAL Y POLÍTICO QUE CONDUCE A LA ADOPCIÓN DE LA FORMA DEMOCRÁTICO-LIBERAL COMO DEFINICIÓN DEL RÉGIMEN DEMOCRÁTICO EN LA REGIÓN

Según nuestra opinión, no puede entenderse el surgimiento de este primer rasgo de la visión convencional de la democracia en la región sin hacer referencia a la forma en que se interconectaron la crítica teórica del economicismo, la necesidad política de cancelar el régimen autoritario y la crisis de los enfoques hasta entonces predominantes

en la comunidad intelectual. Para ello, en lo que sigue, intentaremos vincular los puntos de vista de J. Nun con los que hemos desarrollado en los capítulos precedentes.

Como hemos señalado, si no era posible reconocer, a fines de los setenta, las pautas que vinculaban la economía y la política, simultáneamente a la cancelación del "economicismo" como enfoque explicativo de los procesos y conductas políticas, se estaba abriendo un interrogante respecto a sus "verdaderas causas" o "leyes de movimiento". Como vimos, dicho interrogante fue inmediatamente respondido atribuyendo a los actores políticos, o a las interacciones entre aquellos que se consideraban estratégicos, el papel causal antes conferido a las clases sociales y/o la lucha de clases. Como consecuencia de ese cambio en los agentes explicativos, la "cultura política" de los actores se convirtió en el artefacto más idóneo para prever las orientaciones de sus conductas.

Como sugiriera Nun, el cambio en las posiciones que ocupaban la economía y la política en la explicación economicista, al no acompañarse de una diferenciación, problematización y reelaboración teórica de sus relaciones —que a fin de cuentas configuraba las posiciones que aquellas ocupaban— concluyó presionando por la sustitución de un "ismo" por otro, pasándose así del "economicismo" al "politicismo". Se estaba en presencia entonces de una inversión simétrica de los términos de la relación economía/política que no alteraba el sentido de dicha relación. Si bien Cardoso y luego O'Donnell se desplazaban de uno a otro polo en la búsqueda de soluciones teóricas para ellos, no parecieron renunciar ni a las "conexiones fijas" ni al formato "causal" del enfoque que cuestionaban.

Compartiendo la apreciación de Nun, debemos recordar sin embargo el papel que en la dificultad de Cardoso para identificar las relaciones economía/política jugaban los concretos cambios que se producían en dichas relaciones en el Cono Sur y en el Brasil. La alteración de las relaciones de los gobiernos y las economías nacionales con la inversión extranjera y los organismos financieros internacionales, el reemplazo de sistemas políticos nacional-populares y/o "democrático-populistas" por sistemas autoritario-burocráticos y de estructuras productivas y mercados protegidos o auxiliados por el Estado a economías y mercados abiertos y "liberalizados" —así como las conexiones de todos esos procesos con las modificaciones que se abrían paso en las estructuras sociales y en el sentido común de las sociedades—, transformaban evidentemente las relaciones economía/política formadas en las décadas previas. Importa recordar lo anterior porque esas modificaciones constituyeron los antecedentes más inmediatos o, si se quiere, la primera fase de lo que más tarde se cono-

cería como neoliberalismo o "modernidad neoliberal". Resulta obvio, en este contexto, que tales transformaciones planteaban un problema irresoluble tanto a la visión "economicista" de dichas relaciones como a cualquier otra que no hubiera superado sus supuestos teóricos y epistemológicos.

El trasvase a la política de los tipos de causalidad antes atribuidos a la economía —fraseados según los casos como determinación directa, "sobredeterminación" y/o determinación en "última instancia"—, la transformó en una esfera autosuficiente en la medida que su dirección y movimiento fueron imputados a la interacción de sus actores estratégicos. Para ello fue necesario que la economía comenzara a ser percibida en los mismos términos con que el "economicismo" percibió, en el pasado, a la política.

En efecto, más allá de su evidente subvaluación de los conflictos de clase, los problemas de la industrialización, los papeles empresariales, la nueva forma de dependencia, etcétera, lo que caracterizó desde los ochenta la literatura convencional de las ciencias políticas en la región fue su representación de las "realidades económico-sociales" bajo las formas de "escenario de actuación", "objeto de la acción política", o como "materia administrable". A través de todas estas formas, dichas realidades sólo pudieron aspirar a ser un referente de la política por la vía de los significados que le eran otorgados a partir de una interacción de los actores estratégicos concebida como instancia productora o fundante del "sentido" de la sociedad. La economía fue convertida definitivamente entonces en una región externa o subsidiaria de la política, del mismo modo que ésta lo fue de aquella en el enfoque que curiosamente, por decirlo de algún modo, se trataba de impugnar[5].

Conviene reparar en que la percepción de la política como esfera independiente o autosuficiente no sólo expresaba la ruptura de buena

---

5 Como se habrá advertido, estamos sosteniendo que esta forma de enfocar las relaciones entre política y economía tiene por antecedentes las ideas expuestas por Cardoso y O'Donnell en los textos antes revisados. Sin embargo, no es vano recordar que si bien Cardoso no identificaba las pautas que vinculaban una y otra, no cerraba las posibilidades que ellas fueran descubiertas, mientras O'Donnell, negando la pertinencia de los parámetros de las ciencias sociales para el análisis de las transiciones, sugería que aquellos la recobrarían cuando el régimen resultante de estos procesos se "normalizara". Si ambos no procuraron luego hacerse cargo de los problemas que dejaron planteados —persistiendo de este modo en el enfoque que los generaba— y si, simultáneamente, la mayoría de los cientistas políticos de la región, conociendo o no aquellos textos, "naturalizaron" las ideas que en ellos se expresaron, deviene plausible asumir entonces, como es nuestro caso, que las ideas de Cardoso y O'Donnell expresaban tempranamente el desplazamiento teórico y político que estaba operándose en la mayoría de los miembros de la comunidad de científicos sociales.

parte de la comunidad intelectual latinoamericana con sus enfoques teóricos precedentes y con los parámetros "normales" de las ciencias sociales. Dicha percepción influyó asimismo en la ulterior definición de la democracia *a través de la específica forma en que contribuyó a hacer del autoritarismo y su superación política el problema decisivo de los setenta*.

En relación con la prioridad política atribuida a la lucha contra los regímenes autoritarios, hemos venido relevando hasta aquí el papel jugado por las violencias y horrores de la represión militar en el surgimiento de la necesidad política de derrotarlos, mientras simultáneamente sugerimos que la generalizada sensación de derrota política experimentada en esos años, como la previsión de una inviabilidad de largo plazo para los proyectos de transformación socioeconómica, permitían comprender por qué la instauración de gobiernos representativos se convirtió en el objetivo central de la lucha política.

Estos factores, importantes como son, no terminan de explicar la prioridad otorgada a dicho objetivo si no los relacionamos con los cambios que se operaron en los setenta en la forma de pensar el autoritarismo.

En efecto, hasta avanzada esa década, los debates acerca de los regímenes autoritarios formaban parte del examen de las alteraciones producidas en los procesos de industrialización, las estructuras sociales, los papeles del Estado y, por cierto, de los cambios en las relaciones de los países y la región con el sistema capitalista internacional. Las tomas de posición, en este sentido, giraban en torno a las distintas direcciones imputadas a los vínculos entre el régimen político, las diferentes esferas de la sociedad y los cambios internacionales, en tanto que el contenido de los debates se organizaba sobre el eje del desarrollo de los países.

Este tipo de debates se correspondía predominantemente con opciones ideológicas orientadas por el objetivo de transformar las sociedades nacionales en una dirección no capitalista o socialista, sea por la vía de reformas estructurales, sea por medio de revoluciones. En todo caso, *cualquier cambio del régimen político era concebido mayoritariamente formando parte de una transformación global de las sociedades*.

Desde fines de los setenta, en cambio, y conforme se extendían las dudas sobre la existencia de vínculos identificables entre economía y política, los enfoques histórico-estructurales y el desarrollo —como objeto temático englobador o perspectiva común de análisis— fueron desplazados a un segundo plano en los debates académicos y políticos. A partir de entonces, se abrió paso un proceso de "especialización" de las ciencias sociales de la región en distintos objetos disciplinarios

abordados como esferas independientes. No es casual, en este contexto, que el desarrollo de los análisis sobre el autoritarismo burocrático —como régimen político—, coincidiera con el gradual abandono de la preocupación por su relación con las fases de la industrialización y la estratificación social o con el relativo desinterés por desarrollar los enfoques cepalinos o dependentistas a la luz de las mudanzas en el sistema capitalista internacional.

A partir de ese momento y "liberado" de sus anteriores vínculos, el autoritarismo burocrático como régimen político deviene un objeto independiente para el análisis de la "ciencia política", mientras los procesos y estructuras con las que se le vinculó en el pasado se transforman en tantos otros objetos independientes de la economía, sociología, etcétera.

Esta evolución de las perspectivas de análisis se corresponde con una alteración de las orientaciones ideológico-políticas de los analistas que concluye *reconvirtiendo su anterior opción por la "transformación de la sociedad" en la demanda del "cambio de régimen político"* o en la ingenua creencia de que el nuevo régimen —definido básicamente como gobierno representativo— conduciría, por la vía de su propia consolidación y en un momento incierto del futuro, al logro de reformas sustantivas en las sociedades latinoamericanas.

Recapitulando entonces y tratando de combinar el análisis de Nun con el nuestro hemos sugerido: *primero*, que la ruptura de los vínculos de la política con los diferentes órdenes en que se expresa el movimiento de la sociedad fue consecuencia de un patrón político-intelectual dominante en la comunidad académica que asociaba la imperativa necesidad de dar término al largo período de violencia y represión autoritaria, la sensación de derrota política y la previsión de una inviabilidad de largo plazo para el logro de reformas socioeconómicas sustantivas con una crítica defectiva, por inconclusa, del economicismo y la progresiva renuncia a lo que habían sido las opciones político-ideológicas y enfoques analíticos precedentes; *segundo*, que es dicho patrón el que conduce, *a finales de los setenta*, a concebir el autoritarismo como una forma de gobierno independiente o como un régimen político autosuficiente, esto es, cuyas "leyes" de permanencia, movimiento o cambio le son endógenas; y, *tercero*, que es esta concepción de la forma de gobierno y/o del régimen político autoritario la que antecede y se trasvasa a la definición y análisis de la forma de gobierno representativo o del régimen político que lo reemplaza.

No es extraño por tanto que esta concepción de la política condujera a reducir el campo de la disciplina que la estudia al examen de los comportamientos y relaciones de sus actores en conexión privilegiada

con las reglas e instituciones del régimen, mientras simultáneamente convertía la cultura política en el artefacto idóneo para explicar su dinámica y transformaba las restantes esferas de la actividad social en referentes externos de la misma.

LA RUPTURA CON EL ENFOQUE HISTÓRICO-ESTRUCTURAL Y LA DEFINICIÓN DE LA DEMOCRACIA COMO FORMA DE GOBIERNO

Sin profundizar mayormente, se advertirá que la misma operación que abstrae el régimen político del movimiento de la sociedad para reificarlo como una esfera independiente, lo abstrae igualmente de la historia de la sociedad y, en ese sentido, deshistoriza el análisis de sus reglas, instituciones y actores. Como veremos de inmediato, esta forma de pensar la política y el régimen —inaugurada en la fase final del examen del autoritarismo—, contribuye a explicar la resolución teórica que se dio entre fines de los setenta e inicios de los ochenta al problema de definir lo que es la democracia.

Nun atribuyó la opción de los analistas de la transición por una definición procedimental de la democracia, así como su intensivo empleo de las teorías pluralistas, a las particulares condiciones dentro de las cuales debieron pensar su materia. De acuerdo a esa explicación, frente a un objeto inexistente, desconocido y de incierta ocurrencia —como era la democracia a fines del ciclo autoritario—, los analistas de la transición orientaron su mirada hacia aquellos países donde este régimen había surgido y se encontraba consolidado, recurriendo en auxilio de su tarea a las categorías con que era examinado por los teóricos pluralistas. Al proceder de este modo, dichos analistas realizaban una opción por la forma liberal democrática del régimen como contenido de ese "objeto inexistente", al tiempo que no advertían la severa impugnación que importantes aunque minoritarias investigaciones teóricas y empíricas en los Estados Unidos y Europa Occidental formulaban a los fundamentos y categorías liberal-pluralistas de la democracia.

Consecuentemente, ellos concluyeron importando a la región un instrumental conceptual que, aunque cuestionado ya en sus sedes de origen, finalmente había sido elaborado en referencia a las experiencias histórico-culturales de los países europeo-occidentales y los Estados Unidos. El riesgo implícito entonces en esta forma de aproximación al objeto democrático era que, al desconocerse los específicos procesos y contextos histórico-culturales en que surgieron y se desarrollaron tales regímenes, como las elaboraciones teóricas que los interpretaban o explicaban, se desconocieran igualmente las notorias diferencias de aquellos procesos y contextos con los del Cono Sur, el Brasil y/o la región. Hasta aquí, Nun.

Como esperamos se haya observado, nuestra interpretación invierte la de Nun pues sugiere que el riesgo implícito de la importación teórica del pluralismo —con la que cierra su explicación del surgimiento del enfoque convencional de la democracia en la región—, en realidad antecedió y estuvo en el origen de la opción por la definición procedimental del régimen. Expresado de otro modo, fue porque los teóricos de la transición habían renunciado ya a un enfoque histórico-estructural y a su metodología comparativa que naturalizan la forma liberal democrática como contenido del régimen a construir e importan el instrumental pluralista para el desarrollo de sus análisis. Más aún, como sugerimos en el primer capítulo y observaremos más adelante, fue esa renuncia la que los condujo a descartar de las ideas de Dahl o Schumpeter todo aquello que recordaba la precisa filiación histórica del régimen que analizaban.

Esa renuncia marcó una profunda inflexión en el modo habitual con que las ciencias sociales pensaron la realidad de la región. En efecto, a diferencia del tratamiento característico de las décadas anteriores a los objetos centrales de la reflexión latinoamericana —la modernización, las relaciones centro-periferia, la dependencia y, hasta cierto momento, el autoritarismo—, aquel dispensado a la democracia careció, desde su inicio, de una perspectiva histórico-estructural y/o de una metodología histórico-comparativa para su análisis. Probablemente por ello, la democracia en América Latina comenzó a correr entre los ochenta y los noventa la suerte que décadas atrás Schwars (1981 [1938]) observaba inscritas en las ideas e instituciones "fuera de lugar" o que Leopoldo Zea advirtió en los usos del positivismo por "los científicos" del Porfiriato.

LA RENUNCIA AL ENFOQUE HISTÓRICO-ESTRUCTURAL Y LAS CUESTIONES PENDIENTES

La primera consecuencia de la renuncia a una perspectiva histórica de análisis fue la negativa de la mayoría de los científicos sociales de la región a problematizar la definición de democracia que importaban. El descarte de una perspectiva de análisis comporta el rechazo o la desatención a las preguntas o cuestiones que plantea. No fue casual por ello que el evidente interés por instalar la forma democrática de gobierno en la región no se acompañara de la "natural" curiosidad por indagar por qué dicha forma no había surgido en África, Asia, Europa Oriental o América Latina sino en un grupo circunscrito de países del occidente europeo y los Estados Unidos. O por qué no surge en estos últimos en cualquier estación de su itinerario histórico sino, más bien, en la fase tardía de la modernidad o, para ser más

precisos, en el primer tercio de este siglo cuando se generaliza en ellos el sufragio universal *efectivo*[6].

Ello fue más sorprendente en la medida en que, planteando la realización de elecciones libres basadas en el sufragio universal como condición *inicial* para la construcción de las instituciones representativas del régimen, dichos analistas no parecieron dispuestos a preguntarse por qué esa condición en Europa Occidental había simultáneamente culminado la forma liberal-representativa del régimen y transformado éste en democrático-representativo. Asomarse a esta cuestión probablemente los habría conducido a registrar cómo, a pesar de sus diferentes orígenes, caminos y temporalidades, la gradual incorporación de la población al régimen liberal por la vía de la extensión del sufragio universal guardó, en decisivos países europeo-occidentales, una relativa sincronía evolutiva, a lo largo del siglo XIX, con las otras reglas, instituciones y actores del mismo: creciente separación y autonomía de los poderes públicos, transformación de los clubes políticos y las facciones parlamentarias en partidos, densificación de la esfera pública, extensión de los derechos ciudadanos, etcétera.

Dada la voluntad manifiesta de iniciar y consolidar un nuevo régimen en la región, el asomo a esa cuestión habría planteado la necesidad de indagar si en las precisas condiciones económicas, políticas e institucionales que presentaban nuestros países entre fines de los setenta y comienzos de los ochenta era posible —o no— replicar ese evolutivo y/o sincrónico patrón o, en su defecto, identificar otras vías alternativas.

Al evadirse el planteamiento de estas cuestiones —evasión tanto más sorprendente por el ánimo fundacional que dinamizaba la naciente reflexión sobre la democracia—, se retiraban también de la agenda de la investigación la identificación de aquellos notables procesos históricos que antecedieron y acompañaron el surgimiento de esa forma democrático-liberal de gobierno en sus sedes originales. Nos referimos, por cierto, al desarrollo de poderosos Estados nacio-

6 Si bien es cierto que la historia moderna del sistema representativo liberal se inicia con la revolución inglesa y sus consecuencias políticas e institucionales en el siglo XVII, la incorporación *efectiva* de la mayoría de los miembros adultos y masculinos al régimen democrático liberal vía el sufragio universal, sólo ocurre en Europa Occidental en el primer tercio del siglo XX. Ver, entre otras, las investigaciones de Nohlen (1981), en las que se da cuenta cifrada de la evolución mundial del sufragio en los siglos XIX y XX. Si recordamos lo anterior no sólo es porque desde entonces no se puede definir un régimen político como democrático si se desconoce el derecho de la mayoría de la población a elegir sus autoridades, sino porque el sufragio universal efectivo fue reconocido internacionalmente —y en los análisis latinoamericanos de los ochenta— como una regla necesaria o imprescindible del régimen democrático.

nales en pleno control de sus relaciones con el mundo no occidental; las formas que adoptaban en ellos los sistemas capitalistas; sus específicos patrones de relación Estado-sociedad; y, finalmente, el formato nacional-ciudadano que informaba su cultura-política.

Ello, a su turno, sustrajo de la preocupación teórica el problema relativo a las relaciones históricas que se establecieron entre tales procesos y esa forma de gobierno, esto es, sobre el carácter fortuito o necesario, diacrónico o sincrónico de sus vínculos o de los tipos de interacción que los envolvieron.

Esta última cuestión era tanto más importante en la medida en que, de aceptarse que esas relaciones habían sido históricamente "necesarias", se habría abierto un nuevo conjunto de interrogantes tales como si dichos procesos —antecedentes, coetáneos y acompañantes de la forma democrática de gobierno— se presentaban o no en la región; si estando ellos en curso en América Latina, cuáles eran sus diferencias o parecidos en relación con las direcciones y formas que adoptaron originalmente en los países europeo-occidentales y los EE.UU. y cuáles sus impactos en la constitución de la forma democrática de gobierno en la región; o, *last but not least,* si los cambios históricos contemporáneos en la realidad internacional y latinoamericana permitían a la región construir la democracia prescindiendo de los procesos que se vincularon a ella en sus sedes originales.

Probablemente asuntos como los precedentes se habrían incorporado a la agenda de la investigación al inicio mismo de los ochenta, si la mayoría de los investigadores que aceptaron la democracia como forma de gobierno se hubieran interrogado sobre la característica dirección, forma y evolución de los procesos que en Europa Occidental o los Estados Unidos comenzaron a ser gobernados a través de esa forma, pues ello habría permitido reconocer que fue en un cierto estadio histórico del desarrollo de los mismos que dicha forma política fue generada, o que aquellos admitieron ser regulados por ésta.

Hemos atribuido, hasta aquí, la marginación de cuestiones decisivas de la agenda de investigación sobre la democracia al abandono de una perspectiva de análisis histórico-estructural. Estas cuestiones sin embargo habrían reaparecido si los cientistas políticos de la región hubieran mostrado disposición *a retirar las consecuencias de su propia definición general acerca del régimen democrático.* En efecto, si asumían que dicho régimen mediaba las relaciones entre el Estado y la sociedad, debieron entonces reparar en que éstos —como sus pautas de relación— precedieron al régimen que tardíamente concluyó vinculándolos en el plano político-institucional. En caso de haber reparado en ello, probablemente habrían sido conducidos a reconocer —tal como hemos señalado anteriormente— que lo único que no

puede hacer la democracia como régimen político es autoexplicarse y que, en dicha medida, era necesario internarse en el estudio de las experiencias históricas en que surge y se desarrolla y emplearlas en el cotejo comparativo con las que caracterizaban la región.

Tanto por la importancia que atribuimos a los procesos históricos en relación con los cuales surge la forma democrático-liberal de gobierno en Europa Occidental, como porque nuestra crítica al modo habitual de pensar la democracia en la región se basa precisamente en su abandono de cualquier perspectiva histórica para su análisis, presentaremos a continuación nuestra interpretación de dichos procesos.

DE LOS PROCESOS HISTÓRICOS QUE CONFIGURAN EL SURGIMIENTO DE LA FORMA DEMOCRÁTICO-LIBERAL DE GOBIERNO

Como, según nuestro punto de vista, es ininteligible el surgimiento de la forma democrático-liberal de gobierno cuando se la abstrae de los procesos históricos que le dieron soporte y configuración, haremos a continuación una abreviada y desigual descripción de ellos. Resulta claro que no es posible describirlos ahora sino en sus rasgos generales más evidentes. Ello, como es fácil comprender, comporta el riesgo de ofrecer una visión simplificadora y lineal de procesos complejos y diferenciados por sus especificidades nacionales, sus distintos momentos históricos de aparición, las variadas modalidades de sus desarrollos, las particularidades de sus agentes, etcétera.

Su descripción, en lo que sigue, estará orientada por el propósito de abstraer, en relación con cada uno de ellos, sus rasgos más característicos, en circunstancias que se producía la generalización del sufragio universal en los principales países de Europa Occidental. Si bien, como señala la investigación de Nohlen (1981), la participación en actos electorales se fue incrementando en las décadas finales del siglo XIX, no es sino avanzada la segunda década del siglo XX que la mayoría de las poblaciones de esos países es incorporada al régimen político.

Conviene recordar, en este sentido, que diversos países habían madurado a fines del XIX sus procesos de constitucionalización de las monarquías (o su supresión, como había ocurrido en Francia), desarrollo del parlamentarismo, extensión de los derechos de ciudadanía, formación de partidos políticos y, en fin, creado los Estados liberales de derecho. Las reglas e instituciones de sus regímenes políticos, sin embargo, no habían cobrado aún esa característica "universalidad práctica" propia de la democracia política.

No hay duda de que, observado desde una perspectiva probablemente más temporal que propiamente histórica, el régimen liberal

fue evolucionando conforme incorporaba a más amplios sectores de la población al ejercicio de derechos civiles y políticos y a la posibilidad de participar directamente en actos electorales. La superación definitiva de la modalidad censitaria de la inscripción en los registros y de la participación en procesos electorales comportó el pasaje del particularismo elitista de sus reglas e instituciones a su densificación ciudadana y universalista. Por lo señalado, la descripción general de los cuatro procesos históricos antes referidos se realizará desde la perspectiva de los rasgos relativamente comunes que presentaban al finalizar el período liberal.

El carácter de la siguiente descripción da cuenta, asimismo, del ángulo desde el cual dichos procesos serán observados, lo que nos obliga a subsumir sus particularidades en orden a captar sus rasgos más generales. Pero es funcional igualmente al objetivo instrumental que persigue, pues se trata con ella de diferenciarlos de los que caracterizaron genéricamente los procesos históricos latinoamericanos.

Aunque se encuentra implicado en lo que venimos de señalar, preciso es decir que sólo por razones analíticas y expositivas cada uno de esos procesos será tratado por separado. Somos conscientes, en tal sentido, de que una descripción más rigurosa de los mismos debería registrar no sólo las formas específicas que adoptaron en cada espacio histórico temporal y su vinculación con otros de parecida densidad y envergadura. Tanto o más importante que ello hubiera sido recordar su mutua y constante implicación o retroalimentación, las marcas recíprocas que moldearon sus desarrollos y la modalidad constelativa con que se presentaron a la observación histórica[7]. En todo caso, en el siguiente capítulo intentaremos delinear, en los gruesos trazos que imponen las limitaciones de nuestro conocimiento, las principales conexiones establecidas entre ellos.

1. ESTADOS NACIONALES INDEPENDIENTES EN CONTROL DEL SISTEMA ECONÓMICO Y POLÍTICO INTERNACIONAL

Si bien Deutsch (1953), Gellner (1983), Tilly (1975), Anderson (1983) y Hobsbawm (1991), entre otros, han debatido sobre los orígenes y formas que adoptó la formación de los Estados nacionales europeo-occidentales, todos parecen converger en la idea que el final del XIX y el inicio del siglo XX los encuentra ya definitivamente consolidados. Dicha convergencia se extiende a los casos de aquellos países que,

7 Para una discusión de los distintos caminos históricos que siguieron los procesos de construcción de la democracia liberal pueden consultarse, entre otras, las obras de Tocqueville (1957), Moore (1973), Kurth (1985), Dahl (1989), Hermet (1989).

como Alemania e Italia, lograron tardíamente su conformación histórica estatal-nacional.

Al referir el carácter consolidado de tales Estados, damos cuenta del hecho que, a través de procesos seculares y específicos, ellos habían pasado las cuatro fases que, de acuerdo a la teoría de Rokkan (1971, 1975) —la más aceptada sobre la formación del Estado nacional en Europa Occidental (García Cotarolo, 1985)—, tipifican su evolución histórica: 1) dominación de la periferia por el centro con vistas a construir la unidad territorial y poblacional del poder; 2) penetración y homogeneización cultural del territorio y la población por el centro político; 3) incorporación gradual de la periferia territorial y poblacional a la gestión del centro político; y, 4) relativa redistribución del poder desde el centro a la periferia, sin mengua de su autoridad y capacidad de control efectivo.

Dicho proceso conformativo se había mostrado igualmente capaz de superar los cuatro clivajes que, según el mismo Rokkan, se interpusieron en su desarrollo. En este sentido, los centros políticos de los Estados no sólo habían vencido ya las antiguas resistencias de las periferias al logro de la unidad territorial y secularizado sus formas de dominación luego de derrotar y separar las estructuras eclesiásticas del ejercicio del poder, sino que se revelaron particularmente aptos para administrar y regular dos clivajes característicos del siglo XIX: los combinados efectos resultantes de los procesos de industrialización y urbanización, así como los conflictos que oponían el trabajo asalariado y el capital.

Deberá anotarse aquí que formó parte de este mismo proceso conformativo, la expansión del poder de estos Estados nacionales —vía métodos militares, económicos y políticos— hacia otras regiones del mundo, interrumpiendo así sus específicos procesos civilizatorios. Ciertamente de este modo ellos continuaban un arraigado patrón histórico occidental notablemente reforzado desde los siglos XV y XVI. Pero tan importante como ello es reparar en que dicha expansión generó —como señala Rokkan (1975)— condiciones fundamentalmente distintas a los procesos de construcción de Estados nacionales en las regiones no occidentales del mundo de manera que "…simplemente, la secuencia europea no puede repetirse en las nuevas naciones" (1975: 600).

Aunque elaboradas con referencia a la experiencia alemana, las ideas de Weber relativas al Estado moderno, su forma de dominio racional y legal y su devoto cuerpo de funcionarios y tecnócratas operando el interés nacional en los límites de la racionalidad instrumental, expresaban —en mayor o menor grado— la realidad de la mayoría de los Estados nacionales europeo-occidentales entre fines del siglo

XIX y comienzos del XX. Tan característico como ello era la cerrada competencia económica y política que los oponía por el liderazgo de un desigual sistema internacional y el control de un acotado espectro de Estados nacionales dependientes y uno largamente mayor de dominios coloniales. En todo caso, dichos Estados dominaban, en el período en referencia y vía mecanismos coloniales o imperialistas, los intercambios con "el Oriente" empleando en favor de su desarrollo los excedentes extraídos de sus colonias en África y Asia, como de los Estados dependientes de América Latina e, inclusive, de las naciones europeo-orientales.

No pueden entenderse las características anteriores sin hacer referencia a los profundos cambios que se produjeron en la organización y funciones de dichos Estados en los siglos inmediatamente precedentes pero, muy especialmente, a lo largo del siglo XIX. Los cambios producidos en sus modalidades de control interno de territorios y poblaciones como en las funciones de defensa y representación externa de sus naciones se tornan inteligibles cuando se los sitúa en el entrecruzamiento de los desafíos que debieron enfrentar y que, como tales, provenían del secular patrón de guerras territoriales y conflictos económicos y políticos que los oponían en la arena europea, de las modificaciones operadas en sus sociedades como consecuencia de vigorosos procesos de industrialización capitalista y progresiva urbanización de sus poblaciones, como del discurso nacionalista en que envolvieron sus respuestas a dichos desafíos.

El empleo de la expresión "entrecruzamiento" para referir la dinámica histórica que produce dichos cambios se basa en el reconocimiento no sólo de los influjos provenientes de los contextos nacional e internacional en que operaban, sino también de su autónoma capacidad para metabolizarlos en función de sus propios objetivos. La investigación histórico-comparativa, en este sentido[8] ha mostrado la mayor consistencia teórica del enfoque de Weber (1979) y Hintze (1968) que aquel de los neomarxistas y estructural-funcionalistas en relación al carácter y papel del Estado.

A pesar de las conocidas diferencias en los procesos constitutivos de dichos Estados, la experiencia histórica europeo-occidental es particularmente reveladora del carácter políticamente autónomo de sus comportamientos. Dicha autonomía no sólo se basaba en sus generales y privativas funciones —control interno de poblaciones y territorios, defensa y representación externa de sus naciones y administración de

8 Ver Polanyi (1944), Bendix (1974), Moore (1973), Tilly (1975), Evans (1979, 1990), Trimberger (1979), Stepan (1978), Birbaum (1980), Skocpol (1984, 1995), Gereffi (1990).

la violencia legal y/o legítima—, o en los específicos intereses surgidos del desempeño de esas funciones por sus cuerpos políticos, burocráticos y técnicos. Tampoco ella tuvo por fuente exclusiva la necesidad de sus responsables de articular en una perspectiva común las complejas y distintas demandas, nacionales e internacionales, vinculadas al ejercicio de sus funciones, o su expresión en la formulación de políticas diferenciables de las propuestas por los agentes representativos de sus sociedades. Menos aún aquella puede ser imputada al hecho reconocible de que sus dirigentes —aunque vinculados a, o representando los intereses de grupos, sectores o clases de su sociedad—, debían expresarlos por la vía del cumplimiento de las responsabilidades inherentes a sus funciones y las obligaciones implicadas. Finalmente, tampoco la autonomía de los Estados europeo-occidentales radicaba en su especial condición de referentes centrales de la acción de los agentes políticos, empresariales y sociales de sus sociedades y/o en la necesidad de sus titulares de articular discursos nacionalistas que justificaran o legitimaran su acción.

Si bien todos esos factores concurrieron en su explicación, lo que típicamente caracterizó la autonomía de dichos Estados fue su extraordinaria capacidad para moldear su propia acción y configurar sus sociedades, metabolizando los cambios y demandas que éstas le planteaban vía la formulación de políticas, la modificación de su propia organización y la gradual construcción de una institucionalidad representativa. La explicación del desarrollo de esas capacidades remite nuevamente a la especificidad del curso histórico europeo-occidental.

Cualquier revisión de la historiografía accesible señala en este sentido tanto el enraizamiento nacional de esos Estados, como el papel que en ello desempeñaron la interacción de dos "factores" de nada desdeñable importancia. En efecto, las guerras territoriales, la competencia económica y política y las disputas por los mercados ultramarinos que los oponían, al configurar un escenario internacional amenazante, contribuyeron a convertir la unidad y la defensa nacional en poderosos cimientos del vínculo con sus sociedades. Este referente externo iba al encuentro de otro interno —ideológico y político— que, aunque específico en su origen, encontró en aquel bases firmes para su desarrollo. Nos referimos al "principio de la nación" que galvanizaba sus discursos y prácticas, como las de sus sociedades.

En este sentido, del mismo modo que la institucionalidad liberal representativa inglesa se transformó en un referente obligado de los países europeo-occidentales entre fines del XVIII y avanzado el XIX, las ideas de soberanía popular, voluntad general y autodeterminación nacional transmitidas por la Revolución Francesa galvanizaron, por

adhesión u oposición, "esperanza" o "temor", a las sociedades y Estados europeos en ese mismo período, operando así como otro referente decisivo de su vida social y política.

Si bien al interior de cada uno de los países europeo-occidentales el nacionalismo cumplió un papel integrador y homogeneizador de sus poblaciones, por su intermedio los Estados, arraigándose en sus sociedades, lo emplearon para el cumplimiento de sus funciones. Refractados por las guerras y los conflictos interestatales, los nacionalismos europeos adoptaron entonces, en el plano internacional, una modalidad defensiva o expansionista, pero siempre competitiva. Del mismo modo, refractado internamente por las disputas de los distintos agentes políticos de las sociedades, el nacionalismo europeo, sin perder su condición de "sentido común", concluyó expresándose en los discursos y prácticas de liberales, conservadores y socialistas. Ese referente liberal nacionalista pudo entonces, como recientemente advirtiera Wallerstein (1995), convertirse en homologador ideológico de independentistas como Mazzini, Garibaldi o Cavour en Italia, conservadores como Disraeli en Inglaterra o Bismarck en Alemania, liberales democráticos como Guizot o Ferri en Francia, liberales como Glandstone en Inglaterra o, en fin, como práctica del movimiento laboral y socialdemócrata en la mayoría de esos países.

Como el papel protodemocrático del nacionalismo y, en especial, de sus ideas de soberanía y autodeterminación nacional y/o de voluntad e interés general han sido ampliamente reconocidas por la historiografía europea (ver Carr, 1983; Bobbio, 1989; Hobsbawm, 1991, entre muchos otros), no nos detendremos ahora en ello. Nos importa más advertir la forma en que el nacionalismo combinó, en la práctica histórica, las nociones de libertad positiva y libertad negativa que pavimentaron ideológicamente el camino de la forma democrático-liberal.

El interés por diferenciar analíticamente estas dos nociones ha tendido, en este sentido, a perder de vista la manera en que ambas fueron articuladas en la experiencia histórica europea occidental. Cierto es que las ideas de voluntad e interés general que permeaban el pensamiento democrático de Rousseau y Danton en Francia o, más allá, de Madison o Hamilton en los Estados Unidos —conectadas como estaban a la noción de libertad positiva entendida como el derecho de todos los hombres a participar en el ejercicio de la soberanía del Estado—, los hizo refractarios a la acción de facciones y "partidos". Sabido es igualmente que Constant, en la segunda década del XIX y empleando una fundamentación distinta a la de Locke en el XVII, caracterizó la noción de libertad positiva como "antigua" oponiéndola así a la "moderna" de libertad negativa —el derecho de los individuos

a oponerse a la interferencia del Estado en su vida privada—, contribuyendo de este modo a ensanchar el camino ideológico y político de la institucionalización pluralista de los intereses.

Pero si el desarrollo de las ideas tiene alguna relación con la evolución de la realidad, será preciso reconocer que el debate —más intelectual que político— acerca de ambas definiciones de la libertad se instalaba en el XIX, a diferencia del XVIII, en el crucero de los cambios que impulsaban la industrialización capitalista y la urbanización de las poblaciones, en la diferenciación de la estructura social y la aparición de nuevos actores, la pluralización de los intereses y sus formas de representación, la reconfiguración de las esferas pública y privada y las emergentes pautas de la relación Estado-sociedad.

Como respuesta a dichos cambios, el nacionalismo comenzó a metabolizarlos por la vía de un movimiento que, en forma simultánea, lo diferenciaba internamente en distintas corrientes políticas sin hacerle perder, por ello, su condición de genérica argamasa ideológica de todas ellas. Probablemente por esa razón, el liberalismo político que impulsaba la apertura de los mercados y la defensa de sus agentes privados no dejó por eso —especialmente a través de su variante liberal democrática— de ampliar gradualmente la institucionalidad representativa. Si por intermedio de la primera se oponía a la interferencia estatal en la esfera privada de la economía, por la segunda abría cautos mecanismos para la lenta incorporación de los intereses de ciertos sectores sociales en los asuntos públicos.

El movimiento obrero y socialdemócrata por su parte, si bien se opuso al liberalismo económico reclamando una acción interventora más enérgica de los Estados, no dejó por ello de presionar por la extensión de las libertades y los derechos civiles y políticos envolviendo su acción en una cobertura ideológica nacional-ciudadana. En el otro polo político, y a pesar de sus diferencias, conservadores como Disraeli en Inglaterra o Bismarck en Alemania no parecieron experimentar mayores dificultades en combinar la defensa de lo que consideraban los intereses de sus Estados y el apoyo a la aristocracia terrateniente y el empresariado capitalista con un discurso nacional integrador[9].

El liberal nacionalismo europeo-occidental se transformó entonces en el lenguaje común de diferentes y encontrados movimientos

9 Deberá recordarse, en este sentido, la dramática apelación del primero a "los valores de la nación inglesa" como base para el enfrentamiento de los problemas de la pobreza y la desigualdad en Inglaterra o la —para la época— avanzada legislación sobre seguridad social propuesta por el segundo precisamente cuando intenta volver ilegal al movimiento socialista en Alemania.

políticos al articular simultáneamente los "antiguos" y "modernos" reclamos de la libertad positiva y negativa.

Los conflictos y la competencia internacional, como la "comunidad imaginaria" de la nación, no explican por sí mismos la capacidad de los Estados europeo-occidentales para el logro de sus objetivos si no los relacionamos con otros dos "factores" —para el caso "sociales"— de parecida importancia. Para decirlo rápidamente, estos fueron la poderosa alianza de una aristocracia modernizada y una dinámica y ambiciosa clase empresarial capitalista en la conducción de la mayoría de los Estados y los comparativamente elevados grados de libertad que para el desarrollo autónomo y eficaz de su acción derivaban de la reducida integración de la población al régimen político (ver entre otros Palmade, 1973 y Hermet, 1989)[10].

El impetuoso desarrollo de la industrialización en esos países y el fracaso de la ola revolucionaria de 1848 constituyen dos de las numerosas "pruebas" históricas a las que se puede acudir para verificar el poder y control ejercido por dichos Estados nacionales sobre sus sociedades. Observados en esta perspectiva entonces, la amenaza y competencia externa, el "mito" de la nación, las alianzas en el poder y el carácter elitista del régimen liberal parecen explicar, en su interjuego, la autonomía y capacidades de los Estados europeo-occidentales para el logro de sus objetivos en el siglo XIX.

Esas capacidades sin embargo sólo pudieron desarrollarse, como sugirió Rokkan, en el enfrentamiento de los problemas traídos consigo por la industrialización capitalista y la urbanización de las poblaciones.

En relación con la industrialización, era evidente que el pasaje de la primera a la segunda revolución industrial, la instalación de una nueva estructura de clases y los conflictos con ella vinculados, la diferenciación de los intereses públicos, privados y sociales y las presiones por una institucionalización pluralista constituyeron extraordinarios desafíos no sólo a la capacidad regulativa de esos Estados sino al mantenimiento de su propia representatividad. En este último sentido, era la "unidad nacional" y la integración de los lazos sociales —sobre los cuales se basaba la tradicional representación del Estado— las que eran amenazadas por tales cambios.

Parecidos peligros provinieron de la progresiva concentración poblacional en las ciudades, las nuevas modalidades de articulación

---

10 Según las cifras presentadas por Nohlen (1981: 60), sólo el 5,5, 12,1 y 12,1% de la población votó efectivamente en las elecciones en Inglaterra durante los períodos "hasta 1869", 1870-1890 y 1891-1913. En Alemania los porcentajes para los dos últimos períodos fueron 15,7 y 18,3% respectivamente. Los porcentajes fueron aún menores en Holanda —2, 5,3 y 12,7%—; Bélgica —1,7, 1 y 22,1%—; y Austria —0,5, 1 y 17,7%.

organizativa, la aparición de una movilidad y demanda social antes desconocidas o emergentes presiones populares por derechos ciudadanos y participación política.

Como las orientaciones que guiaron las reacciones de los Estados ante estos desafíos serán delineadas en los apartados siguientes, conviene referir aquí sumariamente su sentido más general.

Si algún patrón distinguible comunica las reacciones de esos Estados, cuando se observan éstas en una perspectiva de largo plazo, fue el de un doble movimiento por el cual, reconociendo la naturaleza conflictiva de los procesos que los desafiaban, *los promovieron* selectivamente para los efectos de una gradual ampliación de sus propias bases políticas de representación, mientras simultáneamente *los regulaban* para el mejor cumplimiento de sus privativas funciones institucionales. Probablemente por ello, su vigoroso apoyo al desarrollo industrial capitalista fue presentado como una "causa nacional" cuya realización, reforzando el poder de sus países —y por tanto el suyo— incrementaba sus capacidades de intervención y moldeamiento del conflictivo escenario interestatal en que debían operar. No fue casual en ese sentido, como se obstina en revelar la consulta de la bibliografía histórica disponible, que los reclamos de apoyo y protección que les fueron dirigidos por los empresariados capitalistas fueran presentados igualmente en nombre de la expansión del interés, el poder o el orgullo nacionales.

Aunque en relación a ello se han subrayado, con razón, la estabilidad de sus orientaciones estratégicas y políticas, la adecuada distribución y compatibilización de los papeles estatal y privado en el desarrollo capitalista y la relativa selectividad de sus incentivos y protecciones, conviene recordar igualmente que formó parte de sus funciones regulativas la adopción de políticas —cuando las presiones sociales las hicieron necesarias o eventualmente inevitables— tendientes a colocar límites a las desigualdades producidas por los mercados.

Si bien estos límites reconocen su origen en las presiones ejercidas por los movimientos obreros y socialistas, ellos no pueden entenderse sin hacer un lugar en su explicación a los criterios con que los Estados tamizaban o metabolizaban esas presiones. En efecto, si no se reconoce la necesidad de reproducir o ampliar la representatividad nacional de los Estados o la legitimidad social de sus dirigentes, resulta difícil entender por qué se impusieron esos límites en circunstancias que los movimientos populares y socialistas no estaban en condiciones estratégicas e institucionales que les permitieran transformar en su beneficio el curso histórico de sus países. Resultan concordantes con lo señalado, las diversas circunstancias históricas en las cuales fueron las propias elites de los Estados las que promovieron o toma-

ron la iniciativa en las acciones destinadas a introducir aquel tipo de reformas democratizantes que no pusieran en cuestión su permanencia en el poder.

La misma mecánica probablemente es la que explica el gradual reconocimiento de los derechos de ciudadanía, la evolutiva aceptación de la presencia de organizaciones sindicales o de otro tipo en la vida pública, y la extensión del sufragio a diversos sectores sociales. Lo propio puede señalarse a propósito de la progresiva construcción de una institucionalización plural de los intereses e incluso del ensanchamiento de una arena pública, monopolizada inicialmente por los Estados, abierta luego a la participación de las clases medias y los agentes privados y que concluye incorporando limitadamente a representantes de los intereses populares.

Finalmente, es esta misma lógica reconocedora, metabolizante y regulativa de los cambios que los desafiaban, la que condujo a dichos Estados a aceptar la presencia de los partidos como titulares políticos de la representación social —fenómeno que se generaliza recién a partir de la segunda mitad del XIX—, preparándose de ese modo el camino que conducirá más tarde a la conformación de la democracia liberal como un régimen de partidos. Por razones como ésta es que, citando una profusa bibliografía, García Cotarolo (1985) señalara que los partidos y la democracia surgían y crecían allí donde el ámbito del Estado se ampliaba y donde nuevas fuerzas sociales, activadas por la industrialización capitalista, comienzan a ejercer presiones para la adopción por los gobiernos de decisiones favorables a sus intereses.

En todo caso, entre fines del XIX y comienzos del siglo XX, la mayoría de los Estados europeo-occidentales presentaba ciertos rasgos institucionales comunes, a pesar de los diferentes agentes, caminos y temporalidades nacionales que los forjaron. Nos referimos a la modalidad representativa del sistema político como forma del control de territorios y poblaciones y fundamento de la legitimidad de los Estados; la tripartición en cuerpos separados y relativamente autónomos de sus funciones ejecutiva, legislativa y judicial; la constitucionalización y gradual sujeción a la ley de las monarquías y la vida pública; el desarrollo de una tecno-burocracia que opera los intereses y políticas permanentes del Estado; el progresivo control por los parlamentos del ejercicio del Poder Ejecutivo; el reconocimiento de los partidos como agentes políticos de las sociedades y de las organizaciones intermedias como agentes de los intereses privados y sociales; la evolutiva legalización de los derechos de ciudadanía y la ampliación gradual del sufragio a sectores más amplios de la población; el desarrollo de una "esfera pública" como otro mecanismo de debate y procesamiento de las relaciones de los Estados y sus sociedades, etcétera. Es entonces

dentro de estas condiciones, características del Estado liberal de derecho europeo-occidental, que se instalará la forma democrático-liberal de gobierno cuando el sufragio adviene efectivamente universal.

No se puede entender la aparición de lo que se denomina democracia representativa sin reparar en el carácter abiertamente autocrático de las relaciones internacionales controladas por los Estados nacionales que adoptan dicha forma política. No es vano recordar, en este sentido, que la forma demoliberal surge al término del período histórico europeo conocido como "la época del imperialismo": 1895-1918 (ver Mommsen, 1971; Hobsbawm, 1989; P. Anderson, 1985 [1980], entre otros). En dicho período, las modalidades coloniales o imperialistas que se imponen a la organización de las relaciones internacionales son justificadas, sea a través del discurso liberal de la "misión civilizadora" —por la cual aquellas modalidades aparecen como medios legítimos y "humanitarios" de extender el progreso y la democracia en el mundo— sea por el discurso conservador articulado en torno a la "inferioridad racial" de los pueblos "atrasados" y "no civilizados". Como veremos luego, la pauta que asoció históricamente el surgimiento de la democracia liberal en un reducido número de Estados con el mantenimiento por éstos de un sistema internacional no democrático, daba cuenta del *carácter nacional y no universal de la nueva forma de gobierno, como de los valores que la sustentaban.*

Una vez concluido el período liberal en esos países, el patrón de control económico y político del sistema internacional por sus Estados se mantuvo a lo largo del siglo XX a través de distintas configuraciones —entre ellas, la propuesta wilsoneana (ver Wallerstein, 1995)—, sea que en su dirección se encontraran corrientes políticas conservadoras, liberales, socialdemócratas o socialcristianas. Expresado en otros términos, dicho patrón acompañó las fases de "congelamiento" —el período que comprende las dos guerras "mundiales"— y consolidación —de 1945 en adelante— de la forma democrático-liberal en Europa Occidental y los Estados Unidos.

2. DEL DESARROLLO CAPITALISTA

Los Estados nacionales que concluyeron adoptando la forma democrática de gobierno, venían promoviendo y regulando el desarrollo de dinámicos agentes y expansivas estructuras industriales que no sólo operaban en mercados nacionales crecientemente integrados y relativamente protegidos, sino que competían y controlaban, con el apoyo político y militar de sus Estados, el mercado mundial de la época. Esas condiciones facilitaron el desarrollo de los procesos de ahorro e inversión, la invención y adaptación tecnológica, la articulación de los sectores productores de bienes de capital y consumo como la equili-

brada combinación de la oferta y la demanda, permitiendo un moderado pero duradero crecimiento de la producción y una gradual distribución de los ingresos en poblaciones en proceso de urbanización, elevación de su nivel educativo y expansión organizativa.

Como señaláramos anteriormente, conforme avanzó el siglo XIX, las alianzas en control de los Estados alentaron los procesos de industrialización capitalista a través de estrategias económico-políticas relativamente estables y de una distribución complementaria de funciones con sus agentes industriales, financieros y comerciales más dinámicos. Las necesidades de defensa y expansión del poder de los Estados en el conflictivo escenario internacional, la hegemonía de los discursos liberal-nacionalistas y las iniciativas y presiones de los más poderosos actores del empresariado, concluyeron enhebrando "el espíritu de ganancia privada" y "el ideal nacional-estatal" en la promoción del desarrollo capitalista.

Aunque en cada país, atendiendo a factores particulares como al distinto período en que se inicia la industrialización, las políticas económicas cobraron formas específicas, lo cierto es que ellas revelaron ciertas características comunes. Entre éstas se pueden citar el aporte indirecto o directo de los Estados a la creación de economías externas al proceso industrializador en materia de infraestructura física, vías de comunicación, escuelas y colegios politécnicos, etcétera. Concurrentemente, el Estado fue liberalizando los mercados internos para los agentes privados nacionales; alentó el desarrollo de la investigación científico-tecnológica orientada a la producción; proporcionó selectivos incentivos crediticios y tributarios cuando fueron requeridos; dio libre curso, sobre todo en el primer período de la industrialización, a formas inicuas de explotación del trabajo; protegió a sus empresariados oponiendo restricciones arancelarias a la competencia extranjera; y colocó su peso político y militar detrás de sus incursiones en los mercados externos.

Estos rasgos del papel del Estado en el desarrollo capitalista se acentuaron en Francia y Alemania como en los países europeos que iniciaron con retraso su carrera industrial (Gerschenkron, 1968), y caracterizaron, de un modo general, su comportamiento a lo largo del siglo XIX.

Si bien el patrón proteccionista no era más aquel del período mercantilista, siguió imprimiendo su sello aún en países que, en distintos momentos históricos, levantaron las banderas del libre comercio y se beneficiaron de condiciones especiales para su desarrollo. Sea por haber iniciado tempranamente el proceso de industrialización capitalista y tener el control de los mares —como en Inglaterra—, sea por emplear en su favor una extraordinaria dotación de re-

cursos y excepcionales condiciones geopolíticas y culturales —como en Estados Unidos.

En efecto, como señalara, entre muchos otros, P. Deane (1977), la primera revolución industrial inglesa es inexplicable sin el selectivo apoyo que brindaron los gobiernos a sus empresarios a lo largo de su desarrollo. Una de las modalidades que adoptó dicho apoyo en ese país fue una cambiante protección arancelaria mantenida a lo largo del siglo XIX, con la sola excepción de las décadas del sesenta y setenta, que se cifraba en un arancel promedio de 50% al promediar el siglo y de aproximadamente 15% tanto al término de éste como en el inicio del siglo XX (ver, entre otros, Banco Mundial, 1987 y 1991; Kemp, 1969; Bairoch, 1980; León, 1980). En los Estados Unidos, por su parte, el promedio arancelario del XIX ascendió al 59% para descender a poco más del 40% en la primera década del siglo XX (ver Ravi Batra, 1993; Banco Mundial, 1991).

Con la parcial excepción de Inglaterra —a la que las protecciones "naturales" y militares derivadas de haber iniciado, sin competencia, el despegue industrial y de contar con el control de los mares facilitaron su opción por el libre comercio internacional—, las estrategias y políticas económicas con que las alianzas en el poder impulsaron el desarrollo capitalista se mostraron más sensibles a las ideas de Hamilton, List o a las de los ministros de Napoleón I y Napoleón III que a las de Smith y Ricardo (ver, entre otros, Senghass, 1986; Cameron, 1992; Kemp, 1969).

Dichas estrategias, más allá de sus especificidades nacionales y diferentes períodos de aplicación, combinaron un inicial rechazo a la libertad del comercio internacional demandada por Inglaterra cuando colisionaba con los intereses empresariales y/o nacionales; la promoción y protección selectiva de una agricultura modernizada, las industrias infantes y los mercados internos[11]; la posterior opción por la libertad de comercio una vez que los agentes económicos y sus empresas estaban en condiciones de penetrar y competir en los mercados externos; y un notorio interés por guardar equilibrios dinámicos entre las escalas de la inversión y la demanda, por una parte, y las redes socioinstitucionales de apoyo, por otro.

Lo que en todo caso importa poner de relieve son las características que cobró el desarrollo capitalista conforme avanzaba el siglo

11 Bajo distintas condiciones, esta fue también la estrategia impulsada por Hamilton en los Estados Unidos al inicio del XIX y por el imperio Meiji en las décadas finales del XIX en el Japón. En cierta medida, por otra parte, el rechazo a la división internacional del trabajo estuvo en la base de la opción japonesa por una industrialización vía "precios equivocados" entre los cincuenta y los setenta del presente siglo como, a su modo y manera, en los planteamientos de Prebisch para América Latina a partir de los años cincuenta.

XIX. Aunque bajo circunstancias y temporalidades distintas, la fase de libre competencia de pequeños y medianos empresarios en los mercados internos cedió el paso, en la mayoría de los países, a otra fase de concentración y centralización del capital y al desarrollo de grandes empresas, monopolios y carteles[12]. Si bien ello se hizo evidente en los tramos intermedios del ciclo primero textil y luego ferroviario, lo fue particularmente cuando se inicia la segunda revolución industrial a fines del XIX, al trasladarse la inversión y la ganancia hacia nuevas líneas productivas como la química, la electricidad, el petróleo y, poco más tarde, el automóvil. Se generó, de este modo, tanto un nuevo patrón de acumulación como un nuevo sector productor de bienes de capital, al tiempo que se recreaban las relaciones entre las nuevas formas cartelizadas de la institucionalidad empresarial capitalista y las nuevas modalidades organizativas y funcionales de los Estados.

Concurrentemente, se fue ensanchando una nueva estructura de clases que estimulaba la concentración poblacional en las ciudades, modificaba las formas de organización de los intereses e instalaba definitivamente los conflictos entre el capital y el trabajo en el centro del espacio político-social. No fue casual por ello que los partidos —especialmente a partir de la segunda mitad del siglo— acentuaran su conformación e idearios clasistas y que, en esa medida, sin dejar de operar en los escenarios privilegiados del Parlamento, lo hicieran ahora en los centros de vecindario y trabajo o emplearan los medios de comunicación impresos dirigidos a públicos más extensos.

La elevación del nivel educativo promedio, la densificación de las organizaciones representativas del capital y el trabajo, la multiplicación de diarios y revistas y la lenta extensión de los derechos de ciudadanía, por su parte, presionaron simultáneamente por una ampliación gradual del régimen político, como por una institucionalización pluralista, desigual y conflictiva. Estas presiones fueron dirigidas al Estado nacional y, de modo más preciso, a su institucionalidad parlamentaria. Esta, por ello, sin dejar de ser el escenario de los conflictos y acuerdos de las elites, incorporó gradualmente en sus debates y decisiones las demandas de las organizaciones y partidos de los trabajadores.

La extraordinaria capacidad del Estado liberal para promover el capitalismo, iniciar la regulación gradual de sus expresiones más perversas, incorporar evolutivamente a sus poblaciones en el régimen po-

12 Para las diferencias en cuanto a formas y temporalidades de ese pasaje entre los países que adelantan el camino de la industrialización y los que lo inician más tarde, ver Gerschenkron (1968), Senghass (1986), Bairoch (1980), Mommsen (1971), Pipitone (1994), entre otros.

lítico y culminar socialdemocratizando al movimiento obrero ha sido objeto de diferentes interpretaciones. Estas, por cierto, hacen un lugar a los resultados que arroja el desarrollo del capitalismo en esos países.

Las investigaciones de Maddison (1986, 1991) a este respecto, han mostrado claramente un patrón de resultados para los períodos 1820-1870 y 1870-1913 que articulaba un constante y moderado crecimiento del producto, el producto *per cápita*, la inversión en capital fijo no residencial, la productividad y la demanda en el plano económico, con el lento incremento de la población en el plano demográfico, y los igualmente moderados y constantes del empleo, los ingresos, el nivel educativo y la esperanza de vida en el plano social. Tan característico como ello es que, en esos dos largos períodos, la tasa anual promedio de la inversión en capital fijo y, muy en especial, la correspondiente al volumen de las exportaciones básicamente manufactureras, fueron notoriamente superiores a las del producto y el producto *per cápita*.

El período 1870-1913, que nos importa porque antecede inmediatamente a la generalización del sufragio universal en dichos países, mostró que ese patrón de resultados económico-sociales siguió creciendo a pesar de la conocida crisis experimentada por el capitalismo en las décadas de los setenta y ochenta. Tan importante como ello es que los salarios reales en Inglaterra, Alemania y Francia registraron un moderado incremento (ver los gráficos correspondientes en Mommsen, 1971: 74-76), que se fue acentuando entre 1890 y 1914. A este mismo período corresponde un gradual aumento del gasto público y de la legislación social como lo revelan, entre otros, los trabajos de García Cotarolo (1986) y Planas (1993).

Cierto es que el incremento del salario medio y de la legislación social daban cuenta de las luchas sociales y del desarrollo de una presión ciudadana sobre la acción de los Estados. Pero cierto es también que estos factores se combinaban con la necesidad experimentada por dichos Estados de legitimarse ante sus poblaciones imponiéndoles ciertos límites a las desigualdades generadas por el mercado y al desarrollo capitalista que impulsaban. No puede dejar de advertirse, en este sentido, que conforme avanzaba el capitalismo industrial en el XIX —pero de modo más evidente al inicio del siglo XX—, la reproducción de la fuerza de trabajo en Europa Occidental fue gradualmente definida por criterios político-culturales según los cuales el precio de la reproducción no sólo atendía ya las necesidades alimentarias sino, aunque en forma precaria, las educativas, habitacionales, etcétera, de los trabajadores.

De un modo o de otro, ello implicaba que el desarrollo del capitalismo operaba ya sobre la consideración práctica de que los ingresos populares, siendo un costo de producción eran, también, un compo-

nente de la demanda, como sobre la consideración político-cultural de que los trabajadores, siendo miembros de la sociedad, eran, por ello mismo, sujetos de derechos y oportunidades, esto es, ciudadanos.

En todo caso lo que importa destacar, como anverso y reverso del mismo proceso histórico, es la progresiva articulación, por un lado, de la desigual pluralización de la institucionalidad política, el desarrollo del parlamentarismo, la extensión de los derechos de ciudadanía y la evolutiva incorporación de las poblaciones al régimen y, por otro, de un patrón de sostenidos y crecientes resultados económico-sociales anclados en estructuras capitalistas integradas, expansivas y beneficiarias del comercio internacional. Este patrón de resultados es ininteligible si se desvincula de la acción de Estados galvanizados por el "mito nacional" y la necesidad de ampliar sus bases de representación y legitimidad, como de la presión nacional-ciudadana surgida de los agentes de la nueva estructura social. Es esta base material-institucional la que anidará y configurará el nacimiento de la forma política democrático-liberal.

3. DE LAS RELACIONES ESTADO-SOCIEDAD: EL DESARROLLO DE LA ESFERA PÚBLICA

Pero tampoco es posible entender la creación de la nueva forma de gobierno si no se la sitúa en el marco de las interacciones establecidas entre los Estados nacionales europeo-occidentales y sus sociedades, como del desarrollo de la "esfera pública" resultante de esas interacciones y transformada ya en decisivo *locus* de la política entre fines del XIX y comienzos del siglo XX.

En efecto, lejanos ya los regímenes absolutistas, consolidadas las monarquías constitucionales y sometidos los Ejecutivos al creciente control y fiscalización de los parlamentos, los Estados europeos se emparentaban, a inicios del presente siglo, por una serie de rasgos comunes que los diferenciaban notoriamente de los que caracterizaron el inicio del XIX.

Entre esos rasgos pueden citarse los siguientes:

1. La creciente gravitación en su desempeño de cuerpos estables de funcionarios, administradores y tecnócratas que operan bajo criterios de racionalidad instrumental y en el marco de una legislación de la carrera pública que los autonomizaba relativamente de los avatares de la política cotidiana;
2. La notable expansión y diferenciación de su organización sectorial y facultad regulativa pues, a sus papeles tradicionales como garantes del orden interno, la seguridad externa, la

titularidad de la violencia legítima, la preservación del poder militar, la administración territorial, la imposición tributaria, la producción de leyes, la función judicial, etcétera, se había agregado el manejo de un ramificado conjunto de tareas en los campos del planeamiento, la promoción científico-tecnológica, el desarrollo de la infraestructura física y las comunicaciones, el apoyo a la producción, la gestión directa de un cierto número de empresas estratégicas, la administración de servicios sociales, etcétera;

3. El progresivo reforzamiento de su carácter representativo por la incorporación gradual de nuevos sectores sociales a los registros electorales, la igualmente gradual extensión de derechos civiles y políticos a la población, la conversión de los clubes políticos y las facciones parlamentarias en partidos y el evolutivo reconocimiento de éstos como titulares legítimos de la representación de la sociedad;
4. La creciente separación, autonomía e interdependencia de las funciones ejecutiva, legislativa y judicial como de las instituciones que los encarnaban y gestionaban;
5. El anclaje de su legitimidad y la regulación de su actividad por su formal o real sujeción a las normas constitucionales, así como por su declarada voluntad de hacer de las leyes, generadas por la representación política de la sociedad, el rasero "universal" de las relaciones con sus representados.

Los anteriores rasgos, fácil es advertirlo, no hacían sino expresar que el Estado absolutista de los siglos XVII y XVIII se había transformado en el XIX en Estado liberal de derecho y se encaminaba ya hacia su conversión definitiva, avanzado el siglo XX, en Estado social de derecho. Conviene recordar, en este último sentido, que desde las leyes sobre los pobres en Inglaterra[13] y la defensa por Robespierre en Francia del "primer derecho… el de existir y… la primera ley social… aquella que garantiza a los miembros de la sociedad los medios de existir [a la que] todas las demás están subordinadas", los principales Estados europeo-occidentales comenzaron a asumir, de modo gradual, funciones de protección social orientadas a definir una suerte de umbral mínimo de vida ciudadana para los miembros de sus sociedades.[14]

---

13 Ver los análisis que de estas leyes hacen Polanyi (1944) y Marx en *El Capital*.

14 Como hemos señalado en otra ocasión (Franco, 1996), la noción de un umbral de vida ciudadana influyó notoriamente en los criterios con que Marx definió en los *Grundisse* el costo de reproducción de la fuerza de trabajo.

Como Planas (1993) ha mostrado, ello se expresó en una creciente producción legal y la creación de servicios sociales a lo largo del XIX que comprometieron la acción de gobiernos autoritarios y liberales, como en los casos de Napoleón III en Francia, Bismarck en Alemania, Disraeli y Glandstone en Inglaterra, etcétera.

Los cambios ocurridos en los Estados europeo-occidentales guardaron correspondencia dinámica con los producidos en sus sociedades. Como recordaba Polanyi (1944), la propia noción de "sociedad" recién comienza a generalizarse en el habla entre fines del XVIII y comienzos del siglo XIX como parte de los cambios promovidos por el desarrollo capitalista y la acción correspondiente de los Estados. Por su intermedio, autorefiriendo sus posiciones y relaciones recíprocas en una esfera de vida distinta a la pública, las poblaciones concluían el ya dilatado proceso histórico que las alejó de su original condición de "comunidades" o de su posterior autodefinición como vasallas de algún príncipe o siervas de algún señor.

La generalización de esa expresión daba cuenta asimismo del proceso de diferenciación de los intereses privados —correspondientes al "individuo" en tanto que propietario o profesional liberal portador de derechos civiles—, de los intereses públicos —correspondientes al ejercicio del poder por las monarquías y los gobiernos o de los derechos y obligaciones que con respecto a estos derivaban de la restringida titularidad de los derechos políticos. Esta diferenciación de intereses permite explicar el desdoblamiento de la noción de sociedad en las referencias del habla culta de la época, a una "sociedad civil" —que articula la esfera de los intereses privados— y a una "sociedad política" —articulada en torno al interés del Estado.

Observado en esta perspectiva, el desarrollo de culturas e identidades nacionales en la primera mitad del XIX compensaba, por la vía de su impronta integradora, el proceso de autodiferenciación de las sociedades en sus esferas "civiles" y "políticas". Un papel semejante debió cumplir cuando las diferencias y conflictos de clase, orientando la definición de los nuevos intereses, se hicieron más evidentes en la segunda mitad del siglo. Sin embargo, una vez que el reconocimiento gradual de los derechos civiles, políticos y luego sociales reconvierten las culturas nacionales en culturas nacional-ciudadanas, se produce igualmente una reconversión ampliatoria tanto de la "sociedad civil" como de la "sociedad política". Para entender la dirección de estos procesos, conviene reintegrarlos a la dinámica de los cambios que se operaban en las sociedades.

Como hemos señalado, la combinación de un lento crecimiento demográfico y de un moderado pero persistente crecimiento económico, al posibilitar el establecimiento de un relativo equilibrio entre

los procesos de industrialización y urbanización, había transformado las ciudades en los centros dinámicos de la vida pública. Los complementarios efectos producidos por la extensión gradual de la infraestructura física y comunicativa y de las redes de intercambio mercantil, de la institucionalidad del Estado y el sistema educativo, así como la progresiva universalización efectiva de la ley y de la legislación de los derechos ciudadanos, tendieron a homogeneizar culturalmente a poblaciones sometidas ya a un intenso proceso de nacionalización de sus conciencias y costumbres.

Ese proceso de integración nacional-ciudadana fue definiendo el horizonte político-cultural de las sociedades, regulando los conflictos derivados de la nueva estructura de clases. El "interés nacional" apareció por ello como instrumento ideológico de las clases medias y empresariales en expansión, arena de las disputas políticas de liberales, conservadores y posteriormente de los socialistas, y como recurso legitimador de los Estados ante sus poblaciones.

A fines del XIX y comienzos del siglo XX, era evidente ya que la denominada "sociedad civil" no era más ni el coto de los intereses privados amparados en el derecho civil, ni la esfera monopolizada por las organizaciones de empresarios capitalistas y profesionales liberales para instrumentar o regular sus conflictos con el Estado. La presencia expansiva del movimiento sindical y cooperativo, el reconocimiento de sus derechos a organizarse y autorrepresentarse ante el Estado, la intermitente ampliación del sufragio y, en menor medida, de los derechos sociales, así como la conversión de las facciones parlamentarias en partidos políticos, se habían combinado para desarrollar, con nuevos actores, el ámbito de la sociedad civil. Ésta, ahora, articulaba los intereses y organizaciones privadas, sociales y políticas.

Como es fácil entender, estos cambios en los componentes, dimensiones y formas institucionales de la sociedad civil —en cuya base material se encontraba la centralización del capital en monopolios y *holdings* financiero-industriales y la organización obrera en grandes federaciones y centrales sindicales—, guardaban correspondencia con las nuevas responsabilidades y papeles asumidos por el Estado liberal. Expresado en otros términos, los contenidos y ámbitos clásicos de "la sociedad política" y "la sociedad civil" con que se había organizado hasta mediados de siglo la visión global de las sociedades, no daban cuenta más de la nueva situación existente a finales del siglo en la vasta mayoría de los países europeo-occidentales.

Cuando se vincula la generalización de un sentido común nacional y progresivamente ciudadano en las poblaciones con los cambios producidos en las relaciones de los Estados liberales de derecho y las nuevas "sociedades civiles", es posible comprender el extraordinario

desarrollo cobrado por la "esfera pública" entre el último tercio del siglo XIX y las primeras décadas del XX.

Aunque surgida, como señala Habermas (1986), en el marco de regímenes absolutistas a fines del siglo XVIII, sólo bajo las nuevas condiciones dicha esfera se convierte en el espacio político y simbólico central de los intercambios entre ciudadanos privados, representantes de organizaciones, grupos intelectuales y personal político, articulados en torno al debate y la definición del "interés general". El expansivo desarrollo de esta esfera, a través de la cual se forma la "opinión pública", reconoce entre sus determinantes *inmediatos* tanto la extensión de los derechos de ciudadanía —que facilita la ampliación y concurrencia de nuevos participantes en la misma— como la elevación del nivel educativo promedio y la circulación ampliada de periódicos y literatura impresa —que permiten cubrir progresivamente la condición requerida para participar en ella: la formulación razonada de los intereses y puntos de vista.

La poderosa gravitación de esta esfera, que articulaba, a través del debate público, la acción de los Estados y las sociedades, no puede explicarse sin recordar que, por su intermedio y luego de un dilatado proceso histórico, la "razón" y la "palabra" parecían terminar de reemplazar a la "fuerza" y la "violencia" como mecánicas de funcionamiento de los ordenamientos políticos. Observada en esta perspectiva, la instalación de gobiernos representativos basados en el sufragio universal aparecerá simultáneamente como parte y expresión de los cambios antes reseñados.

4. DE LA CONFIGURACIÓN POLÍTICO-CULTURAL "NACIONAL-CIUDADANA"

Finalmente, otra de las condiciones que precedieron y acompañaron la forma democrático-representativa basada en el sufragio universal efectivo —y cuya impronta en la construcción misma del significado de la democracia en los países europeo-occidentales no ha sido suficientemente relevada— fue la identidad nacional-ciudadana de sus poblaciones. Si bien esa identidad, en su contenido específicamente nacional, comenzó a forjarse en los marcos del absolutismo del siglo XVIII como un típico "excedente" intersubjetivo y simbólico de experiencias de vida en común desarrolladas en las fronteras de los Estados, el territorio, la lengua, la memoria y las tradiciones históricas —así como en directa relación con el secular patrón de guerras que cubrieron, desde el siglo XVI, el itinerario europeo—, lo cierto es que ella adquirió un nuevo y distinto carácter a partir del siglo XIX bajo el impulso, ahora, de los Estados nacionales y el desarrollo capitalista.

Como las condiciones que hicieron ello posible han sido identificadas, entre otras, por las investigaciones de Gellner (1983), B. Anderson (1983) o Hobsbawm (1991), no las reiteraremos aquí. Para nuestro propósito importa más bien recordar que a las formas que adoptaron las relaciones entre los Estados nacionales y el desarrollo capitalista en el XIX —progresivo aglutinamiento de la población en las ciudades, extensión de las redes mercantiles, transmisión por el sistema educativo del discurso integrador, gradual desarrollo de los compromisos políticos y sociales del Estado, etcétera—, se agregaron los combinados efectos de una progresión gradual de los derechos de ciudadanía, la conversión de los discursos de la nación y la ciudadanía en instrumentos legitimadores de los intereses y aspiraciones de las clases y sectores políticamente emergentes, así como del desarrollo de una esfera pública entrecruzando la acción de los Estados y sus sociedades, *mientras continuaban operando los factores nacionalizadores del siglo precedente*.

Lo que de nuevo sumó entonces el XIX al ya dilatado proceso de nacionalización de las poblaciones fue la transformación de sus miembros —bajo el estatuto político-cultural de la ciudadanía— en vector impulsor de dicho proceso. Por su intermedio el "nosotros nacional", activamente configurado por la exterioridad cercana y amenazante de los "otros extranjeros" o por la más distante y ajena de los "otros del oriente", sin mengua de su permanencia, devino ahora en un "nosotros" enraizado en la sociedad y la ciudadanía y que reconocía a los Estados como su referente inmediato. La articulación del antiguo y nuevo contenido de la identidad se expresó entonces en una configuración nacional-ciudadana.

Como hemos señalado en otras ocasiones (Franco, 1993b), el desarrollo de la identidad nacional-ciudadana implicó mucho más que un núcleo, simultáneamente real e imaginario, de experiencias, referentes, valores y normas comunes perfilando el "nosotros" por la diferencia o el contraste con los "otros". Ella moduló asimismo, entre los que se reconocían en ese "nosotros", un patrón específico de interacciones sociales basadas en sentimientos de copertenencia, reconocimientos mutuos, reciprocidades de trato, distribución de derechos y obligaciones y una orientación más inconsciente que consciente a devaluar, rechazar o descartar todas las diferencias, desigualdades y conflictos que la amenazaran o pusieran en peligro.

Observado de este modo, pueden entenderse los efectos del "nosotros" nacional-ciudadano en los procesos y relaciones políticas. No es casual en este sentido que, conforme avanzaba el XIX, cualquier interés parcial necesitara presentarse bajo la envoltura del "interés general" para legitimarse y operar en el escenario político. Como tam-

poco lo fue que los agentes protagónicos de los conflictos de clase debieran usar el lenguaje reivindicativo de la nación y la ciudadanía para acumular fuerzas o lograr apoyos a sus circunscritos objetivos en la lucha política.

Las ideas, sentimientos u orgullos vinculados a la sensación de formar parte de una "comunidad nacional" y luego ciudadana, permite igualmente entender el gradual enraizamiento de las relaciones entre gobernantes y gobernados o representantes y representados en una matriz de valores compartidos. Ello explica, asimismo, la naturaleza cultural y no sólo jurídico-política de la representación y la legitimidad, como también la creciente necesidad de los titulares de los Estados y la representatividad política de imponer límites a las desigualdades que amenazaban la reproducción de "la comunidad" y, con ello, su propia representatividad y su propia legitimidad. Como parece fácil entender, será bajo las condiciones de ese formato nacional-ciudadano de la cultura política que el ejercicio del poder se va transformando lentamente en ejercicio de la autoridad.

Lo que venimos de señalar sugiere que el desarrollo de ese formato cultural fue tejiendo una red invisible de reconocimientos y reciprocidades desiguales que articulaba el sistema político europeo-occidental como sus poblaciones y sociedades. De este modo, se fue abriendo la posibilidad política de integrar progresivamente a éstas al régimen liberal vía la imposición de tamaños políticamente manejables a las desigualdades generadas por el mercado y el desarrollo capitalista. Lo que estamos insinuando es que, en las condiciones del referido formato político-cultural, la búsqueda de legitimidad política debió tomar la doble y simultánea forma de la extensión progresiva de los derechos de ciudadanía y de la regulación del capitalismo. De este modo, se fue configurando una sólida y duradera transacción entre ciudadanía y capitalismo.

Sobre el piso cultural de la igualdad nacional —nos referimos a aquella que unificaba los derechos y obligaciones de los miembros de una comunidad estatal por sus diferencias con "los extranjeros", esto es, con los miembros de otras comunidades estatales—, se fue forjando en el XIX un nuevo tipo de igualdad, la ciudadana, basada ahora en la unificación de los derechos y oportunidades de los individuos en tanto que miembros de sus sociedades (Marshall, 1976).

En la medida en que los derechos de ciudadanía se fueron reconociendo o conquistando, las sociedades europeo-occidentales comenzaron a ser reguladas por dos principios contradictorios: mientras el sistema económico-productivo y las relaciones sociales a él vinculadas se regían por el principio de la desigualdad en la distribución de la propiedad, el capital, la tecnología, los ingresos, etcétera, el régimen político empezaba a serlo, al menos en aquellos limitados ámbitos

cubiertos por el progresivo reconocimiento legal de derechos, por el principio de la igualdad ciudadana.

Esta doble situación, por la cual los miembros de las sociedades eran simultáneamente desiguales en sus relaciones económico-sociales y gradualmente iguales en acotados ámbitos del régimen político, fue definiendo característicamente la ciudadanía como "la igualdad de los desiguales". En cierto modo, ese era el sentido empíricamente exacto de la definición de igualdad ciudadana, pues el reconocimiento de los derechos y oportunidades de todos los miembros masculinos de la sociedad se instituyó, por su intermedio, *con independencia* de sus herencias, patrimonios y activos, posiciones y funciones sociales, creencias religiosas y políticas, etcétera.

La progresión de la ciudadanía, sin embargo, no sólo evidenció que la evolución de las ideas iba por delante de la evolución de las condiciones de vida. Ella también hizo posible que, bajo sus banderas, los trabajadores organizados ejercieran una doble y simultánea presión en orden a lograr el establecimiento de alguna relación entre sus condiciones de vida y trabajo y su estatuto ciudadano. Por la primera, intervinieron directamente sobre la mecánica de operación de las empresas capitalistas para modificar sus condiciones de trabajo y elevar el nivel de sus ingresos. Por la segunda, intervinieron sobre los Estados, sea para arrancarles decisiones en favor de sus demandas, sea para lograr de ellos la prestación de servicios sociales compensatorios de las desigualdades generadas por el capitalismo.

Como consecuencia de lo anterior, se generaron tendencias ambivalentes en la dirección de los comportamientos sociales y estatales. Por un lado, se combinó la movilización de los trabajadores por la afirmación y expansión de sus derechos con las necesidades de los Estados de reproducir o ampliar su representatividad y legitimidad expandiendo la ciudadanía y regulando las desigualdades del capitalismo. Pero, por otro, la relativa debilidad de sus organizaciones como su "nivel de conciencia" no impulsaba a los trabajadores a una confrontación "decisiva" con el capitalismo sino, más bien, a obtener de él mejoras graduales en sus condiciones de vida (Przworski, 1986), mientras que los Estados, comprometidos con el desarrollo de sus aparatos productivos y la defensa de sus intereses en la encarnizada competencia internacional, sólo estaban dispuestos a regularlos de un modo que no pusiera en peligro su expansiva dinámica.

El intenso debate político suscitado en torno a la implantación del sufragio universal efectivo (ver Hermet, 1989; Rosanvallon, 1992; Hobsbawm, 1991; Przworski y Limomgi, 1994) da cuenta de la verdadera naturaleza del problema envuelto en las relaciones de la ciudadanía y el capitalismo.

En efecto, mientras los sectores conservadores y empresariales advertían los "ominosos peligros" que correría la propiedad privada en caso de optarse por el sufragio universal, los sectores liberales, democráticos y, en cierta medida, los socialistas, entendieron que con él se cerraba el ciclo histórico de las revoluciones pues ahora sería posible realizar cambios sociales por medios pacíficos y legales, esto es, por elecciones. Como se observa, mientras en el primer caso la lectura del sufragio se efectuaba en la clave de la contradicción entre capitalismo y ciudadanía, en la segunda se basó en la idea de una transacción entre ellos.

La historia de la transacción entre capitalismo y ciudadanía debe hacer un lugar a los cambios operados en la percepción del capitalismo por los movimientos obreros, intelectuales y socialistas en la segunda mitad del XIX. Las derrotas experimentadas por el movimiento cartista en Inglaterra y las insurrecciones europeo-occidentales entre 1848 y 1850, así como la sufrida por la Comuna de París en 1871, parecieron convencer a dichos movimientos de la imposibilidad práctica de superar el capitalismo y derrocar a sus Estados por medios violentos o revolucionarios. Posteriormente, el incremento del salario medio y de la legislación social en el largo período (1880-1914) que precede inmediatamente a la adopción del sufragio universal efectivo, reveló a dichos movimientos que era posible mejorar sus condiciones de vida y trabajo, así como obtener o conquistar derechos ciudadanos, empleando otros métodos de lucha. No fue casual por ello que asalariados y socialistas progresivamente concentraran sus energías en el logro de su integración al sistema político por vía del sufragio universal. De este modo, se fue definiendo el significado práctico de la ciudadanía. Por su intermedio la "desigualdad socialmente aceptada" —o desigualdad "legítima"— se transformó en la definición empírica de la igualdad ciudadana. Una vez producida esa transformación, la democracia liberal pudo ser definida, a su turno, como un régimen político de ciudadanos.

Según nuestra interpretación, la forma demoliberal del régimen político advino como parte y expresión de esta específica evolución político-cultural. Ello nos obliga a reconocer que la base que la antecede y configura no sólo era estatal, material e institucional, como señaláramos en las secciones anteriores sino —más precisamente— estatal, material, institucional y cultural.

Conviene finalmente preguntarse por el contenido real de los valores nacional-ciudadanos que en Europa Occidental abren y configuran el camino de la democracia liberal.

Con independencia de su fundamentación en creencias religiosas, derechos "naturales", interpretaciones de la historia, estructuras eco-

nómico-sociales o en la "espontaneidad creativa", lo cierto es que los discursos ideológicos cristianos, liberales, comunitaristas, socialistas o anarquistas del siglo XIX transmitieron la idea de una especie humana universal dotada de derechos inmanentes o histórico-sociales. Al constituirse la política como una transacción entre las ideologías y la realidad de la época, no fue extraño que esos ideales o idearios se ahormaran, en la práctica, al imperio de los valores de la cultura nacional-ciudadana. Por ello mismo no fue sorprendente que el liberalismo del XIX fuera políticamente nacionalista, aunque con una argumentación y una práctica distintas al nacionalismo conservador; que la socialdemocracia acompañara a sus Estados en las guerras intereuropeas como en la justificación, más o menos sofisticada, de sus aventuras coloniales; o que las iglesias católicas y protestantes santificaran la misión civilizadora y cristianizante de sus Estados en los países de ultramar.

Lo que ello sugiere es que progresivamente y del mismo modo en que esa cultura fue definiendo empíricamente una latitud "nacional" o "europea" —según países, tiempos o circunstancias— a los valores supuestamente universales de la libertad, la razón, el progreso o la igualdad, hizo lo propio con los valores de la ciudadanía, la representatividad, el pluralismo, la legitimidad, la ley o la participación, que acunaban el discurso ideológico de la democracia. Visto en esta perspectiva, no fue casual que las corrientes liberales, democráticas o socialistas, como importantes sectores populares, respaldaran las formas coloniales o imperialistas de dominación y explotación de las comunidades "atrasadas" y "sin historia" o de los Estados y sociedades dependientes del "oriente no civilizado", precisamente cuando emerge en sus países la forma representativa de gobierno basada en el sufragio universal efectivo.

A partir de ese momento, por coincidencia o necesidad histórica, dicha forma en el occidente europeo y los Estados Unidos se asoció con la dependencia o marginación de la vasta mayoría de la "especie universal", y con la dificultad crónica de los países de "ultramar" para construirla bajo el imperio de sus propias circunstancias y voluntad política. La democracia se constituyó entonces como una forma política nacional, no universal.

Aníbal Quijano

COLONIALIDAD DEL PODER, EUROCENTRISMO Y AMÉRICA LATINA*[1]

LA GLOBALIZACIÓN EN CURSO es, en primer término, la culminación de un proceso que comenzó con la constitución de América y la del capitalismo colonial / moderno y eurocentrado como un nuevo patrón de poder mundial. Uno de los ejes fundamentales de ese patrón de poder es la clasificación social de la población mundial sobre la idea de raza, una construcción mental que expresa la experiencia básica de la dominación colonial y que desde entonces permea las dimensiones más importantes del poder mundial, incluyendo su racionalidad específica, el eurocentrismo. Dicho eje tiene, pues, origen y carácter colonial, pero ha probado ser más duradero y estable que el colonialismo en cuya matriz fue establecido. Implica, en consecuencia, un elemento de colonialidad en el patrón de poder hoy

* Quijano, Aníbal 2000 "Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina" en Lander, Edgardo (comp.) *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas* (Buenos Aires: CLACSO) p. 246. En: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/lander/quijano.rtf>.

1 Quiero agradecer, principalmente, a Edgardo Lander y a Walter Mignolo, por su ayuda en la revisión de este artículo. Y a un comentarista, cuyo nombre ignoro, por sus útiles críticas a una versión anterior. Ellos, por supuesto, no son responsables de los errores y limitaciones del texto.

mundialmente hegemónico. En lo que sigue, el propósito principal es abrir algunas de las cuestiones teóricamente necesarias acerca de las implicancias de esa colonialidad del poder respecto de la historia de América Latina[2].

I. AMÉRICA Y EL NUEVO PATRÓN DE PODER MUNDIAL

América se constituyó como el primer espacio / tiempo de un nuevo patrón de poder de vocación mundial y, de ese modo y por eso, como la primera identidad de la modernidad. Dos procesos históricos convergieron y se asociaron en la producción de dicho espacio / tiempo y se establecieron como los dos ejes fundamentales del nuevo patrón de poder. De una parte, la codificación de las diferencias entre conquistadores y conquistados en la idea de raza, es decir, una supuesta diferente estructura biológica que ubicaba a los unos en situación natural de inferioridad respecto de los otros. Esa idea fue asumida por los conquistadores como el principal elemento constitutivo, fundante, de las relaciones de dominación que la conquista imponía. Sobre esa base, en consecuencia, fue clasificada la población de América, y del mundo después, en dicho nuevo patrón de poder. De otra parte, la articulación de todas las formas históricas de control del trabajo, de sus recursos y de sus productos, en torno del capital y del mercado mundial[3].

RAZA, UNA CATEGORÍA MENTAL DE LA MODERNIDAD

La idea de raza, en su sentido moderno, no tiene historia conocida antes de América[4]. Quizás se originó como referencia a las diferencias fenotípicas entre conquistadores y conquistados, pero lo que importa es que muy pronto fue construida como referencia a supuestas estructuras biológicas diferenciales entre esos grupos.

La formación de relaciones sociales fundadas en dicha idea produjo en América identidades sociales históricamente nuevas: indios, negros y mestizos, y redefinió otras. Así, términos como español y portugués, y más tarde europeo, que hasta entonces indicaban solamente procedencia geográfica o país de origen, desde entonces cobra-

---

2 Sobre el concepto de colonialidad del poder, véase: "Colonialidad y modernidad / racionalidad" (Quijano, 1991a).

3 Ver "Americanity as a Concept or the Americas in the Modern World-System" (Quijano y Wallerstein, 1992). También, la entrevista a Aníbal Quijano "América, el capitalismo y la modernidad nacieron el mismo día" (*ILLA,* 1991). Sobre el concepto de espacio / tiempo, ver de Wallerstein (1997) "El espacio / tiempo como base del conocimiento".

4 Sobre esta cuestión y sobre los posibles antecedentes de la idea de raza antes de América, remito a mi "'Raza', 'etnia' y 'nación' en Mariátegui: cuestiones abiertas" (Quijano, 1992a).

ron también, en referencia a las nuevas identidades, una connotación racial. Y en la medida en que las relaciones sociales que estaban configurándose eran relaciones de dominación, tales identidades fueron asociadas a las jerarquías, lugares y roles sociales correspondientes, como constitutivas de ellas y, en consecuencia, al patrón de dominación colonial que se imponía. En otros términos, raza e identidad racial fueron establecidas como instrumentos de clasificación social básica de la población.

Con el tiempo, los colonizadores codificaron como color los rasgos fenotípicos de los colonizados y lo asumieron como la característica emblemática de la categoría racial. Esa codificación fue inicialmente establecida, probablemente, en el área britano-americana. Los negros eran allí no solamente los explotados más importantes, pues la parte principal de la economía reposaba en su trabajo. Eran, sobre todo, la raza colonizada más importante, ya que los indios no formaban parte de esa sociedad colonial. En consecuencia, los dominantes se llamaron a sí mismos blancos[5].

En América, la idea de raza fue un modo de otorgar legitimidad a las relaciones de dominación impuestas por la conquista. La posterior constitución de Europa como nueva id-entidad después de América y la expansión del colonialismo europeo sobre el resto del mundo llevaron a la elaboración de la perspectiva eurocéntrica de conocimiento y con ella a la elaboración teórica de la idea de raza como naturalización de esas relaciones coloniales de dominación entre europeos y no-europeos. Históricamente, eso significó una nueva manera de legitimar las ya antiguas ideas y prácticas de relaciones de superioridad / inferioridad entre dominados y dominantes. Desde entonces ha demostrado ser el más eficaz y perdurable instrumento

5 La invención de la categoría de color –primero como la más visible indicación de raza, luego simplemente como el equivalente de ella–, tanto como la invención de la particular categoría de blanco, requieren aún una investigación histórica más exhaustiva. En todo caso, muy probablemente fueron inventos britano-americanos, ya que no hay huellas de esas categorías en las crónicas y otros documentos de los primeros cien años del colonialismo ibérico en América. Para el caso britano-americano existe una extensa bibliografía: Allen (1994); Jacobson (1998), entre los más importantes. El problema es que ésta ignora lo sucedido en la América ibérica. Debido a eso, para esta región carecemos aún de información suficiente sobre este aspecto específico. Por eso ésta sigue siendo una cuestión abierta. Es muy interesante que a pesar de que quienes habrían de ser europeos en el futuro, conocían a los futuros africanos desde la época del imperio romano, inclusive los íberos que eran más o menos familiares con ellos mucho antes de la Conquista, nunca se pensó en ellos en términos raciales antes de la aparición de América. De hecho, raza es una categoría aplicada por primera vez a los "indios", no a los "negros". De este modo, raza apareció mucho antes que color en la historia de la clasificación social de la población mundial.

de dominación social universal, pues de él pasó a depender inclusive otro igualmente universal, pero más antiguo, el intersexual o de género: los pueblos conquistados y dominados fueron situados en una posición natural de inferioridad y, en consecuencia, también sus rasgos fenotípicos, así como sus descubrimientos mentales y culturales[6]. De ese modo, raza se convirtió en el primer criterio fundamental para la distribución de la población mundial en los rangos, lugares y roles en la estructura de poder de la nueva sociedad. En otros términos, en el modo básico de clasificación social universal de la población mundial.

EL CAPITALISMO: LA NUEVA ESTRUCTURA DE CONTROL DEL TRABAJO

De otro lado, en el proceso de constitución histórica de América, todas las formas de control y de explotación del trabajo y de control de la producción-apropiación-distribución de productos fueron articuladas alrededor de la relación capital-salario (en adelante capital) y del mercado mundial. Quedaron incluidas: la esclavitud, la servidumbre, la pequeña producción mercantil, la reciprocidad y el salario. En tal ensamblaje, cada una de dichas formas de control del trabajo no era una mera extensión de sus antecedentes históricos. Todas eran histórica y sociológicamente nuevas. En primer lugar, porque fueron deliberadamente establecidas y organizadas para producir mercaderías para el mercado mundial. En segundo lugar, porque no existían sólo de manera simultánea en el mismo espacio / tiempo, sino todas y cada una articuladas al capital y a su mercado, y por ese medio entre sí. Configuraron así un nuevo patrón global de control del trabajo, a su vez un elemento fundamental de un nuevo patrón de poder, del cual eran de modo conjunto e individual dependientes histórico-estructuralmente. Esto es, no sólo por su lugar y función como partes subordinadas de una totalidad, sino porque sin perder sus respectivas características específicas y sin perjuicio de las discontinuidades de sus relaciones con el orden conjunto y entre ellas mismas, su movimiento histórico dependía en adelante de su pertenencia al patrón global de poder. En tercer lugar, y como consecuencia, para colmar las nuevas funciones cada una de ellas desarrolló nuevos rasgos y nuevas configuraciones histórico-estructurales.

---

6 La idea de raza es, literalmente, un invento. No tiene nada que ver con la estructura biológica de la especie humana. En cuanto a los rasgos fenotípicos, éstos se hallan obviamente en el código genético de los individuos y grupos, y en ese sentido específico son biológicos. Sin embargo, no tienen ninguna relación con ninguno de los subsistemas y procesos biológicos del organismo humano, incluyendo por cierto aquellos implicados en los subsistemas neurológicos y mentales, y sus funciones. Véase: Mark (1994) y "¡Qué tal raza!" (Quijano, 1999a).

En la medida en que aquella estructura de control del trabajo, de recursos y de productos consistía en la articulación conjunta de todas las respectivas formas históricamente conocidas, se establecía, por primera vez en la historia conocida, un patrón global de control del trabajo, de sus recursos y de sus productos. Y en tanto que se constituía en torno a y en función del capital, su carácter de conjunto se establecía también con carácter capitalista. De ese modo se establecía una nueva, original y singular estructura de relaciones de producción en la experiencia histórica del mundo: el capitalismo mundial.

COLONIALIDAD DEL PODER Y CAPITALISMO MUNDIAL

Las nuevas identidades históricas, producidas sobre la base de la idea de raza, fueron asociadas a la naturaleza de los roles y lugares en la nueva estructura global de control del trabajo. Así, ambos elementos, raza y división del trabajo, quedaron estructuralmente asociados y reforzándose mutuamente, a pesar de que ninguno de los dos era necesariamente dependiente el uno del otro para existir o para cambiar.

De ese modo se impuso una sistemática división racial del trabajo. En el área hispana, la Corona de Castilla decidió temprano el cese de la esclavitud de los indios, para prevenir su total exterminio. Entonces fueron confinados a la servidumbre. A los que vivían en sus comunidades, les fue permitida la práctica de su antigua reciprocidad –por ejemplo, el intercambio de fuerza de trabajo y de trabajo sin mercado– como una manera de reproducir su fuerza de trabajo en tanto siervos. En algunos casos, la nobleza india, una reducida minoría, fue eximida de la servidumbre y recibió un trato especial, debido a sus roles como intermediaria con la raza dominante y le fue también permitido participar en algunos de los oficios en los cuales eran empleados los españoles que no pertenecían a la nobleza. En cambio, los negros fueron reducidos a la esclavitud. Los españoles y los portugueses, como raza dominante, podían recibir salario, ser comerciantes independientes, artesanos independientes o agricultores independientes, en suma, productores independientes de mercancías. No obstante, sólo los nobles podían participar en los puestos altos y medios de la administración colonial, civil y militar.

Desde el siglo XVIII, en la América hispánica muchos de los mestizos de españoles y mujeres indias, ya un estrato social extendido e importante en la sociedad colonial, comenzaron a participar en los mismos oficios y actividades que ejercían los ibéricos que no eran nobles. En menor medida y sobre todo en actividades de servicio o que requerían de talentos o habilidades especiales (música, por ejemplo), también los más "ablancados" entre los mestizos de mujeres negras e ibéricos (españoles o portugueses), pero tardaron en legitimar sus

nuevos roles ya que sus madres eran esclavas. La distribución racista del trabajo al interior del capitalismo colonial / moderno se mantuvo a lo largo de todo el período colonial.

En el curso de la expansión mundial de la dominación colonial por parte de la misma raza dominante –los blancos (o a partir del siglo XVIII en adelante, los europeos)– fue impuesto el mismo criterio de clasificación social a toda la población mundial a escala global. En consecuencia, nuevas identidades históricas y sociales fueron producidas: amarillos y aceitunados (u oliváceos) fueron sumados a blancos, indios, negros y mestizos. Dicha distribución racista de nuevas identidades sociales fue combinada, tal como había sido tan exitosamente lograda en América, con una distribución racista del trabajo y de las formas de explotación del capitalismo colonial. Esto se expresó, sobre todo, en una cuasi exclusiva asociación de la blanquitud social con el salario y por supuesto con los puestos de mando de la administración colonial.

Así, cada forma de control del trabajo estuvo articulada con una raza particular. Consecuentemente, el control de una forma específica de trabajo podía ser al mismo tiempo el control de un grupo específico de gente dominada. Una nueva tecnología de dominación / explotación, en este caso raza / trabajo, se articuló de manera que apareciera como naturalmente asociada. Lo cual, hasta ahora, ha sido excepcionalmente exitoso.

COLONIALIDAD Y EUROCENTRAMIENTO DEL CAPITALISMO MUNDIAL

La privilegiada posición ganada con América para el control del oro, la plata y otras mercancías producidas por medio del trabajo gratuito de indios, negros y mestizos, y su ventajosa ubicación en la vertiente del Atlántico por donde, necesariamente, tenía que hacerse el tráfico de esas mercancías para el mercado mundial, otorgó a dichos blancos una ventaja decisiva para disputar el control del tráfico comercial mundial. La progresiva monetización del mercado mundial que los metales preciosos de América estimulaban y permitían, así como el control de tan ingentes recursos, hizo que a tales blancos les fuera posible el control de la vasta red preexistente de intercambio comercial que incluía, sobre todo, China, India, Ceylán, Egipto, Siria, los futuros Lejano y Medio Oriente. Eso también les hizo posible concentrar el control del capital comercial, del trabajo y de los recursos de producción en el conjunto del mercado mundial. Y todo ello fue, posteriormente, reforzado y consolidado a través de la expansión de la dominación colonial blanca sobre la diversa población mundial.

Como es sabido, el control del tráfico comercial mundial por los grupos dominantes, nuevos o no, en las zonas del Atlántico donde

tenían sus sedes, impulsó un nuevo proceso de urbanización en esos lugares, la expansión del tráfico comercial entre ellos, y de ese modo la formación de un mercado regional crecientemente integrado y monetizado gracias al flujo de metales preciosos procedentes de América. Una región históricamente nueva se constituía como una nueva identidad geocultural: Europa y más específicamente Europa Occidental[7]. Esa nueva identidad geocultural, emergía como la sede central del control del mercado mundial. En el mismo movimiento histórico se producía también el desplazamiento de hegemonía desde las costas del Mediterráneo y desde las costas ibéricas, hacia las del Atlántico Noroccidental.

Esa condición de sede central del nuevo mercado mundial no permite explicar por sí misma, o por sí sola, por qué Europa se convirtió también, hasta el siglo XIX y virtualmente hasta la crisis mundial alrededor de 1870, en la sede central del proceso de mercantilización de la fuerza de trabajo, es decir del desarrollo de la relación capital-salario como forma específica de control del trabajo, de sus recursos y de sus productos. Mientras, en cambio, todo el resto de las regiones y poblaciones incorporadas al nuevo mercado mundial y colonizadas o en curso de colonización bajo dominio europeo, permanecían básicamente bajo relaciones no-salariales de trabajo, aunque, desde luego ese trabajo, sus recursos y sus productos, se articulaban en una cadena de transferencia de valor y de beneficios cuyo control correspondía a Europa Occidental. En las regiones no-europeas, el trabajo asalariado se concentraba cuasi exclusivamente entre los blancos.

No hay nada en la relación social misma del capital, o en los mecanismos del mercado mundial, en general en el capitalismo, que implique la necesariedad histórica de la concentración, no sólo, pero sobre todo en Europa, del trabajo asalariado y después, precisamente sobre esa base, de la concentración de la producción industrial capitalista durante más de dos siglos. Habría sido perfectamente factible, como lo demuestra el hecho de que así ocurriera en verdad después de 1870, el control europeo-occidental del trabajo asalariado de cualquier sector de la población mundial. Y, probablemente, más beneficioso para los europeo-occidentales. La explicación debe ser, pues, buscada en otra parte de la historia. El hecho es que ya desde el comienzo mismo de América, los futuros europeos asociaron el trabajo no pagado o no-asalariado con las razas dominadas, porque eran razas inferiores. El vasto genocidio de los indios en las primeras décadas de la colonización no fue causado principalmente por la violencia de la conquista, ni por

7 Fernando Coronil (1996) ha discutido la construcción de la categoría Occidente como parte de la formación de un poder global.

las enfermedades que los conquistadores portaban, sino porque tales indios fueron usados como mano de obra desechable, forzados a trabajar hasta morir. La eliminación de esa práctica colonial no culmina, de hecho, sino con la derrota de los encomenderos, a mediados del siglo XVI. La subsiguiente reorganización política del colonialismo ibérico implicó una nueva política de reorganización poblacional de los indios y de sus relaciones con los colonizadores. Pero no por eso los indios fueron en adelante trabajadores libres y asalariados. En adelante, fueron adscritos a la servidumbre no pagada. La servidumbre de los indios en América no puede ser, por otro lado, simplemente equiparada a la servidumbre en el feudalismo europeo, puesto que no incluía la supuesta protección de ningún señor feudal, ni siempre, ni necesariamente, la tenencia de una porción de tierra para cultivar, en lugar de salario. Sobre todo antes de la Independencia, la reproducción de la fuerza de trabajo del siervo indio se hacía en las comunidades. Pero inclusive más de cien años después de la Independencia, una parte amplia de la servidumbre india estaba obligada a reproducir su fuerza de trabajo por su propia cuenta[8]. Y la otra forma de trabajo no-asalariado, o no pagado simplemente, el trabajo esclavo, fue adscrita, exclusivamente, a la población traída desde la futura África y llamada negra.

La clasificación racial de la población, y la temprana asociación de las nuevas identidades raciales de los colonizados con las formas de control no pagado, no asalariado, del trabajo, desarrolló entre los europeos o blancos la específica percepción de que el trabajo pagado era privilegio de los blancos. La inferioridad racial de los colonizados implicaba que no eran dignos del pago de salario. Estaban naturalmente obligados a trabajar en beneficio de sus amos. No es muy difícil encontrar, hoy mismo, esa actitud extendida entre los terratenientes blancos de cualquier lugar del mundo. Y el menor salario de las razas inferiores por igual trabajo que el de los blancos, en los actuales centros capitalistas, no podría ser, tampoco, explicado al margen de la clasificación social racista de la población del mundo. En otros términos, por separado de la colonialidad del poder capitalista mundial. El control del trabajo en el nuevo patrón de poder mundial se constituyó, así, articulando todas las formas históricas de control del trabajo en torno de la relación capital-trabajo asalariado, y de ese modo

8 Eso fue lo que, según comunicación personal, encontró Alfred Metraux, el conocido antropólogo francés, a fines de los años cincuenta en el Sur del Perú; y lo mismo que también encontré en 1963, en el Cusco: un peón indio obligado a viajar desde su aldea, en La Convención, hasta la ciudad, para cumplir su turno de servir durante una semana a sus patrones. Pero éstos no le proporcionaban vivienda, ni alimento, ni, desde luego, salario. Metraux proponía que esa situación estaba más cercana del colonato romano del siglo IV d.C., que del feudalismo europeo.

bajo el dominio de ésta. Pero dicha articulación fue constitutivamente colonial, pues se fundó, primero, en la adscripción de todas las formas de trabajo no pagadas a las razas colonizadas, originalmente indios, negros y de modo más complejo, los mestizos en América y, más tarde, a las demás razas colonizadas en el resto del mundo: oliváceos y amarillos. Y, segundo, en la adscripción del trabajo pagado, asalariado, a la raza colonizadora, los blancos.

Esa colonialidad del control del trabajo determinó la distribución geográfica de cada una de las formas integradas en el capitalismo mundial. En otros términos, decidió la geografía social del capitalismo: el capital, en tanto que relación social de control del trabajo asalariado, era el eje en torno del cual se articulaban todas las demás formas de control del trabajo, de sus recursos y de sus productos. Eso lo hacía dominante sobre todas ellas y daba carácter capitalista al conjunto de dicha estructura de control del trabajo. Pero al mismo tiempo, dicha relación social específica fue geográficamente concentrada en Europa, sobre todo, y socialmente entre los europeos en todo el mundo del capitalismo. Y en esa medida, y manera, Europa y lo europeo se constituyeron en el centro del mundo capitalista.

Cuando Raúl Prebisch[9] acuñó la célebre imagen de "centro-periferia", para describir la configuración mundial del capitalismo después de la Segunda Guerra Mundial, apuntó, sabiéndolo o sin saber, al núcleo principal del carácter histórico del patrón de control del trabajo, de sus recursos y de sus productos, que formaba parte central del nuevo patrón mundial de poder constituido a partir de América. El capitalismo mundial fue, desde la partida, colonial / moderno y eurocentrado. Sin relación clara con esas específicas características históricas del capitalismo, el propio concepto de "moderno sistema-mundo" desarrollado, principalmente, por Immanuel Wallerstein[10] a partir de Prebisch y del concepto marxiano de capitalismo mundial, no podría ser apropiada y plenamente entendido.

NUEVO PATRÓN DE PODER MUNDIAL Y NUEVA INTERSUBJETIVIDAD MUNDIAL

Ya en su condición de centro del capitalismo mundial, Europa no solamente tenía el control del mercado mundial, sino que pudo imponer su dominio colonial sobre todas las regiones y poblaciones del planeta, incorporándolas al "sistema-mundo" que así se constituía y a su específico patrón de poder. Para tales regiones y poblaciones, eso

9 Ver: "Commercial Policy in the Underdeveloped Countries" (Prebisch, 1959); Prebisch (1960); "The Economics of Prebisch and ECLA" (Baer, 1962).

10 Ver, principalmente: Wallerstein (1989); Hopkins y Wallerstein (1982).

implicó un proceso de re-identificación histórica, pues desde Europa les fueron atribuidas nuevas identidades geoculturales. De ese modo, después de América y de Europa, fueron establecidas África, Asia y eventualmente Oceanía. En la producción de esas nuevas identidades, la colonialidad del nuevo patrón de poder fue, sin duda, una de las más activas determinaciones. Pero las formas y el nivel de desarrollo político y cultural, más específicamente intelectual, en cada caso, jugaron también un papel de primer plano. Sin esos factores, la categoría Oriente no habría sido elaborada como la única con la dignidad suficiente para ser el Otro –aunque, por definición, inferior– de Occidente, sin que alguna equivalente fuera acuñada para indios o negros[11]. Pero esta misma omisión pone al descubierto que esos otros factores actuaron también dentro del patrón racista de clasificación social universal de la población mundial.

La incorporación de tan diversas y heterogéneas historias culturales a un único mundo dominado por Europa, significó para ese mundo una configuración cultural e intelectual, en suma, intersubjetiva, equivalente a la articulación de todas las formas de control del trabajo en torno del capital, para establecer el capitalismo mundial. En efecto, todas las experiencias, historias, recursos y productos culturales, terminaron también articulados en un sólo orden cultural global en torno de la hegemonía europea u occidental. En otros términos, como parte del nuevo patrón de poder mundial, Europa también concentró bajo su hegemonía el control de todas las formas de control de la subjetividad, de la cultura, y en especial del conocimiento, de la producción del conocimiento.

En el proceso que llevó a ese resultado, los colonizadores ejercieron diversas operaciones que dan cuenta de las condiciones que llevaron a la configuración de un nuevo universo de relaciones intersubjetivas de dominación entre Europa y lo europeo y las demás regiones y poblaciones del mundo, a las cuales les estaban siendo atribuidas, en el mismo proceso, nuevas identidades geoculturales. En primer lugar, expropiaron a las poblaciones colonizadas –entre sus descubrimientos culturales– aquellos que resultaban más aptos para el desarrollo del capitalismo y en beneficio del centro europeo. En segundo lugar, reprimieron tanto como pudieron; es decir en variables medidas según los casos, las formas de producción de conocimiento de los colonizados, sus patrones de producción de sentidos, su universo simbólico, sus patrones de expresión y de objetivación de la subjetividad. La

11 Sobre el proceso de producción de nuevas identidades histórico-geoculturales, véanse: O'Gorman (1954); Rabasa (1993); Dussel (1995); Mudimbe (1988); Tilly (1990); Said (1979); Coronil (1996).

represión en este campo fue conocidamente más violenta, profunda y duradera entre los indios de América ibérica, a los que condenaron a ser una subcultura campesina, iletrada, despojándolos de su herencia intelectual objetivada. Algo equivalente ocurrió en África. Sin duda mucho menor fue la represión en el caso de Asia, en donde, por lo tanto, una parte importante de la historia y de la herencia intelectual, escrita, pudo ser preservada. Y fue eso, precisamente, lo que dio origen a la categoría de Oriente. En tercer lugar, forzaron –también en medidas variables en cada caso– a los colonizados a aprender parcialmente la cultura de los dominadores en todo lo que fuera útil para la reproducción de la dominación, sea en el campo de la actividad material, tecnológica, como de la subjetiva, especialmente religiosa. Es este el caso de la religiosidad judeocristiana. Todo ese accidentado proceso implicó a largo plazo una colonización de las perspectivas cognitivas, de los modos de producir u otorgar sentido a los resultados de la experiencia material o intersubjetiva, del imaginario, del universo de relaciones intersubjetivas del mundo, de la cultura en suma[12].

En fin, el éxito de Europa Occidental en convertirse en el centro del moderno sistema-mundo, según la apta formulación de Wallerstein, desarrolló en los europeos un rasgo común a todos los dominadores coloniales e imperiales de la historia, el etnocentrismo. Pero en el caso europeo ese rasgo tenía un fundamento y una justificación peculiar: la clasificación racial de la población del mundo después de América. La asociación entre ambos fenómenos, el etnocentrismo colonial y la clasificación racial universal, ayuda a explicar por qué los europeos fueron llevados a sentirse no sólo superiores a todos los demás pueblos del mundo, sino, en particular, naturalmente superiores. Esa instancia histórica se expresó en una operación mental de fundamental importancia para todo el patrón de poder mundial, sobre todo respecto de las relaciones intersubjetivas que le son hegemónicas y en especial de su perspectiva de conocimiento: los europeos generaron una nueva perspectiva temporal de la historia y re-ubicaron a los pueblos colonizados, y a sus respectivas historias y culturas, en el pasado de una trayectoria histórica cuya culminación era Europa[13]. Pero, notablemente, no en una misma línea de continuidad con los europeos, sino en otra categoría naturalmente

12 Acerca de esas cuestiones, ver: Stocking (1968); Young (1995). Ver, también, "Colonialidad y modernidad / racionalidad" (Quijano, 1991a); "Colonialidad del poder, cultura y conocimiento en América Latina" (Quijano, 1997); "Réflexions sur l'Interdisciplinarité, le Développement et les Relations Inter culturelles" (Quijano, 1992b); Gruzinski (1988).

13 Véase: Mignolo (1995); Blaut (1993); Lander (1997).

diferente. Los pueblos colonizados eran razas inferiores y –por ello– anteriores a los europeos.

Con acuerdo a esa perspectiva, la modernidad y la racionalidad fueron imaginadas como experiencias y productos exclusivamente europeos. Desde ese punto de vista, las relaciones intersubjetivas y culturales entre Europa, es decir Europa Occidental, y el resto del mundo, fueron codificadas en un juego entero de nuevas categorías: Oriente-Occidente, primitivo-civilizado, mágico / mítico-científico, irracional-racional, tradicional-moderno. En suma, Europa y no-Europa. Incluso así, la única categoría con el debido honor de ser reconocida como el Otro de Europa u "Occidente", fue "Oriente". No los "indios" de América, tampoco los "negros" del África. Estos eran simplemente "primitivos". Por debajo de esa codificación de las relaciones entre europeo / no-europeo, raza es, sin duda, la categoría básica[14]. Esa perspectiva binaria, dualista, de conocimiento, peculiar del eurocentrismo, se impuso como mundialmente hegemónica en el mismo cauce de la expansión del dominio colonial de Europa sobre el mundo. No sería posible explicar de otro modo, satisfactoriamente en todo caso, la elaboración del eurocentrismo como perspectiva hegemónica de conocimiento, de la versión eurocéntrica de la modernidad y sus dos principales mitos fundantes: uno, la idea-imagen de la historia de la civilización humana como una trayectoria que parte de un estado de naturaleza y culmina en Europa. Y dos, otorgar sentido a las diferencias entre Europa y no-Europa como diferencias de naturaleza (racial) y no de historia del poder. Ambos mitos pueden ser reconocidos, inequívocamente, en el fundamento del evolucionismo y del dualismo, dos de los elementos nucleares del eurocentrismo.

LA CUESTIÓN DE LA MODERNIDAD

No me propongo aquí entrar en una discusión detenida de la cuestión de la modernidad y de su versión eurocéntrica. Le he dedicado antes otros estudios y volveré sobre ella después. En particular, no prolongaré este trabajo con una discusión acerca del debate modernidad-posmodernidad y su vasta bibliografía. Pero es pertinente para los fines de este trabajo, en especial de la parte siguiente, insistir en algunas cuestiones[15].

---

14 Acerca de las categorías producidas durante el dominio colonial europeo del mundo, existen un buen número de líneas de debate: "estudios de la subalternidad", "estudios postcoloniales", "estudios culturales", "multiculturalismo", entre los actuales. También una floreciente bibliografía demasiado larga para ser aquí citada y con nombres famosos como Guha, Spivak, Said, Bhabha, Hall, entre ellos.

15 De mis anteriores estudios, ver, principalmente: "Modernidad, identidad y utopía en América Latina" (Quijano, 1988a); "Colonialidad y modernidad / racionalidad"

El hecho de que los europeos occidentales imaginaran ser la culminación de una trayectoria civilizatoria desde un estado de naturaleza, les llevó también a pensarse como los modernos de la humanidad y de su historia, esto es, como lo nuevo y al mismo tiempo lo más avanzado de la especie. Pero puesto que al mismo tiempo atribuían al resto de la especie la pertenencia a una categoría, por naturaleza, inferior y por eso anterior, esto es, el pasado en el proceso de la especie, los europeos imaginaron también ser no solamente los portadores exclusivos de tal modernidad, sino igualmente sus exclusivos creadores y protagonistas. Lo notable de eso no es que los europeos se imaginaran y pensaran a sí mismos y al resto de la especie de ese modo –eso no es un privilegio de los europeos–, sino el hecho de que fueran capaces de difundir y de establecer esa perspectiva histórica como hegemónica dentro del nuevo universo intersubjetivo del patrón mundial de poder.

Desde luego, la resistencia intelectual a esa perspectiva histórica no tardó en emerger. En América Latina desde fines del siglo XIX, pero se afirmó sobre todo durante el siglo XX y en especial después de la Segunda Guerra Mundial, en vinculación con el debate sobre la cuestión del desarrollo-subdesarrollo. Como ese debate fue dominado durante un buen tiempo por la denominada teoría de la modernización[16], en sus vertientes opuestas, para sostener que la modernización no implica necesariamente la occidentalización de las sociedades y de las culturas no-europeas, uno de los argumentos más usados fue que la modernidad es un fenómeno de todas las culturas, no sólo de la europea u occidental.

Si el concepto de modernidad es referido, sólo o fundamentalmente, a las ideas de novedad, de lo avanzado, de lo racional-científico, laico, secular, que son las ideas y experiencias normalmente asociadas a ese concepto, no cabe duda de que es necesario admitir que es un fenómeno posible en todas las culturas y en todas las épocas históricas. Con todas sus respectivas particularidades y diferencias, todas las llamadas altas culturas (China, India, Egipto, Grecia, Maya-Azteca, Tawantinsuyo) anteriores al actual sistema-mundo, muestran inequívocamente las señales de esa modernidad, incluido lo racional-científico, la secularización del pensamiento, etc. En verdad, a estas alturas de la investigación histórica sería casi ridículo atribuir a las altas culturas no-europeas una mentalidad mítico-mágica como rasgo definitorio, por ejemplo, en oposición a la racionalidad y a la cien-

---

(Quijano, 1991a); y "Estado-nación, ciudadanía y democracia: cuestiones abiertas" (González y Schmidt, 1998).

16 Hay una vasta literatura en torno de ese debate. Un sumario puede ser encontrado en mi texto "El fantasma del desarrollo en América Latina" (Quijano, 2000a).

cia como características de Europa, pues aparte de los posibles o más bien conjeturados contenidos simbólicos, las ciudades, los templos y palacios, las pirámides, o las ciudades monumentales, sea Machu Pichu o Boro Budur, las irrigaciones, las grandes vías de trasporte, las tecnologías metalíferas, agropecuarias, las matemáticas, los calendarios, la escritura, la filosofía, las historias, las armas y las guerras, dan cuenta del desarrollo científico y tecnológico en cada una de tales altas culturas, desde mucho antes de la formación de Europa como nueva identidad. Lo más que realmente puede decirse es que, en el actual período, se ha ido más lejos en el desarrollo científico-tecnológico y se han hecho mayores descubrimientos y realizaciones, con el papel hegemónico de Europa y, en general, de Occidente.

Los defensores de la patente europea de la modernidad suelen apelar a la historia cultural del antiguo mundo heleno-románico y al mundo del Mediterráneo antes de América, para legitimar su reclamo a la exclusividad de esa patente. Lo que es curioso de ese argumento es que escamotea, primero, el hecho de que la parte realmente avanzada de ese mundo del Mediterráneo, antes de América, área por área de esa modernidad, era islamo-judaica. Segundo, que fue dentro de ese mundo que se mantuvo la herencia cultural grecorromana, las ciudades, el comercio, la agricultura comercial, la minería, la textilería, la filosofía, la historia, cuando la futura Europa Occidental estaba dominada por el feudalismo y su oscurantismo cultural. Tercero que, muy probablemente, la mercantilización de la fuerza de trabajo, la relación capital-salario, emergió, precisamente, en esa área y fue en su desarrollo que se expandió posteriormente hacia el norte de la futura Europa. Cuarto, que solamente a partir de la derrota del Islam y del posterior desplazamiento de la hegemonía sobre el mercado mundial al centro-norte de la futura Europa, gracias a América, comienza también a desplazarse el centro de la actividad cultural a esa nueva región. Por eso, la nueva perspectiva geográfica de la historia y de la cultura, que allí es elaborada y que se impone como mundialmente hegemónica, implica, por supuesto, una nueva geografía del poder. La idea misma de Occidente-Oriente es tardía y parte desde la hegemonía británica. ¿O aún hace falta recordar que el meridiano de Greenwich atraviesa Londres y no Sevilla o Venecia?[17]

En ese sentido, la pretensión eurocéntrica de ser la exclusiva productora y protagonista de la modernidad, y de que toda modernización de poblaciones no-europeas es, por lo tanto, una europeización, es una pretensión etnocentrista y a la postre provinciana. Pero, de

17 Sobre esto, sugiero consultar las agudas observaciones de Robert J. C. Young (1995).

otro lado, si se admite que el concepto de modernidad se refiere solamente a la racionalidad, a la ciencia, a la tecnología, etc., la cuestión que le estaríamos planteando a la experiencia histórica no sería diferente de la propuesta por el etnocentrismo europeo, el debate consistiría apenas en la disputa por la originalidad y la exclusividad de la propiedad del fenómeno así llamado modernidad, y, en consecuencia, moviéndose en el mismo terreno y según la misma perspectiva del eurocentrismo.

Hay, sin embargo, un conjunto de elementos demostrables que apuntan a un concepto de modernidad diferente, que da cuenta de un proceso histórico específico al actual sistema-mundo. En ese concepto no están, obviamente, ausentes sus referencias y sus rasgos anteriores. Pero más bien en tanto y en cuanto forman parte de un universo de relaciones sociales, materiales e intersubjetivas, cuya cuestión central es la liberación humana como interés histórico de la sociedad y también, en consecuencia, su campo central de conflicto. En los límites de este trabajo, me restringiré solamente a adelantar, de modo breve y esquemático, algunas proposiciones[18].

En primer término, el actual patrón de poder mundial es el primero efectivamente global de la historia conocida. En varios sentidos específicos. Uno, es el primero donde en cada uno de los ámbitos de la existencia social están articuladas todas las formas históricamente conocidas de control de las relaciones sociales correspondientes, configurando en cada área una sola estructura con relaciones sistemáticas entre sus componentes y del mismo modo en su conjunto. Dos, es el primero donde cada una de esas estructuras de cada ámbito de existencia social está bajo la hegemonía de una institución producida dentro del proceso de formación y desarrollo de este mismo patrón de poder. Así, en el control del trabajo, de sus recursos y de sus productos, está la empresa capitalista; en el control del sexo, de sus recursos y productos, la familia burguesa; en el control de la autoridad, sus recursos y productos, el Estado-nación; en el control de la intersubjetividad, el eurocentrismo[19]. Tres, cada una de esas instituciones existe en relaciones de interdependencia con cada una de las otras. Por lo cual el patrón de poder está configurado como un sistema[20]. Cuatro, en fin,

---

18 Un debate más detenido en "Modernidad y democracia: intereses y conflictos" (Quijano, 2000b).

19 Acerca de las proposiciones teóricas de esta concepción del poder, ver: "Coloniality of Power and its Institutions" (Quijano, 1999).

20 En el sentido de que las relaciones entre las partes y la totalidad no son arbitrarias y la última tiene hegemonía sobre las partes en la orientación del movimiento del conjunto. No en el sentido sistémico, es decir en que las relaciones de las partes

este patrón de poder mundial es el primero que cubre a la totalidad de la población del planeta.

En ese específico sentido, la humanidad actual en su conjunto constituye el primer sistema-mundo global históricamente conocido, no solamente un mundo como el que quizás fueron el chino, el hindú, el egipcio, el helénico-románico, el maya-azteca o el tawantinsuyano. Ninguno de esos posibles mundos tuvo en común sino un dominador colonial / imperial y, aunque así se propone desde la visión colonial eurocéntrica, no es seguro que todos los pueblos incorporados a uno de aquellos mundos tuvieran también en común una perspectiva básica respecto de las relaciones entre lo humano y el resto del universo. Los dominadores coloniales de cada uno de esos mundos, no tenían las condiciones, ni probablemente el interés, de homogenizar las formas básicas de existencia social de todas las poblaciones de sus dominios. En cambio, el actual, el que comenzó a formarse con América, tiene en común tres elementos centrales que afectan la vida cotidiana de la totalidad de la población mundial: la colonialidad del poder, el capitalismo y el eurocentrismo. Por supuesto que este patrón de poder, ni otro alguno, puede implicar que la heterogeneidad histórico-estructural haya sido erradicada dentro de sus dominios. Lo que su globalidad implica es un piso básico de prácticas sociales comunes para todo el mundo, y una esfera intersubjetiva que existe y actúa como esfera central de orientación valorativa del conjunto. Por lo cual, las instituciones hegemónicas de cada ámbito de existencia social son universales a la población del mundo como modelos intersubjetivos. Así, el Estado-nación, la familia burguesa, la empresa, la racionalidad eurocéntrica.

Por lo tanto, sea lo que sea lo que el término modernidad mienta, hoy involucra al conjunto de la población mundial y a toda su historia de los últimos 500 años, a todos los mundos o ex mundos articulados en el patrón global de poder, a cada uno de sus segmentos diferenciados o diferenciables, pues se constituyó junto con, como parte de, la redefinición o reconstitución histórica de cada uno de ellos por su incorporación al nuevo y común patrón de poder mundial. Por lo tanto, también como articulación de muchas racionalidades. En otros términos, puesto que se trata de una historia nueva y diferente, con experiencias específicas, las cuestiones que esta historia permite y obliga a abrir no pueden ser indagadas, mucho menos contestadas, con el concepto eurocéntrico de modernidad. Por lo mismo, decir que es un fenómeno puramente europeo

---

entre sí y con el conjunto son lógico-funcionales. Esto no ocurre sino en las máquinas y en los organismos. Nunca en las relaciones sociales.

o que ocurre en todas las culturas, tendría hoy un imposible sentido. Se trata de algo nuevo y diferente, específico de este patrón de poder mundial. Si hay que preservar el nombre, debe tratarse, de todos modos, de otra modernidad.

La cuestión central que nos interesa aquí es la siguiente: ¿qué es lo realmente nuevo respecto de la modernidad? ¿No solamente lo que desarrolla y redefine experiencias, tendencias y procesos de otros mundos, sino lo que fue producido en la historia propia del actual patrón de poder mundial?

Dussel ha propuesto la categoría de transmodernidad como alternativa a la pretensión eurocéntrica de que Europa es la productora original de la modernidad[21]. Según esa propuesta, la constitución del ego individual diferenciado es lo nuevo que ocurre con América y es la marca de la modernidad, pero tiene lugar no sólo en Europa sino en todo el mundo que se configura a partir de América. Dussel da en el blanco al recusar uno de los mitos predilectos del eurocentrismo. Pero no es seguro que el ego individual diferenciado sea un fenómeno exclusivamente perteneciente al período iniciado con América.

Hay, por supuesto, una relación umbilical entre los procesos históricos que se generan a partir de América y los cambios de la subjetividad o, mejor dicho, de la intersubjetividad de todos los pueblos que se van integrando en el nuevo patrón de poder mundial. Y esos cambios llevan a la constitución de una nueva subjetividad, no sólo individual, sino colectiva, de una nueva intersubjetividad. Ese es, por lo tanto, un fenómeno nuevo que ingresa a la historia con América y en ese sentido hace parte de la modernidad. Pero cualesquiera que fuesen, esos cambios no se constituyen desde la subjetividad individual, ni colectiva, del mundo preexistente, vuelta sobre sí misma, o, para repetir la vieja imagen, esos cambios no nacen como Minerva de la cabeza de Zeus, sino que son la expresión subjetiva o intersubjetiva de lo que las gentes del mundo están haciendo en ese momento.

Desde esa perspectiva, es necesario admitir que América y sus consecuencias inmediatas en el mercado mundial y en la formación de un nuevo patrón de poder mundial, son un cambio histórico verdaderamente enorme y que no afecta solamente a Europa sino al conjunto del mundo. No se trata de cambios dentro del mundo conocido, que no alteran sino algunos de sus rasgos. Se trata del cambio del mundo como tal. Este es, sin duda, el elemento fundante de la nueva subjetividad: la percepción del cambio histórico. Es ese elemento lo que desencadena el proceso de constitución de una nueva perspectiva sobre el tiempo y sobre la historia. La percepción del cambio lleva a la

21 Enrique Dussel (1995).

idea del futuro, puesto que es el único territorio del tiempo donde pueden ocurrir los cambios. El futuro es un territorio temporal abierto. El tiempo puede ser nuevo, pues no es solamente la extensión del pasado. Y, de esa manera, la historia puede ser percibida ya no sólo como algo que ocurre, sea como algo natural o producido por decisiones divinas o misteriosas como el destino, sino como algo que puede ser producido por la acción de las gentes, por sus cálculos, sus intenciones, sus decisiones, por lo tanto como algo que puede ser proyectado, y, en consecuencia, tener sentido[22].

Con América se inicia, pues, un entero universo de nuevas relaciones materiales e intersubjetivas. Es pertinente, por todo eso, admitir que el concepto de modernidad no se refiere solamente a lo que ocurre con la subjetividad, no obstante toda la tremenda importancia de ese proceso, sea que se trate de la emergencia del ego individual, o de un nuevo universo de relaciones intersubjetivas entre los individuos y entre los pueblos integrados o que se integran en el nuevo sistema-mundo y su específico patrón de poder mundial. El concepto de modernidad da cuenta, igualmente, de los cambios en la dimensión material de las relaciones sociales. Es decir, los cambios ocurren en todos los ámbitos de la existencia social de los pueblos y, por tanto de sus miembros individuales, lo mismo en la dimensión material que en la dimensión subjetiva de esas relaciones. Y puesto que se trata de procesos que se inician con la constitución de América, de un nuevo patrón de poder mundial y de la integración de los pueblos de todo el mundo en ese proceso, de un entero y complejo sistema-mundo, es también imprescindible admitir que se trata de todo un período histórico. En otros términos, a partir de América un nuevo espacio / tiempo se constituye, material y subjetivamente: eso es lo que mienta el concepto de modernidad.

No obstante, fue decisivo para el proceso de modernidad que el centro hegemónico de ese mundo estuviera localizado en las zonas del centro y norte de Europa Occidental. Eso ayuda a explicar por qué el centro de elaboración intelectual de ese proceso se localizará también allí, y por qué esa versión fue la que ganó hegemonía mundial. Ayuda igualmente a explicar por qué la colonialidad del poder jugará un papel de primer orden en esa elaboración eurocéntrica de la modernidad. Esto último no es muy difícil de percibir si se tiene en cuenta lo que ya ha sido mostrado antes, el modo como la colonialidad del poder está vinculada a la concentración en Europa del capital, del salariado, del mercado del capital, en fin, de la sociedad y de la cultura asociadas a esas determinaciones. En ese sentido, la modernidad fue

22 Ver: "Modernidad, identidad y utopía en América Latina" (Quijano: 1988a).

también colonial desde su punto de partida. Pero ayuda también a entender por qué fue en Europa mucho más directo e inmediato el impacto del proceso mundial de modernización.

En efecto, las nuevas prácticas sociales implicadas en el patrón de poder mundial, capitalista, la concentración del capital y del salariado, el nuevo mercado del capital, todo ello asociado a la nueva perspectiva sobre el tiempo y sobre la historia, a la centralidad de la cuestión del cambio histórico en dicha perspectiva, como experiencia y como idea, requieren, necesariamente, la des-sacralización de las jerarquías y de las autoridades, tanto en la dimensión material de las relaciones sociales como en su intersubjetividad; la des-sacralización, el cambio o el desmantelamiento de las correspondientes estructuras e instituciones. La individuación de las gentes sólo adquiere su sentido en ese contexto, la necesidad de un foro propio para pensar, para dudar, para decidir; la libertad individual, en suma, contra las adscripciones sociales fijadas y en consecuencia la necesidad de igualdad social entre los individuos.

Las determinaciones capitalistas, sin embargo, requerían también, y en el mismo movimiento histórico, que esos procesos sociales, materiales e intersubjetivos, no pudieran tener lugar sino dentro de relaciones sociales de explotación y de dominación. En consecuencia, como un campo de conflictos por la orientación, es decir, los fines, los medios y los límites de esos procesos. Para los controladores del poder, los controles del capital y del mercado eran, y son, los que deciden los fines, los medios y los límites del proceso. El mercado es el piso, pero también el límite de la posible igualdad social entre las gentes. Para los explotados del capital y en general para los dominados del patrón de poder, la modernidad generó un horizonte de liberación de las gentes de toda relación, estructura o institución vinculada a la dominación y a la explotación, pero también las condiciones sociales para avanzar en dirección a ese horizonte. La modernidad es, pues, también una cuestión de conflicto de intereses sociales. Uno de ellos es la continuada democratización de la existencia social de las gentes. En ese sentido, todo concepto de modernidad es necesariamente ambiguo y contradictorio[23].

Es allí, precisamente, donde la historia de esos procesos diferencia tan claramente a Europa Occidental y el resto del mundo, para el caso, América Latina. En Europa Occidental, la concentración de la relación capital-salario es el eje principal de las tendencias de las relaciones de clasificación social y de la correspondiente estructura

23 Ver: "Estado-nación, ciudadanía y democracia: cuestiones abiertas" (Quijano, 1998). También "El fantasma del desarrollo" (Quijano, 2000a).

de poder. Eso subyace a los enfrentamientos con el antiguo orden, con el Imperio, con el Papado, durante el período del llamado capital competitivo. Esos enfrentamientos permiten, a los sectores no dominantes del capital y a los explotados, mejores condiciones de negociar su lugar en el poder y la venta de su fuerza de trabajo. De otro lado, abre también condiciones para una secularización específicamente burguesa de la cultura y de la subjetividad. El liberalismo es una de las claras expresiones de ese contexto material y subjetivo de la sociedad en Europa Occidental. En cambio, en el resto del mundo, en América Latina en particular, las formas más extendidas de control del trabajo son no-salariales, aunque en beneficio global del capital, lo que implica que las relaciones de explotación y de dominación tienen carácter colonial. La Independencia política, desde comienzos del siglo XIX, está acompañada en la mayoría de los nuevos países por el estancamiento y retroceso del capital y fortalece el carácter colonial de la dominación social y política bajo Estados formalmente independientes. El eurocentramiento del capitalismo colonial / moderno, fue en ese sentido decisivo para el destino diferente del proceso de la modernidad entre Europa y el resto del mundo[24].

II. COLONIALIDAD DEL PODER Y EUROCENTRISMO

La elaboración intelectual del proceso de modernidad produjo una perspectiva de conocimiento y un modo de producir conocimiento que dan muy ceñida cuenta del carácter del patrón mundial de poder: colonial / moderno, capitalista y eurocentrado. Esa perspectiva y modo concreto de producir conocimiento se reconocen como eurocentrismo[25].

Eurocentrismo es, aquí, el nombre de una perspectiva de conocimiento cuya elaboración sistemática comenzó en Europa Occidental antes de mediados del siglo XVII, aunque algunas de sus raíces son sin duda más viejas, incluso antiguas, y que en las centurias siguientes se hizo mundialmente hegemónica recorriendo el mismo cauce del dominio de la Europa burguesa. Su constitución ocurrió asociada a la específica secularización burguesa del pensamiento europeo y a la experiencia y las necesidades del patrón mundial de poder capitalista, colonial / moderno, eurocentrado, establecido a partir de América.

---

24 Ver: "Modernidad, identidad y utopía en América Latina" (Quijano: 1988a); "Colonialité du Pouvoir, Démocratie et Citoyenneté en Amérique Latine" (Quijano, 1994).

25 La literatura del debate sobre el eurocentrismo crece rápidamente. Una posición diferente de la que orienta este artículo, aunque emparentada, es la de Samir Amin (1989).

No se trata, en consecuencia, de una categoría que implica a toda la historia cognoscitiva en toda Europa, ni en Europa Occidental en particular. En otros términos, no se refiere a todos los modos de conocer de todos los europeos y en todas las épocas, sino a una específica racionalidad o perspectiva de conocimiento que se hace mundialmente hegemónica colonizando y sobreponiéndose a todas las demás, previas o diferentes, y a sus respectivos saberes concretos, tanto en Europa como en el resto del mundo. En el marco de este trabajo lo que me propongo es discutir algunas de sus cuestiones más directamente vinculadas a la experiencia histórica de América Latina, pero que, obviamente, no se refieren solamente a ella.

CAPITAL Y CAPITALISMO

Primero que nada, la teoría de una secuencia histórica unilineal y universalmente válida entre las formas conocidas de trabajo y de control del trabajo, que fueran también conceptualizadas como relaciones o modos de producción, especialmente entre capital y pre capital, precisa ser, en todo caso respecto de América, abierta de nuevo como cuestión mayor del debate científico-social contemporáneo.

Desde el punto de vista eurocéntrico, reciprocidad, esclavitud, servidumbre y producción mercantil independiente son todas percibidas como una secuencia histórica previa a la mercantilización de la fuerza de trabajo. Son pre capital. Y son consideradas no sólo como diferentes sino como radicalmente incompatibles con el capital. El hecho es, sin embargo, que en América ellas no emergieron en una secuencia histórica unilineal; ninguna de ellas fue una mera extensión de antiguas formas precapitalistas, ni fueron tampoco incompatibles con el capital.

En América la esclavitud fue deliberadamente establecida y organizada como mercancía para producir mercancías para el mercado mundial y, de ese modo, para servir a los propósitos y necesidades del capitalismo. Así mismo, la servidumbre fue impuesta sobre los indios, inclusive la redefinición de las instituciones de la reciprocidad, para servir los mismos fines, por ejemplo, para producir mercancías para el mercado mundial. Y en fin, la producción mercantil independiente fue establecida y expandida para los mismos propósitos.

Eso significa que todas esas formas de trabajo y de control del trabajo en América no sólo actuaban simultáneamente, sino que estuvieron articuladas alrededor del eje del capital y del mercado mundial. Consecuentemente, fueron parte de un nuevo patrón de organización y de control del trabajo en todas sus formas históricamente conocidas, juntas y alrededor del capital. Juntas configuraron un nuevo sistema: el capitalismo.

El capital, como relación social basada en la mercantilización de la fuerza de trabajo, nació probablemente en algún momento circa los siglos XI a XII, en algún lugar en la región meridional de las penínsulas ibérica y/o itálica y por consecuencia, y por conocidas razones, en el mundo islámico. Es pues bastante más antiguo que América. Pero antes de la emergencia de América, no está en ningún lugar estructuralmente articulado a todas las demás formas de organización y control de la fuerza de trabajo y del trabajo, ni tampoco era aún predominante sobre ninguna de ellas. Sólo con América pudo el capital consolidarse y obtener predominancia mundial, deviniendo precisamente en el eje alrededor del cual todas las demás formas fueron articuladas para los fines del mercado mundial. Sólo de ese modo, el capital se convirtió en el modo de producción dominante. Así, el capital existió mucho tiempo antes que América. Sin embargo, el capitalismo como sistema de relaciones de producción, esto es, el heterogéneo engranaje de todas las formas de control del trabajo y de sus productos bajo el dominio del capital, en que de allí en adelante consistió la economía mundial y su mercado, se constituyó en la historia sólo con la emergencia de América. A partir de ese momento, el capital siempre ha existido y continúa existiendo hoy en día sólo como el eje central del capitalismo, no de manera separada, mucho menos aislada. Nunca ha sido predominante de otro modo, a escala mundial y global, y con toda probabilidad no habría podido desarrollarse de otro modo.

EVOLUCIONISMO Y DUALISMO

Como en el caso de las relaciones entre capital y pre capital, una línea similar de ideas fue elaborada acerca de las relaciones entre Europa y no-Europa. Como ya fue señalado, el mito fundacional de la versión eurocéntrica de la modernidad es la idea del estado de naturaleza como punto de partida del curso civilizatorio cuya culminación es la civilización europea u occidental. De ese mito se origina la específicamente eurocéntrica perspectiva evolucionista, de movimiento y de cambio unilineal y unidireccional de la historia humana. Dicho mito fue asociado con la clasificación racial de la población del mundo. Esa asociación produjo una visión en la cual se amalgaman, paradójicamente, evolucionismo y dualismo. Esa visión sólo adquiere sentido como expresión del exacerbado etnocentrismo de la recién constituida Europa, por su lugar central y dominante en el capitalismo mundial colonial / moderno, de la vigencia nueva de las ideas mitificadas de humanidad y de progreso, entrañables productos de la Ilustración, y en la vigencia de la idea de raza como criterio básico de clasificación social universal de la población del mundo.

La historia es, sin embargo, muy distinta. Por un lado, en el momento en que los ibéricos conquistaron, nombraron y colonizaron América (cuya región norte o Norte América, colonizarán los británicos un siglo más tarde), hallaron un gran número de diferentes pueblos, cada uno con su propia historia, lenguaje, descubrimientos y productos culturales, memoria e identidad. Son conocidos los nombres de los más desarrollados y sofisticados de ellos: aztecas, mayas, chimús, aymaras, incas, chibchas, etc. Trescientos años más tarde todos ellos quedaban reunidos en una sola identidad: indios. Esta nueva identidad era racial, colonial y negativa. Así también sucedió con las gentes traídas forzadamente desde la futura África como esclavas: ashantis, yorubas, zulús, congos, bacongos, etc. En el lapso de 300 años, todos ellos no eran ya sino negros.

Ese resultado de la historia del poder colonial tuvo dos implicaciones decisivas. La primera es obvia: todos aquellos pueblos fueron despojados de sus propias y singulares identidades históricas. La segunda es, quizás, menos obvia, pero no es menos decisiva: su nueva identidad racial, colonial y negativa, implicaba el despojo de su lugar en la historia de la producción cultural de la humanidad. En adelante no eran sino razas inferiores, capaces sólo de producir culturas inferiores. Implicaba también su reubicación en el nuevo tiempo histórico, constituido con América primero y con Europa después: en adelante eran el pasado. En otros términos, el patrón de poder fundado en la colonialidad implicaba también un patrón cognitivo, una nueva perspectiva de conocimiento dentro de la cual lo no-europeo era el pasado y de ese modo inferior, siempre primitivo.

Por otro lado, la primera identidad geocultural moderna y mundial fue América. Europa fue la segunda y fue constituida como consecuencia de América, no a la inversa. La constitución de Europa como nueva entidad / identidad histórica se hizo posible, en primer lugar, con el trabajo gratuito de los indios, negros y mestizos de América, con su avanzada tecnología en la minería y en la agricultura, y con sus respectivos productos, el oro, la plata, la papa, el tomate, el tabaco, etcétera, etcétera[26]. Porque fue sobre esa base que se configuró una región como sede del control de las rutas atlánticas, a su vez convertidas, precisamente sobre esa misma base, en las decisivas del mercado mundial. Esa región no tardó en emerger como Europa. América y Europa se produjeron históricamente, así, mutuamente, como las dos primeras nuevas identidades geoculturales del mundo moderno. Sin embargo, los europeos se persuadieron a sí mismos, desde me-

26 Véase sobre este punto: Viola y Margolis (1991).

diados del siglo XVII, pero sobre todo durante el siglo XVIII, no sólo de que de algún modo se habían autoproducido a sí mismos como civilización, al margen de la historia iniciada con América, culminando una línea independiente que empezaba con Grecia como única fuente original. También concluyeron que eran naturalmente (por ejemplo, racialmente) superiores a todos los demás, puesto que habían conquistado a todos y les habían impuesto su dominio.

La confrontación entre la experiencia histórica y la perspectiva eurocéntrica de conocimiento permite señalar algunos de los elementos más importantes del eurocentrismo: a) una articulación peculiar entre un dualismo (pre capital-capital, no europeo-europeo, primitivo-civilizado, tradicional-moderno, etc.) y un evolucionismo lineal, unidireccional, desde algún estado de naturaleza a la sociedad moderna europea; b) la naturalización de las diferencias culturales entre grupos humanos por medio de su codificación con la idea de raza; y c) la distorsionada reubicación temporal de todas esas diferencias, de modo que todo lo no-europeo es percibido como pasado. Todas estas operaciones intelectuales son claramente interdependientes. Y no habrían podido ser cultivadas y desarrolladas sin la colonialidad del poder.

HOMOGENEIDAD / CONTINUIDAD Y HETEROGENEIDAD / DISCONTINUIDAD

Como es observable ahora, la perspectiva eurocéntrica de conocimiento, debido a su radical crisis, es hoy un campo pletórico de cuestiones. Aquí es pertinente aún dejar planteadas dos de ellas. Primero, una idea del cambio histórico como un proceso o un momento en el cual una entidad o unidad se transforma de manera continua, homogénea y completa en otra cosa y abandona de manera absoluta la escena histórica. Esto le permite a otra entidad equivalente ocupar el lugar, y todo esto continúa en una cadena secuencial. De otro modo no tendría sentido, ni lugar, la idea de la historia como una evolución unidireccional y unilineal. Segundo, de allí se desprende que cada unidad diferenciada, por ejemplo una "economía / sociedad" o un "modo de producción" en el caso del control del trabajo (capital o esclavitud) o una "raza / civilización" en el caso de grupos humanos, es una entidad / identidad homogénea. Más aún, que son, cada una, estructuras de elementos homogéneos relacionados de manera continua y sistémica (lo que es distinto de sistemática).

La experiencia histórica demuestra sin embargo que el capitalismo mundial está lejos de ser una totalidad homogénea y continua. Al contrario, como lo demuestra América, el patrón de poder mundial que se conoce como capitalismo es, en lo fundamental, una estructura

de elementos heterogéneos, tanto en términos de las formas de control del trabajo-recursos-productos (o relaciones de producción) o en términos de los pueblos e historias articulados en él. En consecuencia, tales elementos se relacionan entre sí y con el conjunto de manera también heterogénea y discontinua, incluso conflictiva. Y son ellos mismos, cada uno, configurados del mismo modo.

Así, cada una de esas relaciones de producción es en sí misma una estructura heterogénea. Especialmente el capital, desde que todos los estadios y formas históricas de producción de valor y de apropiación de plusvalor (por ejemplo: acumulación primitiva, plusvalía absoluta y relativa, extensiva o intensiva; o en otra nomenclatura: manufactura, capital competitivo, capital monopólico, capital transnacional o global, o pre fordista, fordista, de mano de obra intensiva, de capital intensivo, de información intensiva, etc., etc.) están simultáneamente en actividad y trabajan juntos en una compleja malla de transferencia de valor y de plusvalor. Esto es igualmente cierto respecto de las razas, ya que tantos pueblos diversos y heterogéneos, con heterogéneas historias y tendencias históricas de movimiento y de cambio fueron reunidos bajo un solo membrete racial, por ejemplo indio o negro.

Esta heterogeneidad no es simplemente estructural, basada en las relaciones entre elementos coetáneos. Ya que historias diversas y heterogéneas de este tipo fueron articuladas en una sola estructura de poder, es pertinente admitir el carácter histórico-estructural de esa heterogeneidad.

Consecuentemente, el proceso de cambio de dicha totalidad capitalista no puede, de ningún modo, ser una transformación homogénea y continua del sistema entero, ni tampoco de cada uno de sus componentes mayores. Tampoco podría dicha totalidad desvanecerse completa y homogéneamente de la escena histórica y ser reemplazada por otra equivalente. El cambio histórico no puede ser unilineal, unidireccional, secuencial o total. El sistema, o el específico patrón de articulación estructural, podría ser desmantelado. Pero aún así cada uno o algunos de sus elementos puede y habrá de rearticularse en algún otro patrón estructural, como ocurrió, obviamente, con los componentes del patrón de poder pre colonial en, digamos, el Tawantinsuyu[27].

---

27 Sobre el origen de la categoría de heterogeneidad histórico-estructural véase: "Notas sobre el concepto de marginalidad social" (Quijano, 1966); incorporado después al volumen *Imperialismo y marginalidad en América Latina* (Quijano, 1977). Puede verse, también: "La nueva heterogeneidad estructural de América Latina" (Quijano, 1988).

EL NUEVO DUALISMO

Finalmente, por el momento y para nuestros propósitos aquí, es pertinente abrir la cuestión de las relaciones entre el cuerpo y el no-cuerpo en la perspectiva eurocéntrica, tanto por su gravitación en el modo eurocéntrico de producir conocimiento, como debido a que en nuestra experiencia tiene una estrecha relación con las de raza y género.

La idea de la diferenciación entre el "cuerpo" y el "no-cuerpo" en la experiencia humana es virtualmente universal a la historia de la humanidad, común a todas las "culturas" o "civilizaciones" históricamente conocidas. Pero es también común a todas –hasta la aparición del eurocentrismo– la permanente co-presencia de los dos elementos como dos dimensiones no separables del ser humano, en cualquier aspecto, instancia o comportamiento.

El proceso de separación de estos elementos del ser humano es parte de una larga historia del mundo cristiano sobre la base de la idea de la primacía del "alma" sobre el "cuerpo". Pero esta historia muestra también una larga e irresuelta ambivalencia de la teología cristiana sobre este punto en particular. Ciertamente, es el "alma" el objeto privilegiado de salvación. Pero al final, es el "cuerpo" el resurrecto, como culminación de la salvación.

Ciertamente, también, fue durante la cultura represiva del cristianismo, como resultado de los conflictos con musulmanes y judíos, sobre todo entre los siglos XV y XVI en plena Inquisición, que la primacía del "alma" fue enfatizada, quizás exasperada. Y porque el "cuerpo" fue el objeto básico de la represión, el "alma" pudo aparecer casi separada de las relaciones intersubjetivas al interior del mundo cristiano. Pero esto no fue teorizado, es decir, sistemáticamente discutido y elaborado, hasta Descartes, culminando el proceso de la secularización burguesa del pensamiento cristiano[28].

Con Descartes[29] lo que sucede es la mutación del antiguo abordaje dualista sobre el "cuerpo" y el "no-cuerpo". Lo que era una co-presencia permanente de ambos elementos en cada etapa del ser humano, en Descartes se convierte en una radical separación entre "razón

---

28 Siempre me he preguntado por el origen de una de las más caras propuestas del Liberalismo: las ideas deben ser respetadas. El cuerpo, en cambio, puede ser torturado, triturado y muerto. Los latinoamericanos solemos citar con admiración la desafiante frase de un mártir de las luchas anticoloniales, en el momento mismo de ser degollado: "¡Bárbaros, las ideas no se degüellan!". Sugiero ahora que su origen debe buscarse en ese nuevo dualismo cartesiano, que convirtió al "cuerpo" en mera "naturaleza".

29 Cf. *Discours de la méthode* (varias ediciones). También "Méditations" y "Description du corps humain" (1967). Paul Bousquié (1994) acierta en este punto: el cartesianismo es un nuevo dualismo radical.

/ sujeto" y "cuerpo". La razón no es solamente una secularización de la idea de "alma" en el sentido teológico, sino que es una mutación en una nueva id-entidad, la "razón / sujeto", la única entidad capaz de conocimiento "racional", respecto del cual el "cuerpo" es y no puede ser otra cosa que "objeto" de conocimiento. Desde ese punto de vista el ser humano es, por excelencia, un ser dotado de "razón", y ese don se concibe como localizado exclusivamente en el alma. Así el "cuerpo", por definición incapaz de razonar, no tiene nada que ver con la "razón / sujeto". Producida esa separación radical entre "razón / sujeto" y "cuerpo", las relaciones entre ambos deben ser vistas únicamente como relaciones entre la "razón / sujeto" humana y el "cuerpo / naturaleza" humana, o entre "espíritu" y "naturaleza". De este modo, en la racionalidad eurocéntrica el "cuerpo" fue fijado como "objeto" de conocimiento, fuera del entorno del "sujeto / razón".

Sin esa "objetivización" del "cuerpo" como "naturaleza", de su expulsión del ámbito del "espíritu", difícilmente hubiera sido posible intentar la teorización "científica" del problema de la raza, como fue el caso del Conde de Gobineau durante el siglo XIX[30]. Desde esa perspectiva eurocéntrica, ciertas razas son condenadas como "inferiores" por no ser sujetos "racionales". Son objetos de estudio, "cuerpo" en consecuencia, más próximos a la "naturaleza". En un sentido, esto los convierte en dominables y explotables. De acuerdo al mito del estado de naturaleza y de la cadena del proceso civilizatorio que culmina en la civilización europea, algunas razas –negros (o africanos), indios, oliváceos, amarillos (o asiáticos) y en esa secuencia– están más próximas a la "naturaleza" que los blancos[31]. Sólo desde esa peculiar perspectiva fue posible que los pueblos noeuropeos fueran considerados, virtualmente hasta la Segunda Guerra Mundial, ante todo como objeto de conocimiento y de dominación / explotación por los europeos.

Ese nuevo y radical dualismo no afectó solamente a las relaciones raciales de dominación, sino también a las más antiguas, las relaciones sexuales de dominación. En adelante, el lugar de las mujeres, muy en especial el de las mujeres de las razas inferiores, quedó estereotipado junto con el resto de los cuerpos, y tanto más inferiores fueran sus razas, tanto más cerca de la naturaleza o directamente, como en el caso de las esclavas negras, dentro de la naturaleza. Es

---

30 *Essais sur l'inégalité des races humaines* (París: s/d, 1853-1857).

31 Acerca de esos procesos en la subjetividad eurocentrada, dice mucho el que la única categoría alterna a Occidente era, y aún lo es, Oriente, mientras que los negros (África) o los indios (América antes de los Estados Unidos) no tenían el honor de ser el Otro de Europa u Occidente.

probable, aunque la cuestión queda por indagar, que la idea de género se haya elaborado después del nuevo y radical dualismo como parte de la perspectiva cognitiva eurocentrista.

Durante el siglo XVIII, ese nuevo dualismo radical fue amalgamado con las ideas mitificadas de "progreso" y de un estado de naturaleza en la trayectoria humana, los mitos fundacionales de la versión eurocentrista de la modernidad. Esto dio pie a la peculiar perspectiva histórica dualista / evolucionista. Así todos los no-europeos pudieron ser considerados, de un lado, como pre europeos y al mismo tiempo dispuestos en cierta cadena histórica y continua desde lo primitivo a lo civilizado, de lo irracional a lo racional, de lo tradicional a lo moderno, de lo mágico-mítico a lo científico. En otras palabras, desde lo no-europeo / pre europeo a algo que en el tiempo se europeizará o "modernizará".

Sin considerar la experiencia entera del colonialismo y de la colonialidad esa marca intelectual sería difícilmente explicable, así como la duradera hegemonía mundial del eurocentrismo. Las solas necesidades del capital como tal, no agotan, no podrían agotar, la explicación del carácter y de la trayectoria de esa perspectiva de conocimiento.

III. EUROCENTRISMO Y EXPERIENCIA HISTÓRICA EN AMÉRICA LATINA

Aplicada de manera específica a la experiencia histórica latinoamericana, la perspectiva eurocéntrica de conocimiento opera como un espejo que distorsiona lo que refleja. Es decir, la imagen que encontramos en ese espejo no es del todo quimérica, ya que poseemos tantos y tan importantes rasgos históricos europeos en tantos aspectos, materiales e intersubjetivos. Pero, al mismo tiempo, somos tan profundamente distintos. De ahí que cuando miramos a nuestro espejo eurocéntrico, la imagen que vemos sea necesariamente parcial y distorsionada.

Aquí la tragedia es que todos hemos sido conducidos, sabiéndolo o no, queriéndolo o no, a ver y aceptar aquella imagen como nuestra y como perteneciente a nosotros solamente. De esa manera seguimos siendo lo que no somos. Y como resultado no podemos nunca identificar nuestros verdaderos problemas, mucho menos resolverlos, a no ser de una manera parcial y distorsionada.

EL EUROCENTRISMO Y LA "CUESTIÓN NACIONAL": EL ESTADO-NACIÓN

Uno de los ejemplos más claros de esta tragedia de equivocaciones en América Latina es la historia de la llamada cuestión nacional. Dicho de otro modo, del problema del moderno Estado-nación en América Latina.

Naciones y Estados son un viejo fenómeno. Sin embargo, aquello que llamamos el moderno Estado-nación es una experiencia muy

específica. Se trata de una sociedad nacionalizada y por eso políticamente organizada como un Estado-nación. Implica a las instituciones modernas de ciudadanía y democracia política. Es decir, implica una cierta democracia, dado que cada proceso conocido de nacionalización societal en los tiempos modernos ha ocurrido solamente a través de una relativa (o sea, dentro de los límites del capitalismo) pero importante y real democratización del control del trabajo, de los recursos productivos y del control de la generación y gestión de las instituciones políticas. De este modo, la ciudadanía puede llegar a servir como igualdad legal, civil y política para gentes socialmente desiguales[32].

Un Estado-nación es una suerte de sociedad individualizada entre las demás. Por eso, entre sus miembros puede ser sentida como identidad. Sin embargo, toda sociedad es una estructura de poder. Es el poder aquello que articula formas de existencia social dispersas y diversas en una totalidad única, una sociedad. Toda estructura de poder es siempre, parcial o totalmente, la imposición de algunos, a menudo cierto grupo, sobre los demás. Consecuentemente, todo Estado-nación posible es una estructura de poder, del mismo modo en que es producto del poder. En otros términos, del modo en que han quedado configuradas las disputas por el control del trabajo, sus recursos y productos; del sexo, sus recursos y productos; de la autoridad y de su específica violencia; de la intersubjetividad y del conocimiento.

No obstante, si un Estado-nación moderno puede expresarse en sus miembros como una identidad, no es solamente debido a que puede ser imaginado como una comunidad[33]. Los miembros precisan tener en común algo real, no sólo imaginado, algo que compartir. Y eso, en todos los reales Estados-nación modernos, es una participación más o menos democrática en la distribución del control del poder. Esta es la manera específica de homogeneización de la gente en un Estado-nación moderno. Toda homogeneización de la población de un Estado-nación moderno, es desde luego parcial y temporal y consiste en la común participación democrática en el control de la generación y de la gestión de las instituciones de autoridad pública y de sus específicos mecanismos de violencia. Esto es, se ejerce, en lo fundamental, en todo el ámbito de la existencia social vinculado al Estado y que por ello se asume como

---

32 Sobre este punto véase mi "Estado-nación, ciudadanía y democracia: cuestiones abiertas" (Quijano, 1998).

33 Como sugiere Benedict Anderson (1991) en *Imagined Communities*. Una discusión más extensa sobre este punto en mi "Estado-nación, ciudadanía y democracia: cuestiones abiertas" (Quijano, 1998).

lo explícitamente político. Pero dicho ámbito no podría ser democrático, esto es, implicar ciudadanía como igualdad jurídica y civil de gentes desigualmente ubicadas en las relaciones de poder, si las relaciones sociales en todos los otros ámbitos de la existencia social fueran radicalmente no democráticas o antidemocráticas[34].

Puesto que todo Estado-nación es una estructura de poder, eso implica que se trata de un poder que se configura en ese sentido. El proceso empieza siempre con un poder político central sobre un territorio y su población, porque cualquier proceso de nacionalización posible sólo puede ocurrir en un espacio dado, a lo largo de un prolongado período de tiempo. Dicho espacio precisa ser más o menos estable por un largo período. En consecuencia, se precisa de un poder político estable y centralizado. Este espacio es, en ese sentido, necesariamente un espacio de dominación disputado y ganado frente a otros rivales.

En Europa, el proceso que llevó a la formación de estructuras de poder configuradas como Estados-nación, empezó con la emergencia de algunos pocos núcleos políticos que conquistaron su espacio de dominación y se impusieron sobre los diversos y heterogéneos pueblos e identidades que lo habitaban. De este modo el Estado-nación empezó como un proceso de colonización de algunos pueblos sobre otros que, en ese sentido, eran pueblos extranjeros. En algunos casos particulares, como en la España que se constituía sobre la base de América y sus ingentes y gratuitos recursos, el proceso incluyó la expulsión de algunos grupos, como los musulmanes y judíos, considerados como extranjeros indeseables. Esta fue la primera experiencia de limpieza étnica en el período moderno, seguida por la imposición de esa peculiar institución llamada "certificado de limpieza de sangre"[35].

Por otro lado, el proceso de centralización estatal que antecedió en Europa Occidental a la formación de Estados-nación, fue paralelo a la imposición de la dominación colonial que comenzó con América. Es decir, simultáneamente con la formación de los imperios coloniales de esos primeros Estados centrales europeos. El proceso tiene, pues, un doble movimiento histórico. Comenzó como una colonización interna de pueblos con identidades diferentes, pero que habitaban los mismos territorios convertidos en espacios de dominación

---

34 Una discusión más amplia sobre los límites y las condiciones de la democracia en una estructura de poder capitalista, en mi "El fantasma del desarrollo en América Latina" (Quijano, 2000a) y en "Estado-nación, ciudadanía y democracia: cuestiones abiertas" (Quijano, 1998).

35 Probablemente el antecedente más cercano de la idea de raza producida por los castellanos en América. Véase mi "'Raza', 'etnia' y 'nación' en Mariátegui: cuestiones abiertas" (Quijano, 1992a).

interna, es decir, en los mismos territorios de los futuros Estados-nación. Y siguió paralelamente a la colonización imperial o externa de pueblos que no sólo tenían identidades diferentes a las de los colonizadores, sino que habitaban territorios que no eran considerados como los espacios de dominación interna de los colonizadores, es decir no eran los mismos territorios de los futuros Estados-nación de los colonizadores.

Si indagamos desde nuestra actual perspectiva histórica aquello que sucedió con los primeros Estados centrales europeos, sus espacios de dominación (poblaciones y territorios) y sus respectivos procesos de nacionalización, se observa que las diferencias son muy visibles. La existencia de un fuerte Estado central no es suficiente para producir un proceso de relativa homogeneización de una población previamente diversa y heterogénea, para producir, así, una identidad común y una fuerte y duradera lealtad a dicha identidad. Entre esos casos, Francia es probablemente la más lograda experiencia, así como España es la menos exitosa.

¿Por qué Francia sí y España no? España era en sus inicios mucho más rica y poderosa que sus pares. Sin embargo, luego de la expulsión de los musulmanes y judíos dejó de ser productiva y próspera para convertirse en correa de trasmisión de los recursos de América a los centros emergentes del capital financiero mercantil. Al mismo tiempo, luego del violento y exitoso ataque en contra de la autonomía de las comunidades campesinas y de las ciudades y burgos, quedó atrapada en una estructura señorial de poder, y bajo la autoridad de una monarquía y de una iglesia represivas y corruptas. La monarquía de España se dedicó, además, a una política bélica en busca de la expansión de su poder señorial en Europa, en lugar de una hegemonía sobre el mercado mundial y el capital comercial y financiero, como hicieran luego Inglaterra o Francia. Todas las luchas por forzar a los controladores del poder a admitir o negociar alguna democratización de la sociedad y del Estado fueron derrotadas, notablemente la Revolución liberal de 1810-12. De este modo, el colonialismo interno y los patrones señoriales de poder político y social, combinados, demostraron ser fatales para la nacionalización de la sociedad y el Estado españoles, en la medida en que ese tipo de poder no sólo probó ser incapaz de sostener cualquier ventaja proveniente de ese rico y vasto colonialismo imperial o externo: probó igualmente que era muy poderosa valla a todo proceso democratizador de las relaciones sociales y políticas, y no sólo dentro del espacio propio de dominación.

Por el contrario, en Francia, a través de la democratización radical de las relaciones sociales y políticas con la Revolución francesa, el previo colonialismo interno evolucionó hacia una "francesización"

efectivo, aunque no total, de los pueblos que habitaban el territorio de Francia, originalmente tan diversos e histórico-estructuralmente heterogéneos como en el espacio de dominación que se llamaría España. Los vascos franceses, por ejemplo son, en primer lugar, franceses, como los occitanos o los navarros. No así en España.

En cada uno de los casos de exitosa nacionalización de sociedades y Estados en Europa, la experiencia es la misma: un importante proceso de democratización de la sociedad es la condición básica para la nacionalización de esa sociedad y de su organización política en un Estado-nación moderno. No hay, en verdad, excepción conocida a esa trayectoria histórica del proceso que conduce a la formación del Estado-nación.

EL ESTADO-NACIÓN EN AMÉRICA: ESTADOS UNIDOS

Si examinamos la experiencia de América, sea en sus áreas hispánica o británica, podemos reconocer diferencias y factores básicos equivalentes. En el área britano-americana, la ocupación del territorio fue desde el comienzo violenta. Pero antes de la Independencia, conocida en Estados Unidos como la Revolución americana, el territorio ocupado era muy pequeño. Por eso los indios no fueron habitantes del territorio ocupado, no estaban colonizados. Por eso, los diversos pueblos indios fueron formalmente reconocidos como naciones y con ellos se practicó relaciones comerciales inter-naciones, inclusive se formaron alianzas militares en las guerras entre colonialistas ingleses y franceses, sobre todo. Los indios no eran parte de la población incorporada al espacio de dominación colonial britano-americana. Por eso mismo, cuando se inicia la historia del nuevo Estado-nación llamado Estados Unidos de América del Norte, los indios fueron excluidos de esa nueva sociedad. Fueron considerados extranjeros. Pero, más adelante, sus tierras fueron conquistadas y ellos casi exterminados. Sólo entonces los sobrevivientes fueron encerrados en la sociedad norteamericana como raza colonizada. En el comienzo, pues, relaciones colonial / raciales existieron solamente entre blancos y negros. Este último grupo era fundamental para la economía de la sociedad colonial, como durante un primer largo momento para la economía de la nueva nación. Sin embargo, demográficamente los negros eran una relativamente reducida minoría, mientras que los blancos componían la gran mayoría.

Al fundarse Estados Unidos como país independiente, el proceso de constitución del nuevo patrón de poder llevó desde el comienzo a la configuración de un Estado-nación. En primer término, a pesar de la relación colonial de dominación entre blancos y negros y del exterminio colonialista de la población india, dada la condición abrumadora-

mente mayoritaria de los blancos, es inevitable admitir que dicho nuevo Estado-nación era genuinamente representativo de la mayoría de la población. Esa blanquitud social de la sociedad norteamericana fue incluso más lejos con la inmigración de millones de europeos durante el siglo XIX. En segundo término, la conquista de los territorios indios resultó en la abundancia de la oferta de un recurso básico de producción, la tierra. Este pudo ser, por consecuencia, apropiado y distribuido de manera no únicamente concentrada bajo el control de muy pocas gentes, sino por el contrario pudo ser, al mismo tiempo, parcialmente concentrado en grandes latifundios y también apropiado o distribuido en una vasta proporción de mediana y pequeña propiedad. Equivalente, pues, a una distribución democrática del recurso. Eso fundó para los blancos una participación notablemente democrática en el control de la generación y la gestión de la autoridad pública. La colonialidad del nuevo patrón de poder no fue anulada, sin embargo, ya que negros e indios no podían tener lugar, en absoluto, en el control de los recursos de producción, ni de las instituciones y mecanismos de la autoridad pública.

Hacia mediados del siglo XIX, Tocqueville[36] observó que en Estados Unidos de América, gente de orígenes tan diversos cultural, étnica e incluso nacionalmente eran incorporados todos en algo parecido a una máquina de re-identificación nacional: rápidamente se convertían en ciudadanos estadounidenses y adquirían una nueva identidad nacional, incluso preservando por algún tiempo sus identidades originales. Tocqueville encontró que el mecanismo básico de ese proceso de nacionalización era la apertura de la participación democrática en la vida política para todos los recién llegados. Todos ellos eran atraídos hacia una intensa participación política y con la libertad de decisión de participar o no. Pero vio también que dos grupos específicos no estaban autorizados a participar en la vida política. Estos eran, evidentemente, negros e indios. Esa discriminación era, pues, el límite de ese impresionante y masivo proceso de formación del Estado-nación moderno en la joven república de Estados Unidos de América. Tocqueville no dejó de advertir que a menos que esa discriminación social y política fuera eliminada, el proceso de construcción nacional se vería limitado. Un siglo más tarde, otro europeo, Gunnar Myrdall[37], observó esas mismas limitaciones en el proceso nacional de Estados Unidos. Vio también que debido a que los nuevos inmigrantes eran no-blancos (provenían de América Latina y de Asia, en su mayoría), las relaciones coloniales de los blancos con esos otros pueblos podrían ser un serio

36 *Democracy in America* (ediciones varias, 1835: Vol. 1, Caps., XVI y XVII).

37 *American Dilemma* (Myrdall, 1944).

riesgo para la reproducción de esa nación. Sin duda esos riesgos van en aumento hoy en día, a medida en que el viejo mito del *melting pot* ha sido abandonado forzosamente y el racismo tiende a ser de nuevo agudo y violento.

En suma, la colonialidad de las relaciones de dominación / explotación / conflicto entre blancos y no-blancos, no obstante su intensa vigencia, dada la condición vastamente mayoritaria de los primeros no fue tan fuerte como para impedir la relativa, pero real e importante, democratización del control de recursos de producción y del Estado, entre blancos, es verdad, pero con el vigor necesario para que pudiera ser reclamada más tarde también por los no-blancos. El poder pudo ser configurado en la trayectoria y la orientación de un Estado-nación. Es a eso que se refiere, sin duda, la idea de la Revolución americana.

AMÉRICA LATINA: CONO SUR Y MAYORÍA BLANCA

A primera vista, la situación en los países del llamado Cono Sur de América Latina (Argentina, Chile y Uruguay) fue similar a la ocurrida en Estados Unidos. Los indios, en su mayoría, tampoco fueron integrados a la sociedad colonial, en la medida en que eran pueblos de más o menos la misma estructura que aquellos de Norteamérica, sin disponibilidad para convertirse en trabajadores explotados, no condenables a trabajar forzosamente y de manera disciplinada para los colonos. En esos tres países, también la población negra fue una minoría durante el período colonial, en comparación con otras regiones dominadas por españoles o portugueses. Y los dominantes de los nuevos países del Cono Sur consideraron, como en el caso de los Estados Unidos, necesaria la conquista del territorio que los indios poblaban y el exterminio de éstos como forma expeditiva de homogenizar la población nacional y de ese modo facilitar el proceso de constitución de un Estado-nación moderno, a la europea. En Argentina y Uruguay eso fue hecho en el siglo XIX. Y en Chile durante las tres primeras décadas del siglo XX. Estos países atrajeron también millones de inmigrantes europeos, consolidando en apariencia la blanquitud de las sociedades de Argentina, Chile y Uruguay. En un sentido, esto también consolidó en apariencia el proceso de homogeneización en dichos países.

Un elemento crucial introdujo, sin embargo, una diferencia básica en esos países en comparación con el caso norteamericano, muy en especial en Argentina. Mientras en Estados Unidos la distribución de la tierra se produjo de una manera menos concentrada durante un importante período, en Argentina la apropiación de la tierra ocurrió de una manera completamente distinta. La extrema concentración

de la tenencia de la tierra, en particular de las tierras conquistadas a los indios, hizo imposible cualquier tipo de relaciones sociales democráticas entre los propios blancos y, en consecuencia, de toda relación política democrática. Sobre esa base, en lugar de una sociedad democrática, capaz de representarse y organizarse políticamente en un Estado democrático, lo que se constituyó fue una sociedad y un Estado oligárquicos, sólo parcialmente desmantelados desde la Segunda Guerra Mundial. Sin duda, esas determinaciones se asociaron al hecho de que la sociedad colonial en ese territorio, sobre todo en la costa atlántica que devino hegemónica sobre el resto, fue poco desarrollada y por eso su reconocimiento como sede de un Virreinato fue tardío (segunda mitad del siglo XVIII). Su emergencia como una de las áreas prósperas del mercado mundial fue rápida desde el último cuarto del siglo XVIII, lo que impulsó en el siglo siguiente una masiva migración desde Europa del Sur, del Centro y del Este. Pero esa vasta población migratoria no encontró una sociedad con estructura, historia e identidad suficientemente densas y estables, para incorporarse a ella e identificarse con ella, como ocurrió en el caso de Estados Unidos y, sin duda, en Chile y Uruguay. A fines del XIX la población de Buenos Aires estaba formada en más de un 80% por migrantes de origen europeo. Tardaron, por eso probablemente, en considerarse con identidad nacional y cultural propias diferentes de la europea, mientras rechazaban explícitamente la identidad asociada a la herencia histórica latinoamericana y, en particular, cualquier parentesco con la población india[38].

La concentración de la tierra fue igualmente fuerte en Chile y algo menor en Uruguay. De todos modos, a diferencia de Argentina, los migrantes europeos encontraron en esos países una sociedad, un Estado, una identidad, ya suficientemente densos y constituidos, a los cuales incorporarse y con los cuales identificarse más pronto y más completamente que en el otro caso. En el caso de Chile, por otra parte, la expansión territorial a costa de Bolivia y de Perú, permitió a la burguesía chilena el control de recursos cuya importancia ha marcado desde entonces la historia del país: salitre primero, y cobre poco después. En las pampas salitreras se formó el primer gran contingente de asalariados obreros de América Latina, desde mediados del siglo XIX, y más tarde fue en el cobre que se formó la columna

38 Todavía en los años veinte en pleno siglo XX, H. Murena, un miembro importante de la inteligencia argentina, no dudaba en proclamar: "somos europeos exilados en estas salvajes pampas". Ver *Nosotros mañana* (Imaz, 1964). Y tan tarde como en los años sesenta, en las luchas sociales, culturales y políticas de Argentina, "cabecita negra" era el despectivo mote de la discriminación específicamente racial.

vertebral de las organizaciones sociales y políticas de los obreros chilenos de la vieja república. Los beneficios, distribuidos entre la burguesía británica y la chilena, permitieron el impulso de la agricultura comercial y de la economía comercial urbana. Se formaron nuevas capas de asalariados urbanos y nuevas capas medias relativamente amplias, junto con la modernización de una parte importante de la burguesía señorial. Fueron esas condiciones las que hicieron posible que los trabajadores y las capas medias pudieran negociar con algún éxito, desde 1930-35, las condiciones de la dominación / explotación / conflicto. Esto es, de la democracia en las condiciones del capitalismo. De ese modo, pudo ser establecido un poder configurado como Estado-nación de blancos, por supuesto. Los indios, exigua minoría de sobrevivientes habitando las tierras más pobres e inhóspitas del país, fueron excluidos de ese Estado-nación. Hasta hace poco eran sociológicamente invisibles. Ahora no lo son tanto, comienzan a movilizarse en defensa de esas mismas tierras que también arriesgan perder frente al capital global.

El proceso de homogeneización de los miembros de la sociedad imaginada desde una perspectiva eurocéntrica, como característica y condición de los Estados-nación modernos, fue llevado a cabo en los países del Cono Sur latinoamericano no por medio de la descolonización de las relaciones sociales y políticas entre los diversos componentes de la población, sino por la eliminación masiva de unos de ellos (indios, negros y mestizos). Es decir, no por medio de la democratización fundamental de las relaciones sociales y políticas, sino por la exclusión de una parte de la población. Dadas esas condiciones originales, la democracia alcanzada y el Estado-nación constituido, no podían ser afirmados y estables. La historia política de esos países, muy especial desde fines de los sesenta hasta hoy, no podría ser explicada al margen de esas determinaciones[39].

---

39 La homogeneización es un elemento básico de la perspectiva eurocentrista de la nacionalización. Si así no fuera, no se podría explicar, ni entender, los conflictos nacionales en los países europeos cada vez que se plantea el problema de las diferencias racial-étnicas dentro de la población. No se podría entender tampoco, de otro modo, la política eurocéntrica de poblamiento favorecida por los liberales del Cono Sur de América Latina, ni el origen y el sentido del así llamado "problema indígena" en toda América Latina. Si los hacendados peruanos del siglo XIX importaron culíes chinos, fue, precisamente, porque la cuestión nacional no estaba en juego para ellos, sino el desnudo interés social. Ha sido por esa perspectiva eurocentrista, fundada en la colonialidad del poder, que la burguesía señorial latinoamericana ha sido enemiga de la democratización social y política, como condición de nacionalización de la sociedad y del Estado.

MAYORÍA INDIA, NEGRA Y MESTIZA: EL IMPOSIBLE "MODERNO ESTADO-NACIÓN"

En el resto de países latinoamericanos, esa trayectoria eurocéntrica hacia el Estado-nación se ha demostrado hasta ahora imposible de culminar. Tras la derrota de Tupac Amaru y de Haití, sólo en los casos de México y de Bolivia se llegó tan lejos como se pudo en el camino de la descolonización social, a través de un proceso revolucionario más o menos radical, durante el cual la descolonización del poder pudo recorrer un trecho importante antes de ser contenida y derrotada. En esos países, al comenzar la Independencia, principalmente aquellos que fueron demográfica y territorialmente extensos a principios del siglo XIX, aproximadamente poco más del 90% del total de la población estaba compuesta de negros, indios y mestizos. Sin embargo, en todos estos países, durante el proceso de organización de los nuevos Estados, a dichas razas les fue negada toda posible participación en las decisiones sobre la organización social y política. La pequeña minoría blanca que asumió el control de esos Estados se encontró inclusive con la ventaja de estar libre de las restricciones de la legislación de la Corona española, que se dirigían formalmente a la protección de las razas colonizadas. A partir de ahí llegaron inclusive a imponer nuevos tributos coloniales sobre los indios, sin perjuicio de mantener la esclavitud de los negros por muchas décadas. Por supuesto, esta minoría dominante se hallaba ahora en libertad para expandir su propiedad de la tierra a expensas de los territorios reservados para los indios por la reglamentación de la Corona española. En el caso del Brasil, los negros no eran sino esclavos y la mayoría de indios estaba constituida por pueblos de la Amazonía, siendo de esta manera extranjeros para el nuevo Estado.

Haití fue un caso excepcional donde se produjo, en el mismo movimiento histórico, una revolución nacional, social y racial. Es decir, una descolonización real y global del poder. Su derrota se produjo por las repetidas intervenciones militares por parte de los Estados Unidos. El otro proceso nacional en América Latina, en el Virreinato del Perú, liderado por Tupac Amaru II en 1780, fue tempranamente derrotado. Desde entonces, en todas las demás colonias ibéricas los grupos dominantes tuvieron éxito en tratar precisamente de evitar la descolonización de la sociedad mientras peleaban por tener Estados independientes.

Tales nuevos Estados no podrían ser considerados en modo alguno como nacionales, salvo que se admita que esa exigua minoría de colonizadores en el control fuera genuinamente representante del conjunto de la población colonizada. Las respectivas sociedades, fundadas en la dominación colonial de indios, negros y mestizos, no

podrían tampoco ser consideradas nacionales, y ciertamente mucho menos, democráticas. Esto presenta una situación en apariencia paradójica: Estados independientes y sociedades coloniales[40]. La paradoja es sólo parcial o superficial; sin embargo, cuando observamos con más cuidado los intereses sociales de los grupos dominantes de aquellas sociedades coloniales y sus Estados independientes.

En la sociedad colonial britano-americana, ya que los indios constituían un pueblo extranjero, viviendo más allá de los confines de la sociedad colonial, la servidumbre no estuvo tan extendida como en la sociedad colonial de la América ibérica. Los sirvientes (*indentured servants*) traídos de la Gran Bretaña no eran legalmente siervos, y luego de la Independencia no lo fueron por mucho tiempo. Los esclavos negros fueron de importancia básica para la economía, pero demográficamente fueron una minoría. Y desde el comienzo, después de la Independencia, la producción fue hecha en gran medida por trabajadores asalariados y productores independientes. En Chile, durante el período colonial, la servidumbre india fue restringida, ya que los sirvientes indios locales eran una pequeña minoría. Y los esclavos negros, a pesar de ser más importantes para la economía, eran también una pequeña minoría. De este modo, esas razas no eran una gran fuente de trabajo gratuito como en el caso de los demás países ibéricos. Consecuentemente, desde el inicio de la Independencia una creciente proporción de la producción local hubo de estar basada en el salario y el capital, y por esa razón el mercado interno fue vital para la burguesía pre monopólica. Así, para las clases dominantes de ambos países –*toutes distances gardées*– el trabajo asalariado local, la producción y el mercado interno fueron preservados y protegidos de la competencia externa como la única y la más importante fuente de beneficio capitalista. Aún más, el mercado interno tuvo que ser expandido y protegido. En ese sentido, había algunas áreas de intereses comunes entre los trabajadores asalariados, los productores independientes y la burguesía local. Esto, en consecuencia, con las limitaciones derivadas de la exclusión de negros y mestizos, era un interés nacional para la gran mayoría de la población del nuevo Estado-nación.

---

40 En los sesenta y setenta muchos científicos sociales dentro y fuera de América Latina, entre los que me incluyo, usamos el concepto de "colonialismo interno" para caracterizar la aparente relación paradójica de los Estados independientes respecto de sus poblaciones colonizadas. En América Latina: "Internal colonialism and national development" (González Casanova, 1965) y "Classes, colonialism and acculturation" (Stavenhagen, 1965); fueron seguramente los más importantes entre quienes trataron de teorizar el problema de manera sistemática. Ahora sabemos que esos son problemas acerca de la colonialidad que van mucho más allá de la trama institucional del Estado-nación.

ESTADO INDEPENDIENTE Y SOCIEDAD COLONIAL: DEPENDENCIA HISTÓRICO-ESTRUCTURAL

En cambio, en las otras sociedades iberoamericanas, la pequeña minoría blanca en el control de los Estados independientes y las sociedades coloniales no podía haber tenido, ni sentido, ningún interés social en común con los indios y negros y mestizos. Al contrario, sus intereses sociales eran explícitamente antagónicos respecto de los siervos indios y los esclavos negros, dado que sus privilegios estuvieron, precisamente, hechos del dominio / explotación de dichas gentes. De modo que no había ningún terreno de intereses comunes entre blancos y no blancos y, en consecuencia, ningún interés nacional común a todos ellos. Por eso, desde el punto de vista de los dominadores, sus intereses sociales estuvieron mucho más cerca de los intereses de sus pares europeos y en consecuencia estuvieron siempre inclinados a seguir los intereses de la burguesía europea. Eran pues, dependientes.

Eran dependientes de esa manera específica, no porque estuvieran subordinados por un mayor poder económico o político. ¿De quién? España o Portugal eran entonces demasiado débiles, se subdesarrollaban, no podían ejercer ningún neocolonialismo como ingleses o franceses en ciertos países de África después de la independencia política de esos países. Estados Unidos estaba absorbido en la conquista de las tierras de los indios y en el exterminio de esa población, iniciando su expansión imperial sobre parte del Caribe, sin capacidad aún de expandir su dominio económico o político más allá. Inglaterra intentó la ocupación de Buenos Aires y fue derrotada.

Los señores blancos latinoamericanos, dueños del poder político y de siervos y de esclavos, no tenían intereses comunes, sino exactamente antagónicos a los de esos trabajadores, que eran la abrumadora mayoría de la población de los nuevos Estados. Y mientras en Europa y Estados Unidos la burguesía blanca expandía la relación social llamada capital como eje de articulación de la economía y de la sociedad, los señores latinoamericanos no podían acumular sus cuantiosos beneficios comerciales comprando fuerza de trabajo asalariada, precisamente porque eso iba en contra de la reproducción de su señorío. Y destinaban esos beneficios comerciales al consumo ostentoso de las mercancías producidas, sobre todo, en Europa.

La dependencia de los capitalistas señoriales de esos países tenía, en consecuencia, una fuente inescapable: la colonialidad de su poder los llevaba a percibir sus intereses sociales como iguales a los de los otros blancos dominantes, en Europa y en Estados Unidos. Esa misma colonialidad del poder les impedía, sin embargo, desarrollar realmente sus intereses sociales en la misma dirección que los de sus pares europeos, esto es, convertir capital comercial (beneficio pro-

ducido lo mismo en la esclavitud, en la servidumbre, o en la reciprocidad) en capital industrial, puesto que eso implicaba liberar indios siervos y esclavos negros y convertirlos en trabajadores asalariados. Por obvias razones, los dominadores coloniales de los nuevos Estados independientes, en especial en América del Sur después de la crisis de fines del siglo XVIII, no podían ser en esa configuración sino socios menores de la burguesía europea. Cuando mucho más tarde fue preciso liberar a los esclavos, no fue para asalariarlos, sino para reemplazarlos por trabajadores inmigrantes de otros países, europeos y asiáticos. La eliminación de la servidumbre de los indios es reciente. No había ningún interés social común, ningún mercado propio que defender, lo que habría incluido el salariado, ya que ningún mercado local era de interés de los dominadores. No había, simplemente, ningún interés nacional.

La dependencia de los señores capitalistas no provenía de la subordinación nacional. Esta fue, por el contrario, la consecuencia de la comunidad de intereses raciales. Estamos tratando aquí con el concepto de la dependencia histórico-estructural, que es muy diferente de las propuestas nacionalistas de la dependencia externa o estructural[41]. La subordinación vino más adelante, precisamente debido a la dependencia y no a la inversa: durante la crisis económica mundial de los treinta, la burguesía con más capital comercial de América Latina (Argentina, Brasil, México, Chile, Uruguay y, hasta cierto punto, Colombia) fue forzada a producir localmente los bienes que servían para su consumo ostentoso y que antes tenían que importar. Este fue el inicio del peculiar camino latinoamericano de industrialización dependiente: la sustitución de los bienes importados para el consumo ostentoso de los señores y de sus pequeños grupos medios asociados, por productos locales destinados a ese consumo. Para esa finalidad no era necesario reorganizar globalmente las economías locales, asalariar masivamente a siervos, ni producir tecnología propia. La industrialización a través de la sustitución de importaciones es, en América Latina, un caso diáfano de las implicaciones de la colonialidad del poder[42].

En este sentido, el proceso de independencia de los Estados en América Latina sin la descolonización de la sociedad no pudo ser, no fue, un proceso hacia el desarrollo de los Estados-nación modernos,

---

41 Véase, sobre este aspecto, mi "Urbanización, cambio social y dependencia" (Quijano, 1967), publicado en el libro de Cardoso y Weffort *América Latina. Ensayos de interpretación sociológica*.

42 Sobre estas cuestiones he adelantado algunas propuestas de debate en "América Latina en la economía mundial" (Quijano, 1993).

sino una rearticulación de la colonialidad del poder sobre nuevas bases institucionales. Desde entonces, durante casi 200 años, hemos estado ocupados en el intento de avanzar en el camino de la nacionalización de nuestras sociedades y nuestros Estados. Todavía, en ningún país latinoamericano es posible encontrar una sociedad plenamente nacionalizada ni tampoco un genuino Estado-nación. La homogeneización nacional de la población, según el modelo eurocéntrico de nación, sólo hubiera podido ser alcanzada a través de un proceso radical y global de democratización de la sociedad y del Estado. Primero que nada, esa democratización hubiera implicado, y aún debe implicar, el proceso de la descolonización de las relaciones sociales, políticas y culturales entre las razas, o más propiamente entre grupos y elementos de existencia social europeos y no europeos. No obstante, la estructura de poder fue y aún sigue estando organizada sobre y alrededor del eje colonial. La construcción de la nación y sobre todo del Estado-nación han sido conceptualizadas y trabajadas en contra de la mayoría de la población, en este caso, de los indios, negros y mestizos. La colonialidad del poder aún ejerce su dominio, en la mayor parte de América Latina, en contra de la democracia, la ciudadanía, la nación y el Estado-nación moderno.

Actualmente se puede distinguir cuatro trayectorias históricas y líneas ideológicas acerca del problema del Estado-nación:

1. Un limitado pero real proceso de descolonización / democratización a través de revoluciones radicales como en México y en Bolivia, después de las derrotas de Haití y de Tupac Amaru. En México, el proceso de descolonización del poder empezó a verse paulatinamente limitado desde los sesenta hasta entrar finalmente en un período de crisis al final de los setenta. En Bolivia la revolución fue derrotada en 1965.
2. Un limitado pero real proceso de homogeneización colonial (racial), como en el Cono Sur (Chile, Uruguay, Argentina), por medio de un genocidio masivo de la población aborigen. Una variante de esa línea es Colombia, en donde la población original fue cuasi exterminada durante la colonia y reemplazada con los negros.
3. Un siempre frustrado intento de homogeneización cultural a través del genocidio cultural de los indios, negros y mestizos, como en México, Perú, Ecuador, Guatemala-Centro América y Bolivia.
4. La imposición de una ideología de "democracia racial" que enmascara la verdadera discriminación y la dominación co-

> lonial de los negros, como en Brasil, Colombia y Venezuela. Difícilmente alguien puede reconocer con seriedad una verdadera ciudadanía de la población de origen africano en esos países, aunque las tensiones y conflictos raciales no son tan violentos y explícitos como en Sudáfrica o en el sur de los Estados Unidos.

Lo que estas comprobaciones indican es que hay, sin duda, un elemento que impide radicalmente el desarrollo y culminación de la nacionalización de la sociedad y del Estado, en la misma medida en que impide su democratización, puesto que no se encuentra ningún ejemplo histórico de modernos Estado-nación que no sean el resultado de dicha democratización social y política. ¿Cuál es o puede ser ese elemento?

En el mundo europeo, y por eso en la perspectiva eurocéntrica, la formación de Estados-nación ha sido teorizada, imaginada en verdad, como expresión de la homogeneización de la población en términos de experiencias históricas comunes. Y a primera vista, los casos exitosos de nacionalización de sociedades y Estados en Europa parecen darle la razón a ese enfoque. Lo que encontramos en la historia conocida es, desde luego, que esa homogeneización consiste en la formación de un espacio común de identidad y de sentido para la población de un espacio de dominación. Y eso, en todos los casos, es el resultado de la democratización de la sociedad, la cual de ese modo puede organizarse y expresarse en un Estado democrático. La pregunta pertinente, a estas alturas del debate, es ¿por qué eso ha sido posible en Europa Occidental, y con las limitaciones sabidas, en todo el mundo de identidad europea (Canadá, EE.UU., Australia, Nueva Zelandia, por ejemplo)? ¿Por qué no ha sido posible, hasta hoy sino de modo parcial y precario, en América Latina?

Para empezar, ¿hubiera sido posible en Francia, el caso clásico de Estado-nación moderno, esa democratización social y radical si el factor racial hubiera estado incluido? Es muy poco probable. Hoy en día es fácil observar en Francia el problema nacional y el debate producido por la presencia de población no-blanca, originaria de las ex colonias francesas. Obviamente, no es un asunto de etnicidad ni creencias religiosas. Nuevamente basta con recordar que un siglo atrás el caso Dreyfus demostró la capacidad de discriminación de los franceses, pero su final también demostró que para muchos de ellos la identidad de origen no era requisito determinante para ser miembro de la nación francesa, hasta tanto el color fuera francés. Los judíos franceses son hoy más franceses que los hijos de africanos, árabes y latinoamericanos nacidos en Francia. Esto, para no mencionar lo

sucedido con los inmigrantes rusos y españoles cuyos hijos, por haber nacido en Francia, son franceses.

Esto quiere decir que la colonialidad del poder, basada en la imposición de la idea de raza como instrumento de dominación, ha sido siempre un factor limitante de estos procesos de construcción del Estado-nación basados en el modelo eurocéntrico, sea en menor medida como en el caso norteamericano o de modo decisivo como en América Latina. El grado actual de limitación depende, como ha sido mostrado, de la proporción de las razas colonizadas dentro de la población total y de la densidad de sus instituciones sociales y culturales.

Por todo eso, la colonialidad del poder establecida sobre la idea de raza debe ser admitida como un factor básico en la cuestión nacional y del Estado-nación. El problema es, sin embargo, que en América Latina la perspectiva eurocéntrica fue adoptada por los grupos dominantes como propia, y los llevó a imponer el modelo europeo de formación del Estado-nación para estructuras de poder organizadas alrededor de relaciones coloniales. Así aún nos encontramos hoy en un laberinto donde el Minotauro es siempre visible, pero ninguna Ariadna para mostrarnos la ansiada salida.

EUROCENTRISMO Y REVOLUCIÓN EN AMÉRICA LATINA

Otro caso claro de ese trágico desencuentro entre nuestra experiencia y nuestra perspectiva de conocimiento es el debate y la práctica de proyectos revolucionarios. En el siglo XX la abrumadora mayoría de la izquierda latinoamericana, adherida al *materialismo histórico*, ha debatido básicamente en torno a dos tipos de revoluciones: democrático-burguesa o socialista. Rivalizando con esa izquierda, el movimiento denominado aprista –el APRA (Alianza Popular Revolucionaria Antiimperialista) en el Perú; AD (Acción Democrática en Venezuela); MNR (Movimiento Nacionalista Revolucionario) en Bolivia; MLN (Movimiento de Liberación Nacional) en Costa Rica; Movimiento Revolucionario Auténtico y los Ortodoxos en Cuba, entre los más importantes– por boca de su mayor teórico, el peruano Haya de la Torre, propuso originalmente, entre 1925-1935, la llamada Revolución antiimperialista, como un proceso de depuración del carácter capitalista de la economía y de la sociedad latinoamericanas, sobre la base del control nacional-estatal de los principales recursos de producción, como una transición hacia una revolución socialista. Desde el fin de la Segunda Guerra Mundial, ese proyecto transitó definitivamente a una suerte de social-liberalismo[43], y se va agotando de ese modo.

---

43 La miopía eurocéntrica, no sólo de estudiosos de Europa o de Estados Unidos sino también de los de América Latina, ha difundido y cuasi impuesto universalmen-

De manera breve y esquemática, pero no arbitraria, se puede presentar el debate latinoamericano sobre la revolución democrático-burguesa como un proyecto en el cual la burguesía organiza a la clase obrera, a los campesinos y a otros grupos dominados para arrancar al señorío feudal del control del Estado, y para reorganizar la sociedad y el Estado en los términos del capital y de la burguesía. El supuesto central de ese proyecto es que la sociedad en América Latina es, en lo fundamental, feudal, o a lo sumo semifeudal, ya que el capitalismo es aún incipiente, marginal y subordinado. La revolución socialista, en cambio, se concibe como la erradicación de la burguesía del control del Estado por la clase obrera, la clase trabajadora por excelencia, a la cabeza de una coalición de las clases explotadas y dominadas, para imponer el control estatal de los medios de producción, y construir desde el Estado la nueva sociedad. El supuesto de esa propuesta es, obviamente, que la economía, y por lo tanto, la sociedad y el Estado en América Latina son básicamente capitalistas. En su lenguaje, eso implica que el capital como relación social de producción es ya dominante y que, en consecuencia, lo burgués es también dominante en la sociedad y en el Estado. Admite que hay rezagos feudales y en consecuencia tareas democrático-burguesas en el trayecto de la revolución socialista.

De hecho, el debate político del último medio siglo en América Latina ha estado anclado en si la economía, la sociedad y el Estado eran feudales / semifeudales o capitalistas. La mayor parte de la izquierda latinoamericana, hasta hace pocos años, adhería a la propuesta democrático-burguesa; siguiendo ante todo los lineamientos centrales del socialismo real o campo socialista, sea con sede en Moscú o en Pekín.

Para creer que en América Latina una revolución democrático-burguesa basada en el modelo europeo es no sólo posible, sino necesaria, primero es preciso admitir en América, y más precisamente en América Latina: 1) la relación secuencial entre feudalismo y capitalismo; 2) la existencia histórica del feudalismo y en consecuencia el conflicto histórico antagónico entre la aristocracia feudal y la burguesía; 3) una burguesía interesada en llevar a cabo semejante empresa revolucionaria. Sabemos que en China a inicios de los treinta, Mao propuso la idea de la revolución democrática de nuevo

---

te el nombre de populismo para esos movimientos y proyectos que, sin embargo, tienen poco en común con el movimiento de los *narodnikis* rusos del siglo XIX o del populismo norteamericano posterior. Una discusión de estas cuestiones en mi texto "Fujimorismo y populismo" (Quijano, 1998a), publicado en el libro de De Lara *El fantasma del populismo*.

tipo, porque la burguesía ya no está interesada en, y tampoco es capaz de llevar a cabo, esa, su misión histórica. En este caso, una coalición de clases explotadas / dominadas, bajo el liderazgo de la clase trabajadora, debe sustituir a la burguesía y emprender la nueva revolución democrática.

En América, sin embargo, como en escala mundial desde hace 500 años, el capital ha existido sólo como el eje dominante de la articulación conjunta de todas las formas históricamente conocidas de control y explotación del trabajo, configurando así un único patrón de poder, histórico-estructuralmente heterogéneo, con relaciones discontinuas y conflictivas entre sus componentes. Ninguna secuencia evolucionista entre los modos de producción, ningún feudalismo anterior, separado y antagónico del capital, ningún señorío feudal en el control del Estado, al cual una burguesía urgida de poder tuviera que desalojar por medios revolucionarios. Si secuencia hubiera, es sin duda sorprendente que el movimiento seguidor del *materialismo histórico* no haya luchado por una revolución antiesclavista, previa a la revolución antifeudal, previa a su vez a la revolución anticapitalista. Porque en la mayor parte de este continente (EE.UU., todo el Caribe, incluyendo Venezuela, Colombia, las costas de Ecuador y Perú, Brasil), el esclavismo ha sido más extendido y más poderoso. Pero, claro, la esclavitud terminó antes del siglo XX. Y fueron los señores feudales los que heredaron el poder. ¿No es verdad?

Una revolución antifeudal, *ergo* democrático-burguesa, en el sentido eurocéntrico ha sido, pues, siempre, una imposibilidad histórica. Las únicas revoluciones democráticas realmente ocurridas en América (aparte de la Revolución americana) han sido las de México y de Bolivia, como revoluciones populares, nacionalistas-antiimperialistas, anticoloniales, esto es contra la colonialidad del poder, y antioligárquicas, esto es contra el control del Estado por la burguesía señorial bajo la protección de la burguesía imperial. En la mayoría de los otros países, el proceso ha sido un proceso de depuración gradual y desigual del carácter social, capitalista, de la sociedad y el Estado. En consecuencia, el proceso ha sido siempre muy lento, irregular y parcial.

¿Podría haber sido de otra manera? Toda democratización posible de la sociedad en América Latina debe ocurrir en la mayoría de estos países, al mismo tiempo y en el mismo movimiento histórico como una descolonización y como una redistribución del poder. En otras palabras, como una redistribución radical del poder. Esto es debido, primero, a que las "clases sociales", en América Latina, tienen "color", cualquier "color" que pueda encontrarse en cualquier

país, en cualquier momento. Eso quiere decir, definitivamente, que la clasificación de las gentes no se realiza solamente en un ámbito del poder, la economía, por ejemplo, sino en todos y en cada uno de los ámbitos. La dominación es el requisito de la explotación, y la raza es el más eficaz instrumento de dominación que, asociado a la explotación, sirve como el clasificador universal en el actual patrón mundial de poder capitalista. En términos de la cuestión nacional, sólo a través de ese proceso de democratización de la sociedad puede ser posible y finalmente exitosa la construcción de un Estado-nación moderno, con todas sus implicancias, incluyendo la ciudadanía y la representación política.

En cuanto al espejismo eurocéntrico acerca de las revoluciones "socialistas", como control del Estado y como estatización del control del trabajo / recursos / productos, de la subjetividad / recursos / productos, del sexo / recursos / productos, esa perspectiva se funda en dos supuestos teóricos radicalmente falsos. Primero, la idea de una sociedad capitalista homogénea, en el sentido de que sólo el capital como relación social existe y en consecuencia la clase obrera industrial asalariada es la parte mayoritaria de la población. Pero ya hemos visto que así no ha sido nunca, ni en América Latina, ni en el resto del mundo, y que casi seguramente así no ocurrirá nunca. Segundo, la idea de que el socialismo consiste en la estatización de todos y cada uno de los ámbitos del poder y de la existencia social, comenzando con el control del trabajo, porque desde el Estado se puede construir la nueva sociedad. Ese supuesto coloca toda la historia, de nuevo, sobre su cabeza. Inclusive en los toscos términos del *materialismo histórico*, hace de una superestructura, el Estado, la base de la sociedad. Y escamotea el hecho de una total reconcentración del control del poder, lo que lleva necesariamente al total despotismo de los controladores, haciéndola aparecer como si fuera una socialización del poder, esto es la redistribución radical del control del poder. Pero, precisamente, el socialismo no puede ser otra cosa que la trayectoria de una radical devolución del control sobre el trabajo / recursos / productos, sobre el sexo / recursos / productos, sobre la autoridad / instituciones / violencia, y sobre la intersubjetividad / conocimiento / comunicación, a la vida cotidiana de las gentes. Eso es lo que propongo, desde 1972, como socialización del poder[44].

Solitariamente, en 1928, José Carlos Mariátegui fue sin duda el primero en vislumbrar, no sólo en América Latina, que en este espa-

44 Véanse: "¿Qué es y qué no es el socialismo?" (Quijano, 1972); "Poder y democracia en el socialismo" (Quijano, 1981).

cio / tiempo las relaciones sociales de poder, cualquiera que fuera su carácter previo, existían y actuaban simultánea y articuladamente, en una única y conjunta estructura de poder; que ésta no podía ser una unidad homogénea, con relaciones continuas entre sus elementos, moviéndose en la historia continua y sistémicamente. Por lo tanto, que la idea de una revolución socialista tenía que ser, por necesidad histórica, dirigida contra el conjunto de ese poder y que lejos de consistir en una nueva reconcentración burocrática del poder, sólo podía tener sentido como redistribución entre las gentes, en su vida cotidiana, del control sobre las condiciones de su existencia social[45]. El debate no será retomado en América Latina sino a partir de los años sesenta del siglo que recién terminó, y en el resto del mundo a partir de la derrota mundial del campo socialista.

En realidad, cada categoría usada para caracterizar el proceso político latinoamericano ha sido siempre un modo parcial y distorsionado de mirar esta realidad. Esa es una consecuencia inevitable de la perspectiva eurocéntrica, en la cual un evolucionismo unilineal y unidireccional se amalgama contradictoriamente con la visión dualista de la historia; un dualismo nuevo y radical que separa la naturaleza de la sociedad, el cuerpo de la razón; que no sabe qué hacer con la cuestión de la totalidad, negándola simplemente, como el viejo empirismo o el nuevo posmodernismo, o entendiéndola sólo de modo organicista o sistémico, convirtiéndola así en una perspectiva distorsionante, imposible de ser usada salvo para el error.

No es, pues, un accidente que hayamos sido, por el momento, derrotados en ambos proyectos revolucionarios, en América y en todo el mundo. Lo que pudimos avanzar y conquistar en términos de derechos políticos y civiles, en una necesaria redistribución del poder, de la cual la descolonización de la sociedad es presupuesto y punto de partida, está ahora siendo arrasado en el proceso de reconcentración del control del poder en el capitalismo mundial y con la gestión de los mismos funcionarios de la colonialidad del poder. En consecuencia, es tiempo de aprender a liberarnos del espejo eurocéntrico donde nuestra imagen es siempre, necesariamente, distorsionada. Es tiempo, en fin, de dejar de ser lo que no somos.

---

45 Ese descubrimiento es, sin duda, lo que otorga a Mariátegui su mayor valor y su continuada vigencia, derrotados los socialismos y su materialismo histórico. Véase, sobre todo, el tramo final del primero de sus *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana* (Mariátegui, 1928; numerosas ediciones); "Punto de vista Antiimperialista" (Mariátegui, 1974), presentado en la *Primera Conferencia Comunista Latinoamericana*, Buenos Aires, junio de 1929; y el célebre editorial de la revista *Amauta* "Aniversario y balance" (Mariátegui, 1928).

BIBLIOGRAFÍA

Allen, Theodore W. 1994 *The Invention of White Race* (Londres: Verso) 2 Vols.

Amin, Samir 1989 *Eurocentrism* (Nueva York: Monthly Review Press).

Anderson, Benedict 1991 *Imagined Communities* (Londres: Verso).

Baer, Werner 1962 "The Economics of Prebisch and ECLA" en *Economic Development and Cultural Change*, Vol. X, ene.

Blaut, J. M. 1993 *The Colonizers Model of the World. Geographical Diffusionism and Eurocentric History* (Nueva York: The Guilford Press).

Bousquié, Paul 1994 *Le corps cet inconnu* (París: L'Harmattan).

Coronil, Fernando 1996 "Beyond Occidentalism: Toward Nonimperial Geohistorical Categories" en *Cultural Anthropology*, Vol. 11, N° 1, feb.

Descartes, René 1967 "Méditations" y "Description du corps humain" *en Oeuvres philosophiques* (París: Alquie).

Descartes, René 1637 *Discours de la méthode* (París: ediciones varias).

Dussel, Enrique 1995 *The Invention of the Americas* (Nueva York: Continuum).

ECLA (CEPAL) 1960 *The Economic Development in Latin America and its Principal Problems* (Nueva York: United Nations).

Gobineau, Arthur de 1857 (1853) *Essais sur l'inégalité des races humaines* (París: s/d).

González Casanova, Pablo 1965 "Internal Colonialism and National Development" en *Studies in Comparative International Development*, Vol. 1, N° 4.

Gruzinski, Serge 1988 *La colonisation de l'imaginaire. Sociétés indigènes et occidentalisation dans le Mexique espagnol XVI-XVIII siècle* (París: Gallimard) [Edición en español: *La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglos XVI-XVIII* (México: FCE, 1995)].

Hopkins, Terence y Wallerstein, Immanuel 1982 *World-Systems Analysis. Theory and Methodology* (Beverly Hills: Sage) Vol. 1.

Imaz, Eugenio 1964 *Nosotros mañana* (Buenos Aires: Sudamericana).

Jacobson, Mathew Frye 1998 *Whiteness of a Different Colo*r (Cambridge: Harvard University Press).

Jonathan, Mark 1994 *Human Biodiversity, Genes, Race and History* (Nueva York: Aldyne de Gruyter).

Lander, Edgardo 1997 "Colonialidad, modernidad, postmodernidad" en *Anuario Mariateguiano* (Lima), Vol. IX, N° 9.

Mariátegui, José Carlos 1974 (1929) "Punto de Vista Antiimperialista" en *Ideología y Política* (Lima: Biblioteca Amauta) Vol. 11, Serie Obras completas [Originalmente, presentado en la *Primera Conferencia Comunista Latinoamericana*, Buenos Aires, junio de 1929].

Mariátegui, José Carlos 1928 *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana* (ediciones varias).

Mariátegui, José Carlos 1928 "Aniversario y balance" *Amauta* (Lima), Editorial de la revista, sep.

Mark, Jonathan 1994 *Human Biodiversity, Genes, Race and History* (Nueva York: Aldyne de Gruyter).

Mignolo, Walter 1995 *The Darker Side of the Renaissance. Literacy, Territoriality and Colonization* (Ann Arbor: Michigan University Press).

Mudimbe, V. Y. 1988 *The Invention of Africa. Gnosis, Philosophy and the Order of Knowledge* (Bloomington: Bloomington University Press).

Myrdall, Gunnar 1944 *American Dilemma* (Nueva York: Harper and Brothers).

O'Gorman, Edmundo 1954 *La invención de América* (México: FCE).

Prebisch, Raúl 1959 "Commercial Policy in the Underdeveloped Countries" en *American Economic Review*, Vol. XLIX, Papers and Proceedings, mayo.

Prebisch, Raúl 1960 *The Economic Development in Latin America and its Principal Problems* (Nueva York: ECLA / United Nations).

Quijano, Aníbal 2000 "Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina" en Lander, Edgardo (comp.) *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas* (Buenos Aires: CLACSO) p. 246. En: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/lander/quijano.rtf>.

Quijano, Aníbal 2000a "El fantasma del desarrollo en América Latina" en *Revista venezolana de economía y ciencias sociales* (Caracas), N° 2.

Quijano, Aníbal 2000b "Modernidad y democracia: intereses y conflictos" en *Anuario Mariateguiano* (Lima), Vol. XII, N° 12.

Quijano, Aníbal 1999 "Coloniality of power and its institutions", Ensayo presentado en el *Simposio sobre Colonialidad del poder*

y sus ámbitos sociales, Binghamton University, Binghamton, Nueva York, abril (*mimeo*).

Quijano, Aníbal 1999a "¡Qué tal raza!" en *Familia y cambio social* (Lima: CECOSAM).

Quijano, Aníbal 1998 "Estado-nación, ciudadanía y democracia: cuestiones abiertas" en González, Helena y Schmidt, Heidulf (eds.) *Democracia para una nueva sociedad* (Caracas: Nueva Sociedad).

Quijano, Aníbal 1998a "Fujimorismo y populismo" en De Lara, Burbano (ed.) *El fantasma del populismo* (Caracas: Nueva Sociedad).

Quijano, Aníbal 1997 "Colonialidad del poder, cultura y conocimiento en América Latina" en *Anuario Mariateguiano* (Lima), Vol. IX, N° 9.

Quijano, Aníbal 1994 "Colonialité du Pouvoir, Démocratie et Citoyenneté en Amérique Latine" en *Amérique Latine: Démocratie et Exclusion* (París: L'Harmattan).

Quijano, Aníbal 1993 "América Latina en la economía mundial" en *Problemas del desarrollo* (México: UNAM), Vol. XXIV, N° 95, oct.-dic.

Quijano, Aníbal 1992a "'Raza', 'etnia' y 'nación' en Mariátegui: cuestiones abiertas" en Forgues, Roland (ed.) *José Carlos Mariátegui y Europa. La otra cara del descubrimiento* (Lima: Amauta).

Quijano, Aníbal 1992b "Réflexions sur l'Interdisciplinarité, le Développement et les Relations Inter culturelles" en *Entre Savoirs. Interdisciplinarité en acte: enjeux, obstacles, résultats* (París: UNESCO / ERES).

Quijano, Aníbal 1991 "América, el capitalismo y la modernidad nacieron el mismo día" en *ILLA* (Lima), N° 10, ene.

Quijano, Aníbal 1991a "Colonialidad y modernidad / racionalidad" en *Perú Indígena* (Lima), Vol. 13, N° 29.

Quijano, Aníbal 1988 "La nueva heterogeneidad estructural de América Latina" en Sonntag, Heinz (ed.) *Nuevos temas, nuevos contenidos* (Caracas: UNESCO / Nueva Sociedad).

Quijano, Aníbal 1988a "Modernidad, identidad y utopía en América Latina". (Lima: Sociedad y Política Ediciones).

Quijano, Aníbal 1981 "Poder y democracia en el socialismo" (Lima: Sociedad y Política).

Quijano, Aníbal 1972 "¿Qué es y qué no es el socialismo?" (Lima: Sociedad y Política).

Quijano, Aníbal 1967 "Urbanización, cambio social y dependencia" en Cardoso, Fernando Henrique y Weffort, Francisco (eds.) *América Latina. Ensayos de interpretación sociológica* (Santiago de Chile: Editorial Universitaria).

Quijano, Aníbal 1966 "Notas sobre el concepto de marginalidad social" (Santiago de Chile: CEPAL). [Publicado también en el volumen: Quijano, Aníbal 1977 *Imperialismo y marginalidad en América Latina* (Lima: Mosca Azul)].

Quijano, Aníbal y Wallerstein, Immanuel 1992 "Americanity as a Concept or the Americas in the Modern World-System" en *International Social Science Journal* (París: UNESCO), N° 134, nov.

Rabasa, José 1993 *Inventing America.* Spanish Historiography and the Formation of Eurocentrism (Norman: Oklahoma University Press).

Said, Edward 1979 *Orientalism* (Nueva York: Vintage Books)

Samir, Amin 1989 *Eurocentrism* (Nueva York: Monthly Review Press).

Stavenhagen, Rodolfo 1965 "Classes, colonialism and acculturation" en *Studies in Comparative International Development*, Vol. 1, N° 7.

Stocking, George W. Jr. 1968 *Race, Culture and Evolution. Essays in the History of Anthropology* (Nueva York: The Free Press).

Tilly, Charles 1990 *Coercion, Capital and European States A.D. 990-1992* (Cambridge: Blackwell).

Tocqueville, Alexis de 1835 *Democracy in America* (ediciones varias) [Edición en español: *La democracia en América* (Madrid: Alianza, 1980)].

Viola, Herman y Margolis, Carolyn (eds.) 1991 *Seeds of Change. A Quincentennial Commemoration* (Washington: Smithsonian Institute Press).

Wallerstein, Immanuel 1989 (1974) *The Modern World-System* (Nueva York: Academic Press) 3 Vols.

Wallerstein, Immanuel 1997 "El espacio / tiempo como base del conocimiento"
en *Anuario Mariateguiano* (Lima), Vol. IX, N° 9.

Young, Robert C. 1995 *Colonial Desire. Hybridity in Theory, Culture and Race* (Londres: Routledge).

Rodrigo Montoya

CAPÍTULO 1

EL ESPEJO ROTO DEL PERÚ

SUS IDENTIDADES Y SUS MÁSCARAS

LAS PREGUNTAS ¿QUÉ ES EL PERÚ? ¿quiénes somos los peruanos? se plantean hoy, en 1992, y no tienen respuestas compartidas por todas las personas nacidas en el Perú. El problema viene de lejos, desde 1532, cuando los invasores españoles llegaron a las costas de Tumbes. La guerra con Chile (1879-1884) reabrió la herida de 1780 (rebelión de Túpac Amaru) y la de 1532 (invasión española), y sirvió, entre otras cosas, para que algunos peruanos volvieran a preguntarse ¿qué es el Perú? El general Patricio Lynch, jefe de la expedición invasora chilena, explicó al almirante francés Du Petit Thouars la derrota del Perú, contándole una historia. En una visita a los heridos peruanos y chilenos en un hospital de Lima, Lynch preguntó: "¿Y para qué tomó usted parte en estas batallas?". "Yo, —le contestó uno— por don Nicolás". "Por don Miguel", respondió el otro. (Don Nicolás era Piérola; don Miguel era el coronel Miguel Iglesias, ambos caudillos comprometidos, con una reacción contra Chile el primero, y a favor el segundo). Un herido chileno contestó la misma pregunta diciendo: "Por mi patria,

* Montoya, Rodrigo 1992 "Capítulo 1. El espejo roto del Perú: sus identidades y sus máscaras" en Al borde del naufragio (democracia, violencia y problema étnico en el Perú (Lima: Sur)

mi General". Y Lynch, volviéndose a Du Petit Thouars, le dijo: "Por eso hemos vencido: unos se batían por su patria; los otros por don fulano de tal" (Bonilla, 1977: 177-178).

En 1888, cuatro años después del fin de la guerra con Chile, Manuel González Prada, el intelectual que abrió la discusión esencial sobre el Perú contemporáneo, escribió: "No forman el verdadero Perú las agrupaciones de criollos y extranjeros que habitan la faja de la tierra situada entre el Pacífico y los Andes. La nación está formada por la muchedumbre de indios diseminados en la banda oriental de la cordillera" (1960). En los años veinte de este siglo, los indigenistas estaban convencidos de que "Lima no es el Perú", mientras los hispanistas insistían en su vieja tesis colonial: "Lima es el Perú". Hoy, al borde del siglo XXI, en el inconsciente colectivo de la población, estas dos posiciones se mantienen aún, pero sin la misma fuerza de entonces. En las capas intelectuales hay una creciente conciencia de que esa dicotomía no tiene sentido, que la promesa del Perú es que en nuestro suelo sea posible que vivan "todas las sangres", como quería José María Arguedas. La metáfora del conflicto entre el "zorro de abajo y el zorro de arriba", que representan a Occidente y a los pueblos indígenas, sugerida por este antropólogo y novelista, sirve para situar el problema y para ubicar las dos tendencias centrales en juego[1]. De un lado, las fuerzas que conducen a agravar el conflicto, que concluiría con el exterminio de los indígenas, los "zorros de arriba"; y, de otro, las fuerzas débiles aún, que navegan río arriba y que apuntan a un entendimiento entre los zorros.

El Perú es aún el país de mestizos como el Inca Garcilaso de la Vega, que escribió para imaginar la patria que no tuvo, desgarrado por ser "indio en España y español en Indias", porque "en ambas naciones tengo prendas"; o José María Arguedas, herido de muerte por esta permanente fractura del Perú. ¿Es el Perú una nación? Unos dicen que sí, otros que no. Vistos en el espejo de la historia, los peruanos no nos sentimos en igualdad de condiciones. Los elementos que nos unen son mucho más débiles que aquellos que nos separan. Unos están contentos con la imagen que el espejo les devuelve, otros rechazan esa imagen y se ven forzados a usar diversas máscaras para tratar de sufrir menos. Sobre estos temas de identidades diversas, la metáfora del espejo, la necesidad de máscaras, y sobre la utopía de la diversidad para una posible identidad futura trata este capítulo.

---

1 Ver la novela de José María Arguedas, *El zorro de arriba y el zorro de abajo*, publicada en España por el CSIC y otras instituciones, 1990.

1. ALGUNOS TEXTOS COMO PUNTO DE PARTIDA

En las aldeas rurales, en las pequeñas ciudades, hombres y mujeres comunes y corrientes tienen ideas precisas sobre el Perú y cuando hablan de él no pueden evitar el sufrimiento, la amargura, la rabia, y también —felizmente— la esperanza. Presento a continuación tres opiniones de maestros del altiplano peruano-boliviano y una de los indígenas *Piro* de la selva central y sur.

Texto 1. Habla Rufino Mamani, profesor primario, quechua, de la provincia de San Román, en 1986: "¿Quién soy yo? Yo, pues, fui engendrado por un hombre quechua y parido por una mujer quechua. Amamanté senos quechuas. Mis padres, desde sus abuelos, siempre habían sido colonos de un *misti*[2]; este misti nos 'arreaba', como si fuéramos su ganado; nos 'manejaba', como si fuéramos su propiedad privada. Mis padres son ciegos, aunque poseen lindos ojos, son sordos, aunque tienen unos buenos oídos, son mudos, aunque tienen una buena lengua. Y nosotros, los de las últimas generaciones, también hemos nacido a un mundo lleno de sufrimientos como éste. ¿Soy un quechua o soy un peruano? ¿Y qué es ser quechua? Ser quechua implica los siguientes rasgos: respetar y honrar las costumbres quechuas, estar orgullosos, tanto de los fracasos como de los éxitos alcanzados por los quechuas y no sentir vergüenza de ellos; es, además, comer en plato de barro, es vestirse en ropa confeccionada de lana y de nuestros animales, es comer la mazamorra de quinua con cal, es bailar las danzas quechuas, es hablar el idioma Runa Simi [quechua], no para exhibirse ante los extranjeros ni para mostrarlo como si fuera una pieza antigua de cerámica, sino porque esta manera de vivir nos identifica como a quechuas y es saludable corporal y socialmente para nosotros. Esto es el ser quechua. ¿Soy peruano? Realmente, ignoramos la razón por la cual esta tierra se llama Perú. En la actualidad, los que habitamos o cohabitamos en estas tierras y no procedemos de un solo origen; esta es la razón fundamental para que vivamos como hijos de una sola madre, pero con diferentes padres, esto es, peleando entre nosotros y, especialmente, practicando el arribismo, a costa de los que menos fuerza poseen. Yo, personalmente, soy quechua; vivo como quechua, *pero no es grande mi corazón para este territorio que se llama Perú*. Porque este Perú es propiedad de los grandes mandatarios, es el feudo

2 Misti es una palabra que deriva de "mestizo", resulta de una lectura quechua de la palabra castellana. En el quechua hay sólo tres vocales y es frecuente la confusión de la i con la e, y de la u con la o. Es una palabra que se usa en los Andes para nombrar a los que mandan, en abierta oposición a los *runas, qaqis* o *naturales*, que los quechuas y aimaras usan para nombrarse a sí mismos.

de los que manejan el poder económico. *Nosotros los indios no formamos parte, no participamos de este Perú; por esto, nos encontramos olvidados y postergados como si no formáramos parte de este territorio*" (Montoya, López: 1988: 37, 39; subrayado de RM).

Texto 2. Habla Nelly Ramos, maestra primaria de origen quechua (1986) "Yo, que desde los seis años vivo en la ciudad [Puno], he sentido en carne propia lo que significa no negar mi procedencia, ni mi lengua, ni mi cultura. Puedo manifestar que es muy duro enfrentar sobre todo la humillación y la discriminación. Desde que ingresé en la escuela no veo más que discriminación por todos los rincones; siempre el saludo es con una sonrisa para aquellos que tienen muy buenas influencias y son de estrato superior; para nosotros el saludo pasa por desapercibido [no nos saludan]. La atención en las oficinas es para aquellos que van con muy buena apariencia. Nosotros tenemos que esperar el mañana, que tal vez nunca llegue. En las escuelas, la situación es aún peor, porque allí se frustran los ideales, anhelos y esperanzas de muchos niños, sin importar para nada la capacidad que pudieran tener, pues la nota mayor, aunque sea injusta, es siempre para el niño "misti". Nosotros los campesinos no podemos ni representar a nadie, ni hablar, porque dicen que no sabemos hablar. Pero yo me pregunto, ¿no sabemos hablar qué? ¿acaso el Perú no es quechua o aymara? Entonces, ¿qué es lo que no sabemos hablar? Yo *estoy pensando que el Perú ya no es nuestro*. La cabeza del Perú está en Lima, su boca olvidó y ya no habla su lengua, pues aprendió otra 'más perfecta'. Sus ojos ya no saben mirar las otras partes de su cuerpo; ahora miran lo que está más lejos. Sus oídos ya no escuchan el correr de sus venas ni el palpitar de su corazón. *¿Será que ya está seccionado en partes el Perú?* ¿Volverá a mirar, oír y hablar cuando la cabeza vuelva al cuerpo? Tengo la esperanza de que esto ocurrirá, pero no por milagro, sino porque nosotros los peruanos que tenemos la cabeza y el corazón en el Perú lograremos encontrar nuestra identidad y no tendremos que avergonzarnos de ella…" (Montoya, López, 1988: 80-88, subrayado de RM).

Texto 3. Habla Lucía Vilca: "Quizás en un principio mi identidad como peruana y hablante del quechua no fue clara, porque durante el desempeño de mi labor y como ciudadana no tomé interés. Fui indiferente, no supe comprender la realidad concreta del país, no recibí orientaciones adecuadas al respecto, ni en la escuela ni en el colegio. No tuve tampoco interés por conocerla y, al salir al campo a trabajar, tropecé con ese problema. Para mí fue una frustración; no tenía conciencia de esa problemática, tal vez por haber sido criada en una zona urbana y por haber criticado siempre a las personas que venían del

campo. A través de la escuela inculqué en los alumnos el ideal de la superación, los alentaba para que salieran del campo a la ciudad, para que así no fueran marginados y estuvieran a la altura de los demás. Daba ese tipo de consejos. Impartí los conocimientos y desarrollé las actitudes que indicaba el Ministerio de Educación, incluso algunas actividades que estaban de moda en la ciudad; *hasta prohibía que hablen su lengua nativa*. No le di importancia, ni el valor respectivo a todo lo que guardaba la cultura andina, mucho menos la comprendía con conocimiento cabal; practicaba algunas cosas impuestas por mis padres, sin pensar en el porqué. Recién en los últimos años, he tratado de comprender al estar conviviendo con muchas personas en el campo. Ahora que voy recibiendo orientaciones de profesionales conscientes, empiezo también a tomar conciencia de todo lo que tiene el Perú, sobre todo el departamento de Puno; ahora más que nunca empiezo a sentirme orgullosa de todo lo que atesora la cultura andina" (Montoya, López, 1988: 90-91, el subrayado es de RM).

Texto 4. Un indígena del grupo *Piro*, del Alto Urubamba (1989) dice: "Viviendo de niño aquí, en Urubamba (selva sur del Perú), no conocía nada del Perú. Supe únicamente de este trozo. Pero cuando fui al Ejército comencé a viajar y me di cuenta de nuestra nación" (Gow, 1991: 233)[3].

¿Qué expresan los textos citados? En primer lugar, la clara conciencia de la *exclusión*, del desprecio y la marginación de las culturas indígenas. Se trata de un sentimiento vivido intensamente y compartido por hombres y mujeres de todos los grupos étnicos del Perú. En segundo lugar, la identidad local aparece claramente, mientras que la identidad nacional no. La frase "no es grande mi corazón para ese territorio que se llama Perú" debe ser entendida como un rechazo del Perú considerado como sinónimo de la costa, del castellano como lengua oficial, del enorme centralismo de Lima. La alegría individual y colectiva se produce en el interior de la comunidad local, del viejo *ayllu*[4], inca reconstituido por la monarquía española.

---

3 Las primeras tres citas son fragmentos de las textos que dichos profesores escribieron para responder a las preguntas ¿quiénes somos? ¿qué se siente Ud. y por qué?, como una de las tareas del curso "Antropología cultural andina" que di en el postgrado de lingüística andina, en la Universidad Nacional del Altiplano, Puno. Ver el libro *¿Quiénes somos?* (Montoya y López, 1987). El cuarto y último es tomado del libro de Peter Gow *Of mixed Blood*, 1991, p. 233.

4 *Ayllu* era un grupo de personas ligados por vínculos de parentesco, una unidad social de base. En el quechua de hoy, se le usa como sinónimo de familia y de "comunidad".

En tercer lugar, no debe sorprender a lectoras y lectores que no conocen el Perú el *lenguaje mítico* con el que se expresan las visiones indígenas. Los mitos son elaboraciones intelectuales de los sabios indígenas para pensar la historia, para entender el pasado y para formular una esperanza en el futuro. El Perú visto como un conjunto de hermanos hijos de una sola madre, pero de diferentes padres, remite al trauma del nacimiento del Perú, a una sociedad que no es una familia, cuyos miembros no tienen iguales derechos. El Perú unido, integrado como un cuerpo cuyos órganos son solidarios unos con otros, corresponde al pasado, sin duda al tiempo de los incas. La reunificación de ese cuerpo como esperanza es una versión más del mito de *Inka-Ri*, aquel Dios indígena quechua, inca y rey al mismo tiempo, derrotado por el Dios de los cristianos, descuartizado, que sin embargo, no terminó de morir y reconstituye la unidad de los fragmentos de su cuerpo. Cuando la cabeza y el cuerpo vuelvan a unirse, el orden, el concierto, el sosiego aparecerán otra vez. En otras palabras, *el Perú aparece fracturado*, como un conjunto de fragmentos sueltos y en conflicto, *como un espejo roto*. Me parece que esta convicción está en el inconsciente colectivo de los peruanos herederos de la civilización inca. Esta fractura produce un dolor muy grande. Una cuarta observación es que el conocimiento del resto de la geografía y de los otros componentes del país es una condición para descubrir el Perú como una unidad-diversidad, como una totalidad[5]. Finalmente, una quinta observación es que, a pesar de esta visión dramática y dolorosa del Perú, hay una esperanza para que el Perú deje de ser lo que es. ¿Acaso no corresponde esta visión con lo que está pasando en el Perú? Los 22.000 muertos, más de 3.000 desaparecidos desde 1980 por la violencia política del país, confirman esa fractura y la multiplican.

2. LA CATEGORÍA "INDIO" COMO CREACIÓN COLONIAL: UN RECURSO PARA NEGAR LAS IDENTIDADES ORIGINARIAS DE AMÉRICA

La categoría "indio", con la que los invasores españoles designaron a todo poblador del continente americano, es el fruto de un profundo malentendido histórico porque estaba reservada para los habitantes de la India. Cuando desde el comienzo mismo de la conquista, los

5 Otro elemento decisivo para el descubrimiento del Perú por cada uno de sus fragmentos y para tender puentes entre estos fragmentos es la escolarización generalizada, que, a pesar de la educación oficial que impone el castellano y que excluye a las otras culturas y lenguas, permite a los indígenas descubrir la potencialidad de sus identidades étnicas. En el capítulo III hay un desarrollo mayor sobre este punto.

invasores españoles no llamaron a los grupos étnicos con los nombres que ellos se daban, negaron sus identidades. Los sobrevivientes, quinientos años después, retoman, redefinen y recrean sus propias identidades. Este proceso resumido en la búsqueda de una ciudadanía étnica es objeto del capítulo III de este libro.

La política colonial española distinguió dos tipos de indios, uno *noble*, heredero de la aristocracia inca, con algunos privilegios esenciales, como el de no pagar tributos y no ser un *mitayo*, o bracero forzoso en las minas, en los obrajes y en las haciendas. El otro, el *indio común*, sinónimo de *siervo* (Spalding, 1974: 173-174). Ambos, sin embargo, fueron considerados como inferiores y, según la concepción aristotélica asumida por Ginés de Sepúlveda, eran "torpes", "inferiores", "nacidos para obedecer". Estos hombres y mujeres, que para Sepúlveda se parecían más a los monos que a los europeos debían ser vistos como menores de edad, objeto de protección[6].

Los llamados indios no son "humanos", son "bárbaros", "imperfectos", "brutos", "necios", sólo corporales, sin alma, como los monos, y debe ser justo que se sometan por la fuerza, si no lo hacen por su propia voluntad. La "esclavitud natural", defendida por Aristóteles, se convierte en la "servidumbre natural" de Ginés de Sepúlveda. "La esclavitud no se basa, pues, en esto, sino en una norma del Derecho Natural y de Gentes, a saber: "que las personas y los bienes de los que hayan sido vencidos en justa guerra pasan a poder de los vencedores" (1941: 37). ¿Puede encontrarse un texto más transparente para justificar la dominación de unos hombres sobre otros, de los hombres sobre las mujeres y de los padres sobre los hijos? La palabra "indio" tiene ese contenido histórico de dominación y discriminación. Indio=siervo=inferior. La inteligencia de los funcionarios de la monarquía española y en particular de la Iglesia Católica, sirvió para que los vencedores invasores, convertidos en "señores", asumieran convencidos su condición de supuesta "supe-

6 Ginés de Sepúlveda escribió al enumerar las "causas justas" para hacer la guerra a los indios: "La primera es que siendo por naturaleza siervos los hombres bárbaros, incultos e inhumanos, se niegan a admitir la dominación de los que son más prudentes, poderosos y perfectos que ellos; dominación que les traería grandísimas utilidades, siendo además cosas justas, por derecho natural, que la materia obedezca a la forma, el cuerpo al alma, el apetito a la razón, los brutos al hombre, la mujer al marido, los hijos al padre, lo imperfecto a lo perfecto, lo peor a lo mejor, para bien universal de todas las cosas. Este es el orden natural que la ley divina y eterna manda observar siempre. Y tal doctrina la ha confirmado no solamente con la autoridad de Aristóteles…" (p. 153). En otra parte, sostiene: "Porque escrito está en el libro de los Proverbios: 'el que es necio servirá al sabio'" (p. 85). "Los filósofos llaman servidumbre a la torpeza de entendimiento y a las costumbres inhumanas y bárbaras" (p. 83); "esto dice Aristóteles y con él conviene San Agustín en su carta a Vicencio" (p. 87).

rioridad", de hijos privilegiados del Señor y creyeran que los otros les debían servidumbre, por voluntad de Dios. Sirvió también para que los vencidos, los pobladores de América aceptaran su supuesta "inferioridad" y su condición de siervos de los conquistadores enviados por Dios a evangelizarlos.

A los mestizos, hijos de las indias y los españoles, no les fue mejor, porque el desprecio y la discriminación fue igualmente grande. Desde el comienzo de la colonia, los españoles los llamaron "manchados", por su "mezcla de color y otros vicios", "impuros" (obviamente, los españoles eran considerados "puros"[7]), "espurios", "adulterinos", "cobardes", "traidores". (Spalding, 1974: 164-165, 190). El mulato, fruto del encuentro de negros y blancos, fue igualmente despreciado[8]. Guamán Poma de Ayala, el cronista etnógrafo, tuvo frases muy duras contra los "mesticillos", considerados como el fruto de un encuentro que conducía a la desaparición de los indios. A partir de esa evidencia, él propuso que españoles e indios vivan cada uno en su lugar, sin mezclarse. (Guamán Poma, 1980: 732, 847, 857, 858, 896).

3. METÁFORA DEL ESPEJO PARA ENTENDER EL PROBLEMA DE LA IDENTIDAD

El fenómeno de la identidad supone, en primera instancia, una función de reconocimiento. Un "carnet de identidad" presenta los nombres, los apellidos y la fotografía de una persona, para que sea *reconocida* como tal. Debe existir una correspondencia entre el rostro de la persona y la fotografía del carnet. La fotografía remite al *espejo*. La imagen que el espejo reproduce de una persona puede ser aceptada en la medida en que corresponde al *modelo* socialmente impuesto, o rechazada si no corresponde a ese modelo. ¿Quién o quiénes deciden el color, el tamaño, los rasgos culturales y sociales del modelo al que todos deben ajustarse? De modo inevitable, el espejo remite al *poder* (ver el esquema de la página siguiente). Detrás del espejo de cada sociedad —y como telón de fondo y contexto de las relaciones sociales— se encuentra el poder, visible, empañado u oculto.

---

7 Si se observa atentamente, la pretensión de pureza atribuida por los españoles a sí mismos tenía poco que ver con la realidad. Los elementos diversos (godos, celtas, romanos, árabes, etc.) en la constitución de los diversos fragmentos del actual Estado español no fueron tomados en cuenta por esta ideología del poder colonial.

8 Don Juan de Solórzano escribió sobre el mulato: "Esta mezcla… fea y extraordinaria que la comparan a la naturaleza del mulo (citado por Spalding, 1974: 157).

IDENTIDAD: METÁFORA DEL ESPEJO		
	poder espejo	
Modelo occidental (“blanco”, “mestizo”) + Reconocimiento Aceptación Identidad (alegría de sentirse bien en su pellejo)		No-modelo indígena (“indios”) - No-reconocimiento No-aceptación No-identidad (amargura, rabia de sentirse mal en su pellejo)
	Máscaras para parecerse al modelo	Necesidad de cambiar negar el modelo afirmar otra identidad

El modelo dominante en el Perú sigue siendo *colonial*. Lo blanco occidental fue considerado “superior”, “mejor” y “puro”. La condición de supuestas inferioridad e impureza fue reservada para “los otros”, para los pobladores originarios de América. Vistos frente a frente los españoles y los pobladores de América, a partir de 1492, constataron una evidencia: unos y otros eran *diferentes*. ¿Serán seres humanos? ¿Es justa nuestra guerra contra ellos?, preguntó el Rey de España a los doctores de la Iglesia —a mitad del siglo XVI— cuando se multiplicaron las quejas llegadas desde América para denunciar los crímenes cometidos por los españoles en nombre de Dios[9]. No, todavía no, son “como los monos”, contestó Ginés de Sepúlveda. Antes de cristianizarlos, deben volverse humanos y, como son “bárbaros”, “salvajes”, “infieles”, “paganos”, “idólatras” y “sodomitas”, la guerra contra ellos “es justa”. Los seres humanos en el siglo XVI eran los españoles y los europeos de la época. Cuando el continente americano fue reconocido como otra parte del mundo, sus habitantes fueron considerados *no-humanos* porque estaban al margen de la noción reinante de humanidad. “Sí”, contestó Bartolomé de Las Casas, “son seres humanos como nosotros, son también hijos de Dios y la guerra contra ellos es injusta, anticristiana”. Los dos curas estaban, sin embargo, de acuerdo en evangelizar a los indígenas de América para llevarlos al reino de su Dios, “único y verdadero”. Los dioses americanos fueron considerados como “falsos” y, por eso, debían ser destruidos. El capítulo de “extirpación de idolatrías” para imponer el “Dios único y verdadero” comenzó con la conquista y, quinientos años después, no ha terminado, porque

9 En el capítulo V de este libro encontrarán los lectores mayor información sobre la polémica de Valladolid y sobre el Grito de la Española, de 1911.

la evangelización continúa a través de miles de misioneros católicos, y sobre todo protestantes, en los últimos tiempos[10].

El modelo colonial ha conservado su esencia, aunque ha cambiado en la medida en que en el interior de la cultura occidental se han producido modificaciones en la dominación y hegemonía. El peso de Madrid fue cediendo para dejar su lugar a París, luego a Londres y, en el siglo XX, a Nueva York. La lenta transición hacia Tokio parece ya visible en 1992. Lo que es constante es la condición de "dominados" e "inferiores", atribuida a los pueblos indígenas y a las llamadas "culturas mestizas".

Un indígena de cualquiera de los 58 grupos étnicos, visto en el espejo de la dominación peruana, se ve fuera o lejos del modelo dominante. Su color es oscuro, su cultura oral lo convierte en analfabeto o "ignorante"[11] a secas, su tamaño es generalmente pequeño, sus valores y costumbres son vistos como "tradicionales", en el sentido preciso de "fuera de época", en oposición a la palabra "moderno", definido únicamente como "actual" o "último". Como no conoce el sistema fonético del castellano y pronuncia las palabras castellanas con su acento y la lectura fonética de su propia lengua, es considerado como "torpe" o "bruto". No se dice lo mismo si alguien del Estado español produce errores equivalentes al hablar inglés o francés. La conclusión es evidente, el indígena y gran parte de los mestizos no corresponden al modelo dominante y tienen una *imagen negativa* de sí mismos. ¿Es posible vivir con una imagen negativa de sí mismo? En la vergüenza de sí mismos anidan la amargura, el resentimiento, el odio, la rabia, los agravios, que —en el caso del Perú— son indispensables para explicar la violencia política y la violencia general de la sociedad.

Es útil introducir en esta sección las *dimensiones individual y colectiva* de la identidad. Lo que ocurre con la metáfora de un individuo frente a un espejo puede ser extensible a una colectividad. El salto no es difícil y por eso se habla de la *identidad de un pueblo*. Cambian simplemente los modelos. Una sociedad dominante como modelo de sociedad se caracteriza en este espejo del poder como "blanca", "alfa-

---

10 En el siglo XVI, nadie estaba en condiciones de cuestionar esta oposición verdad-falsedad para juzgar a los dioses y justificar las guerras de conquista. Como uno de los frutos de la modernidad, y gracias a lo que sabemos de la sociedades humanas merced a la antropología y a la sociología, discutir en 1992 si un dios es verdadero o falso no tiene sentido. Los dioses no son ni verdaderos ni falsos, son solamente diferentes. Admitir la diferencia conduce a respetar el derecho que los pueblos tienen a su diferencia.

11 Analfabeto quiere decir no saber leer y escribir. Convertir *analfabeto* en sinónimo de *ignorante* es un abuso de lenguaje explicable únicamente por una situación de dominación.

beta", "desarrollada", "moderna", "industrial", "urbana",[12] en oposición a otra dominada, pensada como "india" o "mestiza", "subdesarrollada", "analfabeta", "tradicional", "rural".

Con lo avanzado hasta aquí es fácil agregar un nuevo elemento para tratar de comprender el complejo fenómeno de la identidad. El proceso social debiera ser entendido como un fenómeno principalmente *psicológico*, en su doble dimensión: inconsciente y consciente. La imagen negativa que se tiene de sí como individuo o de una colectividad, un grupo étnico o un país es producida de modo principalmente inconsciente, mientras que la afirmación de una identidad es sobre todo un proceso consciente, una voluntad de afirmar lo propio, rechazando la discriminación y marginación. La imagen negativa de ser peruano —en general— está caracterizada por cinco elementos esenciales:

1. Por ser ociosos.
2. Derrochadores, incapaces de ahorrar.
3. Incumplidores.
4. Mansos, débiles para hacer valer sus derechos.
5. Prefieren a los extranjeros antes que a los propios peruanos.

Los cuatro primeros rasgos son atribuidos a la herencia española. El ser trabajadores, el espíritu de ahorro, la puntualidad y el coraje para defenderse —como virtudes opuestas a esos defectos— son atribuidas a los extranjeros, particularmente a los sajones[13].

El odio, la amargura y la rabia van empozándose poco a poco en el inconsciente y en la memoria, a través de las decepciones, frustraciones, maltratos, agravios, olvidos, golpes, crímenes y delitos sin

---

12 Tributario de este modelo dominante de sociedad considerado como universal y único, Mario Vargas Llosa, en su campaña electoral para tratar de ser presidente del Perú, afirmó en múltiples discursos y entrevistas que el Perú debe ser "un país europeo".

13 Al interior de las empresas industriales de Lima, la imagen que los trabajadores costeños tienen de los "serranos", migrantes provenientes de los Andes, es que son muy trabajadores, que ahorran y progresan pero que son muy dóciles y serviles con los patrones. Por su parte, los serranos creen que los obreros limeños y costeños en general, llamados también "criollos", trabajan lo menos posible, evaden las reglas establecidas. La palabra criollo tiene tres acepciones diferentes: a) En el pasado criollos fueron los hijos de españoles nacidos en el Perú; b) Criollos son los músicos y cantores de valses, polkas y marineras, respetuosos, decentes, vestidos con sobriedad. Muchos de los criollos más conspicuos son negros; c) Finalmente, criollo es también el pícaro, la persona que no respeta las reglas establecidas, que es capaz de conseguir lo que quiere a través de cualquier recurso.

castigo, castigos y prisiones injustas. Luego de cierto grado de acumulación, las personas *estallan*. La rabia contra "la sociedad", contra "el sistema", contra "todos", contra "una clase", contra "un grupo de poder" o contra un "grupo de presión" explota simplemente. Esta explosión es independiente de un proceso racional de preguntas, respuestas y explicaciones posibles de lo que ocurrió y ocurre. La afirmación de una identidad supone ese proceso consciente de evaluación y de programación estratégica y táctica, para fijarse metas de corto y largo plazo, y para adecuar los medios disponibles a las metas establecidas.

Tener una identidad es la culminación de un proceso. Comienza por la toma de conciencia de una exclusión, sigue con la posibilidad de explicar por qué de la negación, avanza con la lucidez para fijarse metas de corto y largo alcance y encontrar los equilibrios posibles entre los medios y los fines. Este proceso dura años, decenas de años y compromete a colectividades enteras y a individualidades que destacan por su capacidad política y organizativa. La afirmación de una identidad se produce como *respuesta a una negación*. Se afirma un catalán como catalán en España o un *aguaruna* como *Awajun* en el Perú, porque otros, desde una posición de poder, les niegan esa condición de catalán o de awajun. Difícilmente podría hablarse de una identidad simple sin una negación preexistente. Los nacionalismos se producen en oposición a los adversarios históricos, a los vecinos que con su conducta favorecen una unidad de otros contra ellos. Como afirmación frente a una negación, la identidad tiene de hecho el *carácter político* en la medida en que el poder está en juego. Rechazar una negación para afirmar una identidad significa tratar de salir de una dominación política para afirmar un espacio autónomo, propio, de poder y de vida.

Hay una relación estrecha entre el orgullo de una pertenencia a un pueblo y las victorias. La historia de la humanidad, desde que existe hasta hoy, julio de 1992, en que escribo este texto, sigue llena de guerras, de fuego cruzado en todas partes. Las victorias se celebran y las derrotas se callan. El Perú ha tenido muchas derrotas y pocas victorias. Manuel González Prada escribió: "El futuro nos debe una victoria" y esa esperanza sigue aún en pie en muchos peruanos. En la formación de los nacionalismos y las identidades de naciones y grupos étnicos cuentan las batallas ganadas y los calendarios cívicos están llenos de estas fechas. Sólo excepcionalmente —y por razones que no conozco— algunos pueblos festejan derrotas. Cataluña en el Estado español y el Perú, son dos ejemplos[14].

---

14 Fermín del Pino me hizo la pertinente observación sobre la fiesta principal de Cataluña, cuando hablamos largamente sobre la historia del Perú y del Estado español.

Al afirmar una identidad se sigue un *proceso contradictorio*, que tiene un comienzo, avances, retrocesos, estancamientos, nuevos impulsos, éxitos y derrotas. En tiempos de la dictadura franquista, lo catalán estaba marginado, perseguido. Quince años después de la muerte del dictador, los catalanes conocen hoy en el Estado español un momento de triunfo, de avance. Unos, los partidarios de la independencia, creen que no se ha hecho todo lo que se debía y que el combate continúa para conseguir que Cataluña sea un país europeo; otros creen que lo que se ha logrado es mucho y que falta muy poco. Disponer de un gobierno propio dentro del Estado español es sin duda una victoria de las autonomías. El levantamiento indígena del Ecuador, de 1990, ha dado frutos en mayo de 1992, puesto que el gobierno socialdemócrata entregó un territorio de un millón de hectáreas en la selva a los *quichuas* y otros grupos étnicos de la selva ecuatoriana. En otros países, en períodos similares, no ha sido posible conseguir éxitos tan considerables. La larga marcha de los grupos étnicos en América es y será más lenta, porque el peso del adversario en el poder es mucho más grande y los recursos de los grupos étnicos no son los mismos que los europeos. Para afirmar una identidad se navega río arriba, se va contra la corriente. La tendencia de cambio dominante es aquella que brota del poder establecido, que propone y tolera sólo pequeñas reformas dentro de lo mismo. En tanto no se proponga un plan subversivo serio —en el preciso sentido de remover y alterar las bases mismas de la sociedad— toda idea de cambio es admitida porque la sociedad occidental ha hecho *del cambio un valor en sí*. La frase perfecta que ilustra esta ideología se condensa en la consigna de la derecha francesa, copiada por otras derechas en el mundo: "queremos el cambio dentro de la continuidad". En América, los arreglos de cuentas esenciales están aún pendientes, salvo la excepción cubana y los casos particulares de México y Bolivia, en los que intensos procesos de movilización social, en 1910 y en 1952, produjeron importantes arreglos de cuentas y abrieron posibilidades diferentes para el futuro. El poder latino-americano, sostenido por los gobiernos de Estados Unidos, sigue aún tributario de la filosofía de *El gatopardo*, la novela del italiano Lampedusa: "Hay que cambiar en algo las cosas para que todo siga igual".

Una misma persona puede vivir y disfrutar de *varias identidades al mismo tiempo*. Depende de los grados de complejidad social y de los contextos. Se puede tener una identidad nacional, otra religiosa, otra deportiva, otra musical, etc. En cierto sentido, tener una identidad significa tener una filiación, una fe. No hay contradicción entre sentirse patriota de un país y tener identidades con clubes futbolísticos distintos. Hay, en consecuencia, jerarquías entre identidades diversas.

Queda aún un último punto: ¿En qué condiciones un grupo étnico tiene una identidad étnica? No todos los grupos tienen identidad étnica ni en grados iguales. Luego de una observación atenta de procesos de afirmación étnica en Europa y en América, es posible establecer las siguientes condiciones:

1. Cuando dispone de una lengua y una matriz cultural, es decir, de un conjunto de pilares o bases esenciales para plantear y resolver problemas.
2. Cuando el grupo reconoce y se reconoce en raíces culturales propias, compartidas por sus miembros.
3. Cuando los miembros tienen el sentimiento de pertenencia a un suelo y a una tradición de cultura y lengua.
4. Cuando ese sentimiento va acompañado de un *orgullo* de ser o de pertenecer a tal o cual grupo étnico. La afirmación está en oposición a la vergüenza que otros sienten de ser "indios". Finalmente, la quinta condición es la existencia de un *mínimo proyecto de futuro* para el grupo étnico; es decir, de desarrollo, de crecimiento, de reproducción y enriquecimiento de la matriz cultural de partida.

4. DE LA VERGÜENZA DE SÍ MISMOS A LA NECESIDAD DE USAR MÁSCARAS PARA SIMULAR SER OTROS

Cuando el espejo devuelve a una persona la imagen que no se parece al modelo impuesto y socialmente aceptado, ésta tiene una imagen negativa de sí misma. Si el rechazo de esta imagen es fuerte, le quedan dos posibilidades: una, hacer lo posible para ser como el poder quiere que sea; la otra es combatir para rechazar el modelo dominante y afirmar su propia identidad, aceptándose como es y sin necesidad de cambiar. Queda un espacio intermedio de aquellos que no deciden ninguna de las vías y soportan con rabia y amargura su condición de marginados y dominados.

Para parecerse al modelo dominante, son indispensables las máscaras. Cito aquí cuatro ejemplos para ilustrar lo que quiero decir.

1. Informaciones recientes debidamente documentadas muestran que, por lo menos, dos mil peruanos de diferente procedencia han sido operados en los últimos dos años, a su solicitud, para estirarse o alargarse los ojos, parecerse a los japoneses, migrar a Japón y encontrar un empleo simulando ser descendientes directos de japoneses[15].

15 Este fenómeno dramático puede ser explicable si se tiene en cuenta, además, la gravísima crisis económica del Perú. A pesar de todos los proyectos de desarrollo, de

2. Miles de personas de origen indígena multiétnico del Perú niegan sus pueblos de origen, dicen haber nacido en ciudades importantes, declaran no conocer las lenguas indígenas y afirman conocer solamente el castellano. Los acentos al hablar el castellano, derivados de los sistemas fonéticos de sus propias lenguas, los delatan, pero la evidencia de esta influencia parece no importarles, porque lo esencial para ellos es aprender el castellano, olvidar sus lenguas, ser "modernos" y no ser "tradicionales"[16].
3. Teñirse el pelo para simular ser rubias es un fenómeno generalizado en el Perú. Es también muy frecuente en el Estado español y en muchos otros países. Esta máscara rubia es uno de los rasgos característicos de lo que en el Perú se llama una *huachafa*, una persona que aparenta ser lo que no es. La palabra más cercana para expresar la misma idea puede ser "snob". Afeitarse parte de la frente para simular unas entradas artificiales es también una práctica entre algunos hombres, que no aceptan su frente pequeña y su abundancia de cabellos.
4. Finalmente, los procesos judiciales para cambiar de apellidos son también otro modo de conseguir una máscara. Renunciar a llamarse Mamami o Yupanqui y adoptar el apellido Monroe o Peralta es un inequívoco indicador de rechazo a una identidad no deseada y de adopción de otra preferible.

La tradición peruana en el uso de máscaras es muy rica. Simular ser lo que los españoles querían que los vencidos fueran para tratar de sufrir lo menos posible ha sido un viejo recurso para adaptarse a la dominación y resistir mejor. Representar a los otros en broma, a través de máscaras, ha sido y sigue siendo un recurso teatral extraordinario en gran parte de las sociedades del mundo para criticar el poder establecido. En muchísimas danzas de los Andes peruanos aparecen por ejemplo los frailes, los jueces, los doctorcitos, para mofarse de ellos

---

inversión extranjera, de políticas de modernización y otros discursos, el 60% de la población está en la pobreza, y por lo menos un tercio está en lo que los economistas denominan "pobreza extrema". La distancia que separa a los ricos de los pobres en vez de disminuir se ensancha. La ilusión de encontrar un empleo bien pagado en Japón conduce a muchos pobres del Perú a adoptar nuevas máscaras.

16 "Yu nu sí la quichua" me contestó un migrante quechua vendedor de frutas en Lima, cuando le hablé en esa lengua. Si este quechua avergonzado de sí mismo no conocía esa lengua indígena debió decir sencillamente "Yo no sé el quechua". Las diferencias entre ambas frases corresponden al sistema fonético quechua, de sólo tres vocales, que no distingue claramente la e de la i, así como la o de la u.

y divertirse una o dos veces al año. En los últimos veinte años, unos sesenta grupos de teatro de la calle ocupan un espacio importante del teatro peruano. El uso y abuso de las máscaras es una de sus características esenciales.

Las máscaras que interesan en mi análisis de las identidades peruanas son las que revelan el fenómeno de la *aculturación*, que es el proceso de renuncia a una cultura dominada o "subalterna" como condición para adoptar la cultura dominante.

5. DEL RECHAZO DE UNA DISCRIMINACIÓN A LA BÚSQUEDA DE UNA CIUDADANÍA ÉTNICA

Este proceso es nuevo en el Perú y merece una atención mucho mayor que una simple sección dentro de un capítulo. Por eso, el capítulo III de este libro está enteramente consagrado a tratar ese punto.

6. EL PROBLEMA DE UNA IDENTIDAD NACIONAL Y LAS MUCHAS IDENTIDADES PERUANAS

De lo expuesto en las secciones anteriores, es posible concluir que no existe aún una identidad nacional que comprometa a los veintidós millones de habitantes de este suelo llamado Perú. Graves problemas de discriminación social, racial y política nos separan a unos peruanos de otros. No tenemos los mismos derechos; es decir, no hay aún una ciudadanía mínima para todos. Los peruanos nos dividimos en medio ciudadanos y ciudadanos de primera y segunda categoría. Los indígenas del territorio peruano, que eran tres cuartas o cuatro quintas partes de la población hasta 1940, nunca fueron considerados como ciudadanos por el sencillo hecho de ser analfabetos y de no poder votar. La Constitución de 1979, de corta duración hasta el golpe civil-militar del presidente Fujimori en abril de 1992, fue la primera en reconocer una media ciudadanía para los indígenas, al permitírseles elegir, pero no ser elegidos, debido a su condición de analfabetos. La organización propia, el combate por una ciudadanía étnica, se entienden fácilmente, si se tiene en cuenta que la sociedad peruana es eminentemente antidemocrática. En el capítulo II analizo este problema con detenimiento.

Los ciudadanos de primera categoría son los blancos, los que tienen dinero, los que pueden comprar la justicia que más les conviene, los que pueden evadir las reglas que quieren, los que mandan, los que tienen seguridad de clase para poner los pies sobre la mesa, gritar y mirar a los otros con el rabo del ojo. Los ciudadanos de segunda categoría son la mayoría de la población, los que no tienen dinero para defenderse de los que sí lo tienen, los mestizos con nítidos rasgos indígenas, discriminados por su color, por su acento para hablar el castellano y por sus ocupaciones manuales.

En un contexto de gravísimo conflicto, no hay espacio aún para una identidad nacional, para un nacionalismo compartido por todos. En el fondo, hay modos muy diferentes de vivir el Perú y de llamarse peruanos. Hay una nación peruana, con un Estado, un territorio, pero, por su condición de nación dependiente y dominada, no hay nacionalismo, no hay un sentimiento generalizado y compartido de pertenencia y orgullo de una nación. El orgullo existe, pero es débil y corresponde sólo a ciertos fragmentos del país. Las identidades plenamente existentes y vigentes son sólo locales. Dos regiones (Arequipa y Huancayo) tienen ya una identidad regional fácilmente perceptible. Cuando la dimensión nacional del espacio entra en juego aparecen las discrepancias y los conflictos. El centralismo de Lima es decisivo para entender este conflicto: como durante una gran parte de la historia, Lima ha sido considerada sinónimo del Perú, el arreglo de cuentas con Lima está pendiente en el inconsciente colectivo de una gran parte de los peruanos de provincias[17]. Sólo en los últimos cincuenta años, Lima ha empezado a cambiar, para convertirse en 1992 en una especie de resumen o expresión de todo el Perú, gracias a que cerca del 65% de su población —4,5 de 7 millones de habitantes— proviene de provincias.

7. PARA UNA IDENTIDAD NACIONAL POSIBLE: EL SOCIALISMO COMO UTOPÍA DE LA DIVERSIDAD

Después del naufragio de la Unión Soviética, las voces triunfalistas del liberalismo señalaron que el tiempo de las utopías había concluido, que sólo quedaría el capitalismo como la única posibilidad para los pueblos del mundo. Desde la orilla americana, el fracaso del llamado socialismo realmente existente en Europa es visto al mismo tiempo que el fracaso del capitalismo en América Latina. Es indispensable alentar una esperanza para no consolarnos con la promesa capitalista que no resuelve nuestros problemas. ¿De qué esperanza se trata?

Perderíamos toda esperanza de ganar el combate por la libertad si renunciamos a soñar con una *utopía*; es decir, con un proyecto ideal de sociedad en la que nos gustaría vivir. Este es el sentido último de la política. Las utopías pensadas en tiempos de la modernidad occidental, dentro de las sociedades capitalistas y comunistas, tienen un denominador común: son proyectos civilizatorios que un bloque de poder trata de imponer al resto del mundo. El ideal de *igualdad* propio de la Revolución

17 En el capítulo IV, al tratar sobre la violencia política volveré sobre este punto. El cerco de Lima por Sendero luminoso obedece a este grave problema histórico. El coche bomba que estalló en el centro de Miraflores, barrio símbolo de la clase dominante de Lima y el Perú, el 17 de Julio de 1992, que produjo la muerte de más de veinte personas y más de un centenar de heridos, podría ser entendido como un nuevo arreglo de cuentas de ese no resuelto problema histórico.

Francesa quedó en su formulación abstracta y recién hoy nos preguntamos: ¿si todos debemos ser iguales, iguales a quiénes? ¿Quiénes son los modelos? ¿Por qué todos tenemos que ser iguales? El fundamentalismo democrático norteamericano conduce a que todas las sociedades sean como Estados Unidos. El fundamentalismo comunista de la Unión Soviética postulaba también que todos los pueblos del mundo fueran como la Unión Soviética. Se trata de dos proyectos civilizatorios para imponer una vía única de desarrollo y progreso. Para imponer una utopía civilizatoria, hubo que matar y es necesario matar, eliminar a los adversarios, a los que no creen en ese proyecto civilizatorio. No tiene sentido, por lo tanto, seguir creyendo en una utopía así. Lo que nunca se planteó hasta hoy ha sido una *utopía de la diversidad* que no imponga nada a nadie y que deje a los pueblos ser como ellos quieren ser. La dimensión universal, que es legítima, sólo puede expresarse a través de un conjunto de derechos esenciales, como el derecho a la vida, al trabajo, a la salud, a la libre opinión, a la posibilidad de organizarse, y un nuevo derecho plenamente precisable a fines del siglo XX: el *derecho a la diferencia*. En el ejercicio de este último derecho, los pueblos deben tener garantizada su libertad para hablar sus lenguas, reproducir sus valores y sus formas de pensamiento, sentimiento, emociones y vida.

Una utopía de la diversidad podría ser sinónimo de un *socialismo mágico*. ¿Por qué socialismo? ¿Por qué mágico? El combate por la libertad comenzó estrictamente hace sólo trescientos años en el mundo, hasta cristalizar en la Revolución Francesa, hace dos siglos. Durante los últimos cuarenta mil años, los *homo sapiens* han vivido al margen de la libertad y al margen de la lucha por la libertad. Si vamos más atrás, debemos reconocer que hace más de cuatro millones de años que los *homínidos*, los antecesores nuestros —aquellos seres erguidos, capaces de crear cultura con sus manos y de enterrar a sus muertos— tampoco conocieron la libertad ni lucharon por ella. La cronología elemental que acabo de citar es suficiente para reconocer que la libertad que conoce el mundo está en su edad de piedra, que vivimos los primeros momentos de una larga etapa de lucha por la libertad. En trescientos años el número de muertos en este combate por la libertad debe sumar varios centenares de millones de personas, en los cinco continentes. Si entendemos el socialismo como la posibilidad de socializar el poder político[18], este ideal está aún intacto y es una meta plenamente defendible. No se trata de seguir pensando en el socialismo como una etapa intermedia antes de llegar al comunismo. Esta idea quedó ya tirada en el camino, por inservible.

---

18 Aníbal Quijano, a comienzos de los años setenta, adelantó esta tesis política, de gran valor para precisar una nueva utopía para nuestro tiempo (Quijano, 1980).

Del pasado debe quedar el ideal del socialismo —la posibilidad de socializar el poder político— como el mejor modo de practicar la libertad. De los nuevos tiempos, debemos asumir el derecho a la diferencia. Por esa vía será fácil llegar a la magia, a condición de rechazar dos oposiciones lamentables, que han sido firmes pilares de los fundamentalismos occidentales capitalista y comunista. La primera es la aparentemente irreconciliable contradicción entre lo "moderno" y lo "tradicional"; la segunda, la oposición entre el "saber científico" y el "saber vulgar". Lo moderno de comienzos de siglo es tradicional, si se sigue la lógica de esta oposición entre el presente y el pasado. El valor del cambio, como un elemento clave de la ideología del capitalismo, sacrifica el pasado, considerado como negativo. El etnocentrismo de los proyectos civilizatorios califica a los pueblos indígenas como tradicionales y les impone la receta de cambiar, de salir del pasado para volverse modernos. Desde otro razonamiento, las culturas indígenas tienen desde el pasado respuestas adecuadas a problemas que el llamado desarrollo —capitalista— no puede resolver. El equilibrio ecológico como resultado de las prácticas culturales indígenas en los bosques es un ejemplo del pasado válido para el presente y el futuro.

La tesis etnocéntrica del pensamiento occidental, según la cual Occidente tiene el "saber científico verdadero", mientras que los pueblos indígenas vivirían en el mundo de la magia y la falsedad, es insostenible, porque produce un doble olvido: de un lado, el peso de la magia en Occidente y, de otro, el saber científico que se esconde dentro del mal llamado saber vulgar.

Lo dicho hasta aquí permite situar y entender la provocadora y subversiva idea de un socialismo mágico, que reúne en una unidad lo que dentro de las ideologías totalitarias de los proyectos civilizatorios son considerados como elementos incompatibles. La magia es también sinónimo de vida, de afectos, de música, de canto, de danza. Si la libertad puede enriquecerse con esos elementos dentro de una concepción renovada y enriquecida de socialismo, la política volverá a vincularse con la vida, de donde fue arrancada por las versiones totalitarias capitalista y comunista[19].

19 Un amplio desarrollo de esta noción de socialismo mágico puede encontrarse en el capítulo final de mi libro *De la utopía andina al socialismo mágico*, que será publicado pronto por la Editorial Anthropos de Barcelona.

SOBRE LOS AUTORES

Maruja Barrig (Lima, 1948). Investigadora y activista feminista. Magister en Política Social, Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Investigadora en el campo de género, gobiernos locales, empleo e identidad étnica. Ha publicado ensayos y libros siendo los últimos, como autora, *"El mundo al revés. Imágenes de la mujer indígena"* (Buenos Aires, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 2001; y *Las mujeres, los gobiernos locales y la cooperación española en Colombia* (AECID, Bogotá 2011); y como editora, *Fronteras interiores. Identidad, diferencia y protagonismo de las mujeres* (Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 2007). Entre otras publicaciones cabe destacar *Cinturón de castidad: la mujer de clase media en el Perú* (Lima, Mosca Azul eds., 1979), *Las obreras* (Lima, Mosca Azul eds., 1986); y *Otras pieles: género, historia y cultura* (compiladora con Narda Henríquez; Lima, PUCP, 1995). Actualmente se dedica a la consultoría independiente en Latinoamérica, en evaluación de proyectos de desarrollo, planificación y diseño de estrategias de transversalización del enfoque de género en el ámbito institucional.

Heraclio Bonilla (Lima, 1942). Doctor en Historia Económica por la Universidad de París (1970), y en Antropología por la Universidad Nacional Mayor de San Marcos (1977). Actualmente es Profesor Titular

del Departamento de Historia de la Universidad Nacional de Colombia, en Bogotá, donde enseña desde 1996, habiendo sido su Director entre 2010 y 2012. Entre 1974 y 1981 fue miembro de la Mesa Directiva del Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO) con sede en Buenos Aires, y entre 1984 y 1990 Coordinador de su Comisión de Historia Económica. Ha sido distinguido con becas del Social Science Research Council en 1976 y en 1988, y nombrado Fellow de la John Simon Guggenheim Foundation en 1985, y del Institute for Advanced Study de Princeton en 1997. Ha escrito numerosos libros y artículos en revistas especializadas, entre los más recientes: *Metáfora y realidad de la independencia en el Perú* (Lima, Fondo Editorial del Pedagógico San Marcos, 2010); *La trayectoria del desencanto. El Perú en la segunda mitad del siglo XX* (Lima, Fondo Editorial del Pedagógico San Marcos, 2009); y *El futuro del pasado. Las coordenadas de la configuración de los Andes* (Lima, Fondo Editorial del Pedagógico San Marcos / Instituto de Ciencias Humanas, 2005). Es también autor de *Guano y Burguesía en el Perú* (Lima, IEP, 1974); *Un siglo a la deriva: ensayos sobre el Perú, Bolivia y la guerra* (Lima, IEP, 1980), entre otros textos considerados "clásicos" en las ciencias sociales peruanas.

Antonio Cornejo Polar (Lima, 1936-1997). Doctor en Letras por la Universidad Nacional de San Agustín en Arequipa (1960). Fue profesor principal y Rector de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos (1985-86); y profesor visitante en la Universidad de Pittsburgh, en la Universidad Central de Venezuela y en la Universidad de California en Berkeley. Fundó y editó la *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana* (1973). Recibió el Premio Nacional de Cultura (1964), fue Director de la Casa de la Cultura del Perú (1969-70) y miembro de la Academia Peruana de la Lengua (1982). Entre sus principales trabajos destacan *Los universos narrativos de José María Arguedas* (Buenos Aires, Losada, 1974); *La cultura nacional: problema y posibilidad.* (Lima, Lluvia eds., 1981); *La formación de la tradición literaria en el Perú* (Lima, CEP. 1989; y *Escribir en el aire. Ensayo sobre la heterogeneidad socio-cultural en las literaturas andinas* (Lima, Ed. Horizonte, 1994).

Julio Cotler (Lima, 1932). Doctor en Sociología por la Universidad de Burdeos en Francia (1960) y antropólogo de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos (1957). Ha sido investigador del Instituto de Estudios Peruanos y su Director General (1985-86), y profesor principal en la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Ha sido miembro del Comité Directivo del Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (1981-85), y del Comité Consultivo del *Latin American Research Review* (1974-80), y *Fellow* de la *John Simon Guggenheim*

Foundation (1971-72). Recibió las Palmas Magisteriales en grado de Amauta del Ministerio de Educación del Perú (2012), el *Kalman Silvert Award* de la *Latin American Studies Association* (2012) y fue nombrado Doctor *Honoris Causa* de la Pontificia Universidad Católica del Perú (2010). Entre sus principales pubicaciones destacan *Clases, Estado y nación en el Perú* (Lima, IEP, 1978); así como capítulos en libros como *Perú Problema: cinco ensayos* (Matos Mar et. al.; Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 1968); *The Peruvian Experiment. Continuity and Change under Military Rule* (Lowenthal ed., Princeton University Press, 1976); *The Peruvian Experiment Reconsidered* (McClintock y Lowenthal eds.; Princeton University Press, 1983; *Transitions From Authoritarian Rule* (O'Donnell, Schmitter y Whitehead eds.; Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1986); *Building Democratic Institutions. Party Systems in Latin America* (Mainwaring y Scully eds., Stanford University Press, 1995); y *El fujimorismo: ascenso y caída de un régimen autoritario* (con Romeo Grompone; Lima, IEP, 2000), entre otros.

Carlos Iván Degregori (Lima, 1945-2011). Doctor en Antropología Cultural de la Universidad de Utrecht, Holanda (2005), antropólogo de la Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga y B.A. con mención en Antropología de la Universidad de Brandeis – Boston. Fue investigador principal del Instituto de Estudios Peruanos, del que fue su Director General (1991-1994 y 2007-2008) y profesor en la Escuela de Antropología de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Fue miembro de la Comisión de la Verdad y Reconciliación del Perú (2001-2003) y coordinador de la redacción de su Informe Final. Fue distinguido con el *Martin Diskin Memorial Lectureship Award* (2010) de la *Latin American Studies Association* y con el Premio Nacional de Derechos Humanos (2009) otorgado por la Coordinadora Nacional de Derechos Humanos (Lima). Entre principales trabajos se encuentran *Conquistadores de un nuevo mundo. De invasores a ciudadanos en San Martín de Porres* (con Cecilia Blondet y Nicolás Lynch; Lima, IEP, 1986); *Sendero Luminoso. Parte 1: Los hondos y mortales desencuentros. Parte 2: Lucha armada y utopía autoritaria* (Lima, IEP, 1985); *Qué difícil es ser dios. Ideología y violencia política en Sendero Luminoso* (Lima, El Zorro de Abajo eds., 1989); *El surgimiento de Sendero Luminoso. Ayacucho 1969-1979: del movimiento por la gratuidad de la enseñanza al inicio de la lucha armada* (Lima, IEP, 1990); *Las rondas campesinas y la derrota de Sendero Luminoso* (con Ponciano del Pino, Orin Starn y José Coronel; Lima, IEP, 1996); y *La década de la antipolítica. Auge y huída de Alberto Fujimori y Vladimiro Montesinos* (Lima, IEP, 2001), entre muchos otros.

Antonio Díaz Martínez (Chota, 1933-Lima, 1986). Ingeniero agrónomo de la Universidad Nacional Agraria La Molina (1959). Su tesis llevó por título "Estudio Estadístico y Económico Social de la Agricultura en el Departamento de Ayacucho". Es autor de *Ayacucho: hambre y esperanza* (1969; Lima, 2ª. ed., Mosca Azul eds., 1985). Fue profesor en la Universidad Nacional San Cristóbal de Huamanga. Fue alto mando del Partido Comunista del Perú - Sendero Luminoso. Fue capturado (1983), encarcelado y ejecutado extrajudicialmente en la operación de debelamiento del motín de presos senderistas en el penal de San Pedro (Lurigancho).

Alberto Flores Galindo (Callao, 1949-Lima, 1990). Doctor en Historia por la École des Hautes Études en Sciences Sociales de París (1974) e historiador por la Pontificia Universidad Católica del Perú (1971). Fue fundador de SUR - Casa de Estudios del Socialismo (1987), donde dirigió la revista *Márgenes*, y docente en la Pontificia Universidad Católica del Perú. Entre sus principales trabajos destacan *La agonía de Mariátegui. La polémica con la Komintern* (Lima, DESCO, 1980); *Apogeo y crisis de la república aristocrática* (con Manuel Burga; Lima, Rikchay eds., 1980); *Aristocracia y plebe. Lima, 1760-1830. Estructura de clases y sociedad colonial* (Lima, Mosca Azul eds., 1984); *Buscando un inca. Identidad y utopía en los andes* (ganador del Premio Casa de las Américas en la categoría ensayo; La Habana, Premio Casa de las Américas, 1986); y *Tiempo de plagas* (Lima, El Caballo Rojo eds., 1988), entre muchos otros.

Carlos Franco (Lima, 1939-2011). Psicólogo por la Universidad Nacional Mayor de San Marcos (1967), con estudios de posgrado en la Universidad de Lovaina en Bélgica. Fue profesor asociado en la Universidad Mayor de San Marcos y en la Universidad Cayetano Heredia. Entre 1970 y 1975 fue asesor político de la Alta Dirección del Sistema Nacional de Apoyo a la Movilización Social (SINAMOS), y entre 1974 y 1975 fue miembro del Comité Asesor del Ministerio de Educación y del Comité de Asesoramiento de la Presidencia de la República, durante la dictadura del Gral. Velasco. Posteriormente fue asesor externo de la Presidencia de la República (1985-88) durante el primer gobierno de Alan García. En su segundo gobierno fue Embajador del Perú en la República de Uruguay (2009-2010). Fue fundador del Centro de Estudios para el Desarrollo y la Participación (CEDEP), donde fue Director de la Unidad de Investigación, Director de la revista institucional *Socialismo y Participación*, y miembro del Consejo Directivo. Entre sus principales trabajos destacan *La revolución participatoria* (Lima, Mosca Azul eds., 1975); *Del marxismo eurocéntrico al marxismo latinoamericano* (Lima, CEDEP, 1981); *Imágenes de la*

sociedad peruana: la otra modernidad (Lima, CEDEP, 1991); y *Acerca del modo de pensar la democracia en América Latina* (Lima, Fundación Friedrich Ebert, 1998).

Fernando Fuenzalida (Lima, 1936-2011). Antropólogo de la Universidad Mayor de San Marcos, con estudios doctorales en Ciencias Sociales en la Universidad de Manchester. Fue docente en la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, la Pontificia Universidad Católica del Perú y la Universidad del Pacífico, así como en la Academia Diplomática del Perú y en centros de estudios militares; llegó a ser Director del Centro de Altos Estudios Nacionales del Perú (CAEN) en 2005. Fue investigador del Instituto Francés de Estudios Andinos, del Instituto de Estudios Peruanos, el Instituto Psicopedagógico Nacional del Perú, entre otros. Fue candidato al Congreso en 1995 por la alianza País Posible (luego Perú Posible) y al Parlamento Andino en 2006 por el Partido Aprista Peruano. Fue autor de *Estructuras tradicionales y economía de mercado: la comunidad de indígenas de Huayopampa* (con José Luis Villarán, Jürgen Golte y Teresa Valiente; Lima, IEP, 1968); "Poder, raza y etnía en el Perú contemporáneo" (en Fuenzalida et.al., *El indio y el poder en el Perú*. Lima, IEP, 1970); *Tierra baldía: la crisis del consenso secular y el milenarismo en la sociedad postmoderna* (Lima, Australis, 1995); y *La agonía del Estado-nación: poder, raza y etnia en el Perú contemporáneo* (Lima, Fondo Editorial del Congreso del Perú, 2009).

Gustavo Gutiérrez (Lima, 1928). Filósofo y teólogo, y sacerdote (1959). Estudió filosofía y teología en la Universidad Mayor de San Marcos; se graduó de Bachiller en filosofía en la Universidad de Lovaina; y de Doctor en Teología en la Universidad Gregoriana de Roma (1960) y en la Facultad Teológica de Lyon (1985). Fue profesor en los Departamentos de Teología y Ciencias Sociales de la Pontificia Universidad Católica del Perú, y de la Universidad de Notre Dame (Estados Unidos). Es Fundador del Instituto Bartolomé de las Casas (1975). Ha sido merecedor de doctorados *Honoris Causa* por la Universidad Católica de Nimega (Holanda, 1979), la Universidad de Tubinga (Alemania, 1985), la Universidad de Friburgo (1990), la Universidad Nacional Mayor de San Marcos (1992), y la Universidad de Yale (2009), entre otras. Le fue otorgado el premio Príncipe de Asturias de Comunicación y Humanidades (2003); según el acta del jurado, "el teólogo peruano Gustavo Gutiérrez es el iniciador de la renovadora corriente espiritual conocida como teología de la liberación, que propugna una atención especial al mundo de los desfavorecidos, entendiendo que la liberación preconizada por el mensaje cristiano no es aplicable únicamente a la

faceta espiritual del ser humano, sino también a sus condiciones sociales y materiales". También recibió el Premio Nacional de Cultura, otorgado por el Ministerio de Cultura del Perú (2012). Entre sus principales libros se puede destacar *Teología de la liberación. Perspectivas* (Lima, CEP, 1971); *Hablar de Dios desde el sufrimiento del inocente. Una reflexión sobre el libro de Job* (Lima, CEP, 1986); *Entre las calandrias. Un ensayo sobre José María Arguedas* (Lima, CEP, 1990); y *En busca de los pobres de Jesucristo: el pensamiento de Bartolomé de Las Casas* (Lima, Instituto Bartolomé de las Casas, 1992), entre muchos otros.

Javier Iguíñiz (Navarra, España, 1945). PhD. en Economía por *The New School for Social Research* (1979). Es profesor principal del Departamento de Economía de la Pontificia Universidad Católica del Perú. Fue presidente del Consejo Directivo del Centro de Investigaciones Económicas, Sociológicas, Políticas y Antropológicas (CISEPA), Jefe del Departamento de Economía y director de la revista *Economía* en la misma universidad. Fue también director de la revista *Allpanchis Phuturinga* del Instituto de Pastoral Andina, Cusco (1984-2005). Fue Presidente de la Comisión de Plan de Gobierno de Izquierda Unida entre 1985 y 1990 y es actualmente Secretario Técnico del Acuerdo Nacional de la Presidencia del Consejo de Ministros. Entre sus principales trabajos se encuentran *Sistema económico y estrategia de desarrollo peruano. Tres ensayos* (Lima, ed. Tarea, 1984); *Los ajustes. Perú 1975-1992* (con Rosario Basay y Mónica Rubio; Lima, Fundación Friedrich Ebert, 1993); *Aplanar los andes y otras propuestas* (Lima, IBC-CEP, 1998); y *Terrenos comunes para el diálogo entre Ciencias Sociales y Teología (Desarrollo y libertad en Sen y Gutiérrez*) (Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, 2002).

Sinesio López (Piura, 1942). Doctor en sociología por la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, con estudios completos de doctorado en la Universidad de París. Es profesor principal de la Pontificia Universidad Católica del Perú y de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Fue director de *El Diario de Marka* (1982-84) y co-director de la revista *El Zorro de Abajo* (1985-87). Fue Director de la Biblioteca Nacional del Perú (2001-2005). Forma parte del colectivo político *Ciudadanos Por el Cambio* (desde 2011). Entre sus principales trabajos se encuentran *El dios mortal: Estado, sociedad y política en el Perú del siglo XX* (Lima, IDS, 1991); *Ciudadanos reales e imaginarios. Concepciones, desarrollo y mapas de la ciudadanía en el Perú* (Lima, IDS, 1997); y *La desigualdad económica y política. Aproximaciones conceptuales* (Lima, PUCP, 2012).

José Matos Mar (Ayacucho, 1921-Lima, 2015). Antropólogo de la Universidad Nacional de San Marcos con estudios en la Escuela Práctica de Altos Estudios de la Universidad de París. Fue profesor y Director del Departamento de Antropología de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos (1947-1969) y también profesor de la Universidad Nacional Autónoma de México. Fue fundador y Director del Instituto de Estudios Peruanos (1964-1984); Presidente del XXXIX Congreso Internacional de Americanistas (Lima 1970); Director del Instituto Indigenista Interamericano (México, 1989-1995). Entre sus principales trabajos destacan *Yanaconaje y reforma agraria: el caso del valle de Chancay* (Lima, IEP, 1976); *Las Barriadas de Lima, 1957* (Lima, IEP, 1978); *La reforma agraria en el Perú* (con José Mejía; Lima, IEP, 1980); *Desborde popular y crisis del Estado. El nuevo rostro del Perú en la década de 1980* (Lima, IEP, 1984); y *Perú: Estado desbordado y sociedad nacional emergente. Historia corta del proceso peruano* (Lima, U. Ricardo Palma, 2012).

Cecilia Méndez (Lima, 1960). Doctora en Historia por la State University de New York, Stony Brook y Licenciada en Historia por la Pontificia Universidad Católica del Perú. Es profesora en la Universidad de California - Santa Barbara desde 1997. Sus estudios giran en torno a la historia social y política en los Andes desde el siglo XIX hasta el presente. Entre sus trabajos destacan *Incas sí, indios no. Apuntes para el estudio del nacionalismo criollo en el Perú* (Lima, IEP, 1995); "Tradiciones liberales en los Andes: militares y campesinos en la formación del Estado peruano" (en *Estudios Interdisciplinarios de América Latina y el Caribe*, vol. 15, n° 1, 2004); *The Plebeian Republic: The Huanta Rebellion and the Making of the Peruvian State, 1820-1850* (Durham, Duke University Press, 2005); y "De indio a serrano: nociones de raza y geografía en el Perú (siglos XVIII-XXI)" (en *Histórica*, vol. XXXV, n° 1, 2011).

Roberto Miró Quesada (Lima, 1941-1990). Licenciado y Bachiller en Sociología y egresado de Filosofía de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos; Magister en Sociología de la Universidad de Chicago. Fue profesor de la Universidad de Lima y de la Pontificia Universidad Católica del Perú. Fue miembro de la Comisión de Cultura de la Comisión de Plan de Gobierno de Izquierda Unida (1985-1990) y uno de los fundadores del Movimiento Homosexual de Lima (MHOL). La casi totalidad de sus escritos son contribuciones a diversos medios periodísticos; dentro de su producción académica cabe destacar "Innovaciones en políticas culturales y transformaciones en el campo cultural: el caso de Perú" (en J.J. Brunner, et.al., ¿Hacia un nuevo orden estatal en América Latina? Vol. 7, Innovación cultural y actores socio-culturales. Buenos Aires, CLACSO, 1989).

Rodrigo Montoya (Puquio, 1943). Profesor Emérito de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Doctor en antropología por por dicha universidad (1970) y Doctor en Sociología, Universidad de París (1977). Su trabajo ha girado alrededor de la comprensión de la problemática de los pueblos andinos y amazónicos y de las relaciones entre etnicidad y clase social. Entre sus principales publicaciones se encuentran *A propósito del carácter predominante capitalista de la economía peruana actual* (Lima, Impulso, 1970); *Capitalismo y no capitalismo en el Perú: un estudio histórico de su articulación en un eje regional* (Lima, Mosca Azul, 1980); *La sangre de los cerros = Urqukunapa yawarnin : antología de la poesía quechua que se canta en el Perú* (con Luis Montoya y Edwin Montoya; Lima, CEPES, UNMSM, Mosca Azul, 1987); *Lucha por la tierra, reformas agrarias y capitalismo en el Peru del siglo XX* (Lima, Mosca Azul, 1989); *Por una educación bilingüe en el Perú: reflexiones sobre cultura y socialismo* (Lima, Mosca Azul, 1990); *Al borde del naufragio: democracia, violencia y problema étnico en el Perú* (Lima, SUR, 1992); *Multiculturalidad y política: derechos indígenas, ciudadanos y humanos* (Lima, Sur, 1998); *De la utopía andina al socialismo mágico (antropología, historia y política en el Perú)* (Cusco, Instituto Nacional de Cultura, 2005); *Porvenir de la cultura quechua en Perú: desde Lima, Villa El Salvador y Puquio* (Lima, Fondo Editorial de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 2010); y *100 años del Perú y de José María Arguedas (1911-2011)* (Lima, Universidad Ricardo Palma, 2011).

Hugo Neira (Abancay, 1936). Doctor en Ciencias Sociales por la École *des Hautes* Études *en Sciences Sociales* de París (1986), con estudios en Historia por la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Fue profesor titular en el sistema de enseñanza pública francesa, y docente en la Universidad Francesa del Pacífico Sur en Tahití. Durante la dictadura del Gral. Velasco fue miembro del Sistema Nacional de Apoyo a la Movilización Social (SINAMOS) y director del expropiado diario *Correo* (1974-1975). Formó parte del Centro de Estudios para el Desarrollo y la Participación (CEDEP), donde editó la revista *Socialismo y Participación*. Fue Director del Instituto de Gobierno de la Universidad San Martin de Porres (2005-2006) y Director de la Biblioteca Nacional del Perú 2006-2009), durante el segundo gobierno del presidente Alan García. Entre sus libros destacan *Cuzco: tierra y muerte* (Lima, Populibros, 1964); *Huillca: habla un campesino peruano* (ganador del Premio Casa de las Américas, categoría testimonio; La Habana, Casa de las Américas, 1975); *Hacia la tercera mitad, Perú XVI-XX. Ensayos de relectura herética* (Lima, SIDEA, 1996); *El mal peruano. 1990-2001* (Lima, SIDEA, 2001); *Las independencias. Doce ensayos* (Lima, U. Garcilaso de la Vega, 2010).

Guillermo Nugent (Lima, 1953). Maestro en Ciencias Sociales por la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO), sede México, e historiador de la Pontificia Universidad Católica del Perú. Ha ejercido la docencia en la Pontificia Universidad Católica del Perú, la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH) de México D.F., la Universidad de Lima, la Universidad Antonio Ruiz de Montoya, la Bowling Green State University en Ohio (USA), y en la Universidad Peruana de Ciencias Aplicadas (UPC). Actualmente es Director de la Escuela Registral del Registro Nacional de Identificación y Estado Civil (RENIEC). Entre sus publicaciones destacan *El Conflicto de las sensibilidades. Propuesta para una interpretación y crítica del siglo XX peruano* (Lima, Instituto Bartolomé de las Casas, 1991); *El laberinto de la choledad* (Lima, Fundación Friedrich Ebert, 1992); *El poder delgado. El diseño cultural peruano* (Lima, Fundación Friedrich Ebert, 1996), y *El orden tutelar: sobre las formas de autoridad en América Latina* (Lima, CLACSO – DESCO, 2010).

Aníbal Quijano (Áncash, 1928). Doctor, Facultad de Letras, Universidad Nacional Mayor de San Marcos (UNMSM). Maestría de la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO) Santiago de Chile. Fue profesor principal de la Facultad de Ciencias Sociales de la UNMSM, de la Universidad Ricardo Palma y del Departamento de Sociología en la Universidad de Binghamton, Nueva York. Fue investigador de la División de Asuntos Sociales de la Comisión Económica para América Latina (CEPAL), y profesor de la Universidad Nacional Autónoma de México. Fue editor de la revista *Sociedad y Política* (1972-83). Entre sus muchas publicaciones cabe destacar "Dependencia, cambio social y urbanización en Latinoamérica" (en *Revista Mexicana de Sociología*, año 30, vol. XXX, n° 3, julio-septiembre 1968); *Redefinición de la dependencia y proceso de marginalización en América Latina* (Santiago, CEPAL, 1969); *Populismo y marginalidad en América Latina* (con Francisco Weffort; San José, EDUCA, 1973); *Imperialismo y marginalidad en América Latina* (Lima, Mosca Azul eds., 1977); *Dominación y cultura. Lo cholo y el conflicto cultural en el Perú* (Lima, Mosca Azul eds., 1980); *Modernidad, identidad y utopía en América Latina* (Lima, Sociedad y Política eds., 1988); "Americanity as a Concept. Or The Americas in the Modern World-System" (con Immanuel Wallerstein; en *International Journal Of Social Sciences*, París, UNESCO, n° 134, noviembre 1992); "Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina" (en Lander, Edgardo ed., *Colonialidad del saber y eurocentrismo* (Buenos Aires, CLACSO – UNESCO, 2000).

Guillermo Rochabrún (Lima, 1946). Maestro (1998), Licenciado (1974) y Bachiller en Sociología (1971) por la Pontificia Universidad Católica del Perú. Fue profesor principal del Departamento de Ciencias Sociales de esa casa de estudios y director de la revista *Debates en Sociología*. Entre sus principales trabajos se encuentran " 'El Capital': crítica de la autonomía relativa (Lima, PUCP, 1976); "Apuntes para la comprensión del capitalismo en el Perú" (Lima, *Análisis*, n° 1, 1977); "Base y superestructura en el 'Prefacio' y en *El Capital*" (Lima, *Análisis*, n° 7, 1980); "Economía y política en el análisis del capitalismo y de la sociedad en América Latina" (En Henry Pease, ed., *América Latina 80: democracia y movimiento popular*. Lima, DESCO, 1981); "Izquierda, democracia y crisis en el Perú" (en *Márgenes*, n° 3, 1988); *Socialidad e individualidad. Materiales para un sociología* (Lima, PUCP, 1993); y *Batallas por la teoría. En torno a Marx y el Perú* (Lima, IEP, 2007), libro que compila parte importante de la producción del autor.

Karen Spalding (Los Angeles, California, 1939). Ph.D. en Historia, Universidad de California, Berkeley (1967). Es también profesora emérita de la Universidad de Connecticut y profesora honoraria de la Pontificia Universidad Católica del Perú. Ha escrito sobre historia latinoamericana, en el periodo colonial y moderno, especialmente sobre el mundo andino. Entre sus libros figuran: *De Indio a campesino: cambios en la estructura social del Perú colonial* (Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 1974); y ≠ (Stanford: Stanford Univ. Press, 1984).

Augusto Salazar Bondy (Lima, 1925-1974). Doctor en Filosofía por la Universidad Nacional Mayor de San Marcos (1953). En 1956 participó en la fundación del Movimiento Social Progresista (MSP), junto a otros intelectuales, el cual se disolvió luego de su fracaso electoral en 1962. Fue uno de los fundadores del Instituto de Estudios Peruanos en 1964, donde desarrolló parte de su obra. En 1970 fue nombrado por la dictadura del Gral. Juan Velasco vicepresidente de la Comisión de la Reforma de la Educación y presidente del Consejo Superior de Educación, que dio lugar a la Ley General de Educación (1972). Entre sus principales textos destacan *Historia de las ideas en el Perú contemporáneo* (Lima, Francisco Moncloa eds., 1965); ¿Existe una *filosofía de nuestra América?* México D.F., Siglo XXI eds., 1968; *Entre Escila y Caribdis* (Lima, INC, 1969); y *La educación del hombre nuevo. La reforma educativa peruana* (Buenos Aires, Paidós, 1976).

SOBRE EL ANTOLOGISTA

Martín Tanaka (1965). Doctor en Ciencia Política por la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO) sede México (1998). Es investigador principal del Instituto de Estudios Peruanos, del que también fue su Director General (2005-2007); y profesor principal del Departamento de Ciencias Sociales de la Pontificia Universidad Católica del Perú, donde fue Coordinador de la especialidad de Ciencia Política y Gobierno (2010-2014). Ha sido Visiting Fellow postdoctoral en el *Helen Kellogg Institute for International Studies* de la Universidad de Notre Dame, Indiana (2003 y 2009). Es miembro del Comité Ejecutivo de la Asociación Latinoamericana de Ciencia Política (ALACIP) desde 2012. Es también columnista semanal del diario *La República* desde 2008. Entre sus publicaciones destacan "Liderazgos y crisis de representación partidaria: ¿cuándo son una variable política relevante? Una aproximación desde los países andinos" (en Diamint y Tedesco, coords., *Democratizar a los políticos. Un estudio sobre líderes latinoamericanos*. Madrid, Los libros de la Catarata, 2013); *Desafíos de la gobernabilidad democrática. Reformas político-institucionales y movimientos sociales en la región andina* (coeditor con Francine Jácome; Lima, IEP, 2010); *Las protestas sociales en el Perú actual. Entre el crecimiento económico y la insatisfac-*

ción social (coeditor con Romeo Grompone; Lima, IEP, 2009); "From Crisis to Collapse of the Party Systems and Dilemmas of Democratic Representation: Peru and Venezuela" (en: Mainwaring, Bejarano y Pizarro, eds.: *The Crisis of Democratic Representation in the Andes*. Stanford, Stanford University Press, 2006); "Peru 1980-2000: Chronicle of a Death Foretold? Determinism, Political Decisions and Open Outcomes" (en Hagopian y Mainwaring, eds.: *The Third Wave of Democratization in Latin America*. *Advances and Setbacks*. Cambridge, Cambridge University Press, 2005); y *Los espejismos de la democracia. El colapso del sistema de partidos en el Perú, 1980-1995, en perspectiva comparada* (Lima, IEP, 1998).

COLECCIÓN **ANTOLOGÍAS DEL PENSAMIENTO SOCIAL LATINOAMERICANO Y CARIBEÑO [PERÚ]**

En un contexto de creciente especialización, profesionalización y despolitización en el ejercicio de las ciencias sociales, en el que es cada vez mayor la influencia de corrientes intelectuales originadas en los países centrales nor occidentales, es importante redescubrir para las nuevas generaciones nuestra tradición intelectual, con su preocupación por los temas sustantivos que afectan el presente y el futuro de nuestras sociedades, con su compromiso político y público, con su cuestionamiento al statu quo, con su identificación con los sectores subordinados de nuestras sociedades.

Ya empieza a ocurrir que estudiantes o investigadores jóvenes en nuestros países caen en el error de considerar como nuevas algunas ideas producidas por académicos en el norte que en realidad tienen un largo linaje en el sur, o que se desaproveche un valioso arsenal de ideas, conceptos, mecanismos causales, pertinentes para entender realidades actuales por el desconocimiento de nuestra tradición.

Esperamos haber podido reflejar en esta antología la vitalidad de la tradición y la vigencia del pensamiento social crítico en el Perú, con sus particularidades, continuidades y cambios.

De la *Introducción* de Martín Tanaka.

José Matos Mar
Julio Cotler
Fernando Fuenzalida
Augusto Salazar Bondy
Heraclio Bonilla
Karen Spalding
Gustavo Gutiérrez
Guillermo Rochabrún
Antonio Cornejo Polar
Roberto Miró Quesada
Javier Iguíñiz
Sinesio López
Antonio Díaz Martínez
Alberto Flores Galindo
Carlos Iván Degregori
Guillermo Nugent
Cecilia Méndez
Maruja Barrig
Hugo Neira
Carlos Franco
Aníbal Quijano
Rodrigo Montoya

Patrocinado por
Asdi
Agencia Sueca de Desarrollo Internacional

Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales
CLACSO
Conselho Latino-americano de Ciências Sociais

ISBN 978-987-722-184-8