

Imágenes
de la
sociedad peruana

La otra
MODERNIDAD

Carlos Franco

CENTRO DE ESTUDIOS
PARA EL DESARROLLO
Y LA PARTICIPACION



UNMSM-CEDOC

"Imágenes de la Sociedad
Peruana:

la Otra Modernidad"

reúne seis ensayos de Carlos Franco escritos entre 1985 y 1990. A través de ellos se decanta progresivamente un enfoque "histórico-cultural" de la evolución de la sociedad peruana en los últimos cuarenta años que concluye centrándose en los significados de la migración como experiencia fundante de la "otra modernidad". En efecto, tanto en el ensayo que da cuenta del título del libro, como en los dedicados al culto popular de Sarita Colonia y a las relaciones de la plebe urbana y el populismo, Franco usa su visión de la migración como una de las claves explicativas de las opciones productivas, las creencias religiosas y las lealtades políticas de las poblaciones urbanas excluidas del Estado y el régimen político contruídos por el último proceso de modernización del país.

CARLOS FRANCO

IMÁGENES DE LA SOCIEDAD PERUANA: la «otra» modernidad



CENTRO DE ESTUDIOS PARA EL DESARROLLO
Y LA PARTICIPACIÓN

UNMSM-CEDOC

IMÁGENES DE
LA SOCIEDAD PERUANA:
la "otra" modernidad

CARLOS FRANCO
IMÁGENES DE LA SOCIEDAD PERUANA:
la "otra" modernidad
Primera edición
Lima, Perú, 1991

© CEDEP

Centro de Estudios para el Desarrollo y la Participación
José Faustino Sánchez Carrión 790 Lima 17

Responsable de edición: LUIS CUEVA SÁNCHEZ

Diseño de carátula: CARLA FRANCO MAYORGA
Composición: MARÍA SOLÍS
Impresión: INDUSTRIALgráfica S.A.
Impreso en el Perú



CONTENIDO

Introducción	A	19
El medio físico y otros condicionantes del Tercer Mundo	Glicerio Gonzales	21
El desarrollo económico y el proceso de modernización	y	23
El Tercer Mundo	Oscar Torres	25
El problema de la independencia		31
El problema de "una independencia" de la dependencia		33
El problema de la dependencia		35
El problema de los "países" dependientes		37
El problema de la dependencia y la imagen del "Tercer Mundo"		39

CONTENIDO

Al lector	11
Nación, estado y clases: condiciones del Debate en los 80	17
La clase empresarial y el proceso de modernización en el Perú	43
Impresiones del indigenismo	57
Exploraciones en "otra modernidad": de la migración a la plebe urbana	79
Sarita Colonia o los "cholos" invaden el cielo	111
La plebe urbana, el populismo y la imagen del "alumbramiento"	129

AL LECTOR

EL PRESENTE VOLUMEN reúne seis ensayos escritos entre 1985 y 1990. El primero de ellos, "Nación, Estado y Clases: condiciones del debate en los 80", fue publicado en el N° 29 de Socialismo y Participación y en el libro que sobre proyecto nacional coordinara Edgardo Mercado Jarrín en 1985. El segundo, "La Clase empresarial y el proceso de modernización", fue escrito en agosto y setiembre de 1988 y formó parte del informe que preparamos para una reunión de CEPAL efectuada en octubre del mismo año en Santiago de Chile. Posteriormente fue publicado por CEDEP como segunda capítulo del libro El Perú de los 90: un camino posible en febrero-marzo de 1989. Como anexo de este ensayo se incluye la segunda sección de la presentación que realizamos del libro de Eduardo Anaya Los Grupos de Poder Económico editado por Horizonte en mayo de 1990. El tercer ensayo "Impresiones del indigenismo" fue escrito en abril de 1989 y expuesto un mes más tarde en el seminario organizado por el centro Calandria sobre "Propuestas Culturales y Comunicación Política". Posteriormente, en febrero de 1990, formó parte del N° 26 de la revista Hueso Húmero. El cuarto ensayo, "Exploraciones en 'otra modernidad': de la migración a la plebe urbana", fue redactado en enero de 1990 y presentado en el seminario que sobre "Modernidad en los Andes y América Latina" organizó el Centro Bartolomé de Las Casas un mes más tarde. El quinto ensayo "Sarita Colonia o los cholos 'invaden' el cielo", escrito en mayo del mismo año, fue parcialmente expuesto en la presentación del libro de Eduardo González Viaña Sarita Colonia viene volando. Su primera sección fue publicada por Página Libre en el mes de junio del año pasado. Finalmente, el sexto ensayo "La Plebe urbana, el populismo y la imagen del alumbramiento"

organizado por DESCO en setiembre de 1990 con motivo de la celebración de su 25 aniversario institucional.

Como observará el lector, la diversidad temática de los ensayos, los distintos momentos en que fueron redactados y la inevitable evolución de los puntos de vista del autor impiden, en rigor, considerar este volumen como "un libro". Si los publicamos conjuntamente, sin embargo, es porque ellos dan cuenta de la progresión de una manera de aproximarse a los problemas del país que se instala gradualmente en una perspectiva que, a falta de una calificación más precisa, denominaré "histórico-cultural".

Si me entiendo bien (problema que en algún momento debo resolver), a principios de los 80 mi atención comenzó a orientarse hacia los nuevos patrones valorativos y conductuales de los migrantes radicados en Lima y las principales sedes urbanas del país como de los campesinos de comunidades serranas y los socios de las cooperativas de la costa. El interés por los procesos constitutivos de la nueva identidad sociocultural de estos grupos se vinculó en esos años con los estudios que realizaba la unidad de investigación del CEDEP y que concluyeron planteando una nueva clasificación tipológica de la estructura socio-económica del país basada en la existencia de cuatro sectores (urbano-moderno, informal-urbano, rural-moderno y rural-andino) dominados por el primero de ellos (el sector urbano-moderno). Si bien la clasificación sectorial se construyó conceptualmente sobre el criterio de "densidad tecnológica", era claro para nosotros que el conocimiento de las claves orientadoras del comportamiento de la población integrada en esos sectores pasaba por superar el análisis de las relaciones capital-puesto de trabajo, propiedad de los medios de producción, relaciones sociales de producción, niveles de producción, productividad, ingresos, empleo, educación, organización institucional, etc. para internarse en las complejidades de los procesos de autoconstitución de sus identidades socio-culturales. Las primeras expresiones de nuestro interés se encuentran en un cierto número de editoriales de Socialismo y Participación publicados entre 1980 y 1985 como, en el caso de los sectores rural-andino y rural-moderno, en el libro que escribimos con Héctor Béjar sobre comunidades campesinas y organizaciones agrarias publicado por CEDEP con el apoyo de la Fundación Ebert en 1983.

Como se observará, en el primer ensayo del presente volumen intentamos dar cuenta de los cambios ocurridos en la sociedad peruana en los articulados planos de la dependencia externa, la estructura socioeconómica y las identidades culturales. Este texto, en realidad, resume un ensayo más extenso, y para mi infortunio extraviado, dedicado a mostrar como las transformaciones ocurridas en el país desde los 50 cuestionaban la capacidad de los diagnósticos, el contenido de las categorías analíticas y

las propuestas de Haya y Mariátegui para entender, enfrentar y superar los problemas de la sociedad peruana contemporánea. El lector advertirá que en la tercera sección de este ensayo intentamos desarrollar un análisis de los cambios culturales producidos en el Perú por la ola migratoria iniciada en los 50 y de la emergencia de una cultura urbana chola y popular distinguible, como tal, de las culturas india y criolla. A través de ese análisis, pretendimos continuar el enfoque iniciado en el libro escrito con Héctor Béjar, el que, a su vez, es desarrollado posteriormente y de modo más extenso en el ensayo, incluido en este mismo volumen, dedicado a escrutar los significados socioculturales de la migración, la constitución de la nueva identidad de la ciudadanía plebeya y los signos a través de los cuales se expresa la emergencia de una modernidad endógena y popular.

En el segundo ensayo pretendemos revelar las relaciones existentes entre las orientaciones socioculturales de la clase empresarial que lideró el frustrado proceso de modernización y el refuerzo que reciben esas orientaciones de las características de la estructura productiva forjada por ese mismo proceso.* Como advertirá el lector, en este ensayo se realiza una rápida contrastación entre los valores, motivaciones y percepciones socioculturales de los grupos oligopólicos "modernos" y las que caracterizan al nuevo empresariado popular. Mientras la temática de la modernización fue objeto de una elaboración posterior que la convirtió en uno de los referentes implícitos del ensayo sobre la modernidad popular, las advertidas orientaciones del nuevo empresariado popular son implicadas en este mismo ensayo para definir uno de los sentidos que cobra la "otra modernidad".

El tercer ensayo, "Impresiones del indigenismo", ha sido incluido en este volumen porque, como en él se señala, describiendo el complejo empleo psicológico-político que los indigenistas hicieron de las funciones de representación social de los "intereses de los indios" creo estar describiendo los usos que han hecho, o hemos hecho, los grupos intelectuales, políticos y profesionales de las clases medias limeñas y en general urbanas de la representación de "los intereses del pueblo" entre los 50 y los 90. Es precisamente esta "comprobación" la que explica mis dudas respecto al carácter "moderno" de los proyectos políticos presentados al país por el FREDEMO, el Apra y las izquierdas y a la capacidad política de los grupos y clases favorecidas por el frustrado proceso de modernización para dirigir la construcción de la modernidad en el Perú de fin de siglo.

* Las características centrales de dicha estructura productiva son descritas en el primer capítulo del libro *El Perú de los 90: un camino posible* publicado por CEDEP en 1989.

que la clase política peruana respondía en su orientación conductual a los distintos intereses sociales que se expresan en el dominante sector "urbano moderno" de la sociedad peruana. El lector observará que esas "comprobaciones", "dudas" y "creencias" son las que concluyen por orientar mi atención a los procesos histórico-culturales en que se forjan las identidades de los grupos excluidos de la "escena política", las ambiguas características que adoptan sus relaciones con el orden institucional surgido de la modernización y a los contenidos emergentes de su propia "modernidad".

El cuarto ensayo, dedicado a la exploración de la "otra modernidad", es una respuesta provisoria al conjunto de preguntas que se me fueron planteando a lo largo de los ensayos anteriores y, como tal, es un intento de articular las temáticas que direccionaron mi atención en los 80 y desarrollar el enfoque forjado para su comprensión. Precisamente por ello este ensayo, según mi impresión, parece anudar los varios derroteros abiertos en los textos anteriores y puede acaso conferir "unidad" a la evolución de nuestra línea argumental.

El quinto ensayo, dedicado al análisis de un culto popular es, mirado en la perspectiva en que me sitúo, un desarrollo del enfoque que direcciona el ensayo anterior. En efecto, en "Sarita Colonia o los cholos 'invaden' el cielo", intento ubicar este culto en el contexto de la historia de la migración y, de modo más preciso, en el conjunto de productos culturales expresivos de la transformación de la identidad del migrante provinciano en ciudadano popular.

Finalmente el sexto ensayo, dedicado a explorar en las complejas relaciones existentes entre la emergente cultura popular urbana, el empresariado surgido de la migración y el populismo como "forma" política expresiva de la "otra" modernidad. Como espero sea evidente al lector, los significados "descubiertos" y los usos realizados de las nociones de "plebe urbana", "populismo", "modernidad popular" en los textos anteriores dan cuenta de una manera de interpretar sus realidades subyacentes que se distancia de las perspectivas y evaluaciones más frecuentes en los análisis sociales y políticos recientes.

Inicialmente pensé incluir en el presente volumen dos nuevos ensayos. El primero de ellos fue originalmente elaborado como un conjunto de notas destinadas a mostrar los supuestos del ensayo sobre la modernidad popular y a responder las complejas cuestiones que me fueron formuladas por los participantes en el seminario en que fue presentado. Pronto advertí sin embargo que, tratando de cumplir esos propósitos, el texto no sólo creció desmesuradamente sino que corrigió, precisó, matizó y desarrolló el contenido del citado ensayo en diferentes direcciones. Ello me condujo a tomar la decisión de publicarlo de modo independiente. El segundo

a tomar la decisión de publicarlo de modo independiente. El segundo ensayo, en cambio, fue escrito cuando los resultados de las elecciones nacionales parecieron confirmar el sentido de las intuiciones expresadas en el contenido de la "otra modernidad". En este texto, me empeño en elaborar una larga y sostenida reflexión acerca de los cambios que pueden abrirse paso en la cultura política y en el orden institucional del país a partir de la emergencia e invasión de la escena pública por los nuevos, y, ahora sí, directos actores populares. Pronto cobré conciencia, sin embargo, de que la dirección orientadora de esa reflexión me conducía a replantear las relaciones entre identidad popular, desarrollo y democracia de un modo más complejo que el que puedo desarrollar en el actual estado de mis conocimientos. Acaso el paso del tiempo y mi liberación de la perturbadora competencia de otras obligaciones de trabajo me permitan concluir en otro volumen lo que debió ser el necesario colofón del que hoy entrego a los lectores.

Lima, octubre, 1990

NACIÓN, ESTADO Y CLASES: CONDICIONES DEL DEBATE EN LOS 80*

EL PROPÓSITO del presente ensayo es examinar sumariamente las condiciones en que se plantea hoy el problema de las relaciones entre nación, Estado y clases sociales en el Perú.

Como se sabe, las temáticas de la nación y el Estado han constituido un objeto central del interés de los intelectuales peruanos desde el inicio mismo de la república aunque, en rigor, la preocupación por ellas es mucho más antigua pues se enraíza en las primeras reflexiones acerca del impacto de la conquista y la colonia en la sociedad andina del siglo XVI. Como tal, los problemas de la constitución y desarrollo de la nación y el Estado peruano se situaron en el núcleo articulador del pensamiento de los ideólogos de la independencia, habitaron los debates de los liberales y conservadores como el proyecto de Pardo en el siglo XIX, para modelar finalmente la orientación intelectual de la generación del 900. Mas es a partir de la generación del centenario y, particularmente, de la generación de los años 20, que la discusión de esas temáticas se vincula con el análisis de las clases sociales. Nación, Estado y clases se convirtieron desde entonces en el objeto y la sede intelectual y política de los consensos y discensos de las generaciones de los 45 y los 60, en el marco conceptual usado para el análisis de los cambios promovidos por la experiencia velasquista al inicio

* El presente ensayo fue escrito entre enero y febrero de 1985. Fue publicado en el N° 29 de la revista *Socialismo y Participación* (primer trimestre de 1985) e incluido en el libro que sobre el proyecto nacional coordinara Edgardo Mercado Jarrín, (primer semestre de 1985).

Los tres cambios observados en la modalidad de la presencia extranjera estuvieron en el origen de las dos orientaciones básicas de la estrategia que los intelectuales de los 20 diseñaron para el desarrollo del país. La nacionalización de las empresas extranjeras permitiría acumular excedentes y financiar el desarrollo, y simultáneamente articular la producción extractiva con las actividades de transformación industrial de modo de impulsar un proceso de desarrollo endógeno. La nacionalización del Estado, a su vez, reduciría drásticamente el radio de acción política extranjera y a través de la presencia de las clases productoras nacionales en su dirección permitiría planificar el desarrollo hacia adentro. De este modo, mientras la nacionalización de las empresas yugulaba el origen económico de la dependencia, la nacionalización del Estado cancelaba su consecuencia política.

La modalidad de la dependencia del Perú cambió drásticamente entre los 40 y los 80 iniciando así la obsolescencia del diagnóstico como de la estrategia transformadora de la generación de los 20.

En efecto, los cambios operados fueron notables. Entre los 50 y los 70, se combinó la inversión directa por enclave en la industria extractiva, minera, agraria y petrolera –conocida por la generación de los 20– con la nueva, y desconocida hasta entonces, inversión directa en la moderna industria urbana de transformación. Posteriormente, una vez cancelada por Velasco la dependencia por enclave e iniciada la crisis económica, el Perú es objeto desde finales de la década pasada de una doble dependencia industrial y financiera.

Estos cambios, como se sabe, se relacionan con notables alteraciones externas e internas. El dominio de la economía internacional pasa de las empresas monopólicas mineras, energéticas y agrarias a las corporaciones transnacionales, básicamente industriales, para concluir en el dominio de la banca internacional y las corporaciones financieras. La dirección del desarrollo de la economía nacional, a su vez, pasa de una orientación agrominera a otra urbano-industrial para concluir en un modelo de reprimarización productiva y de especulación financiera.

Sin embargo, lo que conviene retener de estos cambios en las modalidades de la dependencia externa del país son las condiciones económicas y políticas que imponen tanto al aparato productivo como al Estado. La inversión extranjera como la inversión nacional en la industria, por realizarse dentro de los marcos de una economía descentrada, esto es, carente de un sector local productor de bienes de capital y tecnológicas, generan una múltiple

red de subordinaciones funcionales. El aparato industrial precisa para su funcionamiento de un flujo sostenido de insumos, tecnología, bienes de capital y bienes preelaborados provenientes del exterior.

La dependencia de estos flujos económicos se ha revelado tanto o más importantes que la dependencia generada por la inversión y la propiedad extranjera directa. La demostración de ello se encuentra en el hecho de que, aun nacionalizando la inversión y las empresas industriales extranjeras, el aparato productivo nacional no estaría en condiciones de funcionar si complementariamente a ello no se construyera un sector local productor de maquinaria e insumos industriales y se operara una profunda revolución tecnológica. La dependencia industrial, entonces, se diferencia de la dependencia agrominera, porque se instala en la estructura del aparato productivo interno y lo subordina a través de múltiples intercambios a las economías centrales. No es entonces, ni una dependencia por enclave, sin relación estructural con el aparato productivo, y tampoco, centralmente, una dependencia por propiedad.

La dependencia financiera, por su parte, aunque originada en la dependencia industrial —cuando el sector externo no está en condiciones de proveer las divisas necesarias para la adquisición de insumos, tecnología y bienes de capital para el aparato industrial— se diferencia de ésta, como de la dependencia tipo enclave, por dos características complementarias: no se realiza por inversión directa, esto es, por propiedad y no establece, por lo mismo, vínculo estructural alguno con el aparato productivo local o con su matriz insumo-producto. En otros términos, *es una dependencia a distancia.*

Pero lo que resulta necesario comprender es que esta modalidad de la dependencia del país cambia la dirección que las modalidades anteriores imprimían a la relación entre interés extranjero, aparato productivo y Estado. En efecto, en los casos de las modalidades tipo enclave e industrial, el interés extranjero influía en las decisiones políticas del Estado vía su presencia segmentada o estructural en el aparato productivo. *En el caso de la dependencia financiera, el interés extranjero controla primero las decisiones políticas del Estado, por ser éste el titular principal del endeudamiento, y a partir de él está en condiciones de direccionar el manejo global de la economía.*

Los cambios reseñados revelan las extraordinarias limitaciones de las estrategias de los 20. La nacionalización económica de las empresas extranjeras y la nacionalización política del Estado han dejado de ser condiciones suficientes para la autonomización de

la dirección y funcionamiento del aparato productivo como de la independencia de la dirección y funcionamiento del Estado y, en ese sentido, no son más condiciones suficientes para el desarrollo endógeno del país. Siendo en uno y otro caso condiciones necesarias, otras orientaciones transformadoras adquieren ahora, a la luz de los cambios ocurridos en las modalidades de dependencia del país, una importancia decisiva. En el plano de la estrategia del desarrollo económico, la programación selectiva de las importaciones, la protección del mercado interno, la rearticulación sobre nuevas bases de la agricultura con la industria, la integración de la matriz insumo-producto vía creación de un sólido sector local productor de maquinaria interconectado con el sector local de consumo, la revolución tecnológica y de las productividades, la autosuficiencia alimentaria, etc. se revelan acaso más importantes que la tradicional política de nacionalizaciones empresariales. De idéntico modo, si la nacionalización política del Estado –vía la inclusión directa de los intereses nacionales en su control y dirección– no se acompaña de una estrategia de autofinanciamiento del desarrollo, de una orientación de éste hacia el interior, de una descentralización de la estructura y funcionamiento del poder y de una concertación económica y política con los Estados latinoamericanos, entonces estará condenada irremediablemente al fracaso.

Cambios en la estructura económico-social

La generación de los 20 fue también la primera en desarrollar una visión de la estructura económico-social del Perú moderno. Esta, sin embargo, fue orientada por una perspectiva de cambio a la que no fue ajena la comprobación de que cualquier análisis de la estructura de clases es, en último sentido, una reflexión sobre la desigualdad social, habida cuenta que aquella no es sino la forma en que ésta se organiza. Se preguntaron entonces tanto por las características específicas de la vertebración clasista de la sociedad de su época, como por el origen o la fuente de las desigualdades que ella revelaba. Pronto percibieron las diferencias existentes entre los procesos históricos que dieron origen a las estructuras económico-sociales en Europa y la América andina, concluyendo en que la dependencia del exterior, el componente étnico de las relaciones de poder y la combinación de distintos modos de producción fundaban en el Perú una estructura socioeconómica inasimilable a la de los países de desarrollo originario. La alianza del imperialismo y la oligarquía, cuyas bases de sustento fueron el enclave agro-minero-petrolero y el latifundio, explican la larvaria identidad del sistema de clases, si para calificarla se

usaba el modelo capitalista europeo o norteamericano. De idéntico modo, la heterogeneidad de los modos de producción –que bloqueaba la constitución de un espacio unificado de intercambios económicos– y el carácter multiétnico de la sociedad –que bloqueaba la constitución de un sistema histórico de referencias ideológicas comunes– impedían, por su combinación, el desarrollo de un sistema *nacional* de clases sociales. No existiendo un generalizado principio “técnico-racional” que articulara la producción, ni un principio “jerárquico-salarial” que informara las relaciones sociales, y careciendo el país de un autocentrado principio “político-estatal” que desde las alturas del poder supliera las desventajas de la historia y la sociedad, no era posible encontrar en nuestra realidad lo que los textos europeos describían como “sistema capitalista”.

Ello no los condujo a desconocer la existencia de clases pero, ciertamente, les reveló su fragilidad, y motivados por la necesidad de cambiar el Perú descubrieron, aunque de modos diferentes, que sólo distintas combinaciones de larvarias clases subalternas estarían en condiciones de romper la dependencia y fundar un desarrollo autónomo. Para Haya fue el frente único de clases: obreros, campesinos y clase media. Para Mariátegui la articulación de las clases obrera, el campesinado y ciertos grupos artesanales e intelectuales. Empero, en uno y otro caso, la identificación de las clases favorables al cambio se basó en el conocimiento de su posición dentro del sistema de relaciones de propiedad, entendido como fuente fundamental de las diferencias sociales. La identificación de los campesinos se basaba en su condición subalterna en el sistema de propiedad latifundista o, en el caso de los comuneros, por su condición de propietarios asociativos de la tierra en conflicto con el régimen de hacienda. La identificación de los obreros, por su condición subalterna tanto en los enclaves mineros, agrícolas y petroleros en poder extranjero como en la incipiente industria privada limeña. La identificación de las clases medias en un caso, o de los artesanos e intelectuales, en otro, por su doble y contradictoria condición de “independientes” en las relaciones de trabajo y de “dependientes” del sistema de dominación política del imperialismo y la oligarquía. No es casual, por tanto, que las nacionalizaciones y la reforma agraria, fueran entendidas como los componentes centrales de la estrategia contra la dependencia y por el cambio de la estructura social.

La experiencia de Velasco demostró tanto la necesidad como la insuficiencia de la estrategia y del enfoque en que se basa. A pesar de las nacionalizaciones de empresas extranjeras no se pudo rom-

per la dependencia, pues ésta, como hemos visto, se había extendido del control de la propiedad al control de los flujos que aseguran el funcionamiento del aparato productivo. Del mismo modo, pero en el plano interno, los cambios de propiedad de la época, si bien repararon antiguas injusticias, no cancelaron la desigualdad social.

Para comprender esta situación es preciso reconocer los distintos efectos históricos que en la estructura social produjeron los procesos de desarrollo urbano-industrial en las sociedades centrales y en sociedades periféricas, como la peruana. En efecto, el desarrollo urbano-industrial en los países centrales —encarnándose en sociedades autónomas, como en homogéneos modos de producción, mercados unificados, formaciones nacionales definidas y relativa uniformidad étnica— tendió a expresarse en la organización clasista de las desigualdades sociales y en el principio de propiedad como su fuente económica. En cambio, el desarrollo urbano-industrial en sociedades dependientes, con heterogéneos modos de producción, mercados segmentados, formación inconclusa de la nación y diversidad étnico-cultural, como la peruana, condicionaron la producción de una estructura social distinta a la occidental. Para decirlo brevemente, aquí en el Perú, como en muchas sociedades dependientes, *la fuente económica principal de las diferencias sociales se fue constituyendo en torno a la desigual distribución del capital (tecnología) antes que sobre las relaciones jurídicas y sociales de propiedad, y su expresión estructural fue la emergencia de sectores socioeconómicos antes que una madura estructura de clases.*¹

En efecto, las específicas condiciones políticas y étnicas en que se produjo el desarrollo urbano-industrial en el Perú determinaron una abismal diferenciación tecnológico-productiva y sociopolítica entre la ciudad y el campo, diferenciación que, como se sabe, no es, en sí misma, de naturaleza clasista sino de términos de intercambio. El dominio urbano industrial acentuó notablemente en el campo su heterogeneidad interna, originada en el régimen oligárquico por la transformación tecnológica operada en las haciendas de la costa norte y la permanencia obligada del campesinado andino en un modo de reproducción simple. El cambio de propiedad

1. Para evitar malos entendidos, debemos aclarar qué sistema de propiedad y estructura de clases siguen siendo en el Perú origen y expresión de las desigualdades sociales, pero nuestro “atípico” proceso de desarrollo urbano industrial (por referencia al “occidental”) fue incorporándolas subordinadamente dentro de dos complejos de relaciones organizados en torno a la distribución del capital y los sectores socioeconómicos.

originado por la reforma agraria, si bien alteró la estructura de clases dentro del sector agrario de la costa, no alteró la dependencia global del campo respecto de la ciudad (la que se expresa ahora en las relaciones de intercambio) ni tampoco la diferenciación tecnológica y de productividades entre la economía rural costeña y las economías campesinas andinas (la que había conducido a una subordinación de comuneros y minifundistas en los mercados locales y regionales de empleo, productos y servicios). Nuevamente aquí conviene registrar que las dependencias del sector rural tradicional respecto del sector rural moderno no tienen tampoco su origen en la propiedad ni son, en sí mismos, dependencias de clases. Pero más importante resulta subrayar que el dominio urbano-industrial sobre la agricultura y el campo en el Perú, basado en el desprecio étnico, una despiadada explotación económica y el centralismo político, produjo el éxodo de una fracción importante de la población campesina hacia las ciudades de la costa y muy especialmente hacia Lima. Esa fracción expulsada del campo, al no ser absorbida por la industria urbana, generó, vía el autoempleo, el sector informal urbano, el cual está segmentariamente subordinado a la demanda, oferta y precios impuestos por la industria moderna. Nuevamente aquí, las dependencias del sector informal urbano respecto del sector urbano moderno no tienen su origen en la propiedad, ni se expresan, en rigor, en una confrontación clasista. La diferenciación, más bien, se explica por las abrumadoramente distintas dotaciones de capital (tecnología) y productividades con que ambos sectores operan, mientras que la dependencia encuentra su origen, por un lado, en el control político que el sector moderno ejerce sobre las decisiones del Estado, como en su control de los términos de intercambio económico.²

Un reciente estudio de Daniel Carbonetto verifica la extraordinaria desigualdad existente en la distribución del capital en el país, medida por el indicador de capital por puesto de trabajo, y conduce a establecer la existencia de cuatro estratos tecnológicos diferenciados. Como es lógico suponer y como empíricamente se demues-

2. Estos cambios fueron desarrollándose con el proceso de modernización iniciado en los 50 pero no adquirieron visibilidad suficiente ante la conciencia intelectual del país en los 60. Esa circunstancia, combinada con la adhesión al paradigma de los 20 y las teorías de la dependencia, impidieron su reconocimiento pleno por la vanguardia teórica de esos años trabajando en el IEP y por los grupos intelectuales asociados al proyecto velasquista. La sujeción del APRA y los partidos marxistas-leninistas al segundo discurso de Haya y a la tradición dogmática abierta por Ravines en los 30 respectivamente, cegó desde el principio para ellos toda posibilidad de comprender los cambios producidos.

tra en dicho estudio, tales desigualdades se asocian consistentemente con diferencias en el producto, la productividad, la relación capital-producto, participación en el PBI, capital sectorial, etc. En torno a las diferencias en la distribución de capital se organizan, según el estudio en referencia, cuatro sectores socioeconómicos: urbano moderno, informal urbano, rural moderno y rural andino. Estos, a su vez, y según los avances de un nuevo estudio, divergen en sus niveles de calidad de vida (medidos por indicadores de educación, salud, nutrición, vivienda, etc.), como en la densidad, articulación interna, grado de representatividad, acceso a los medios informativos y a la estructura y decisiones del Estado de sus organizaciones representativas. Más aún, los sectores en referencia se diferencian asimismo por su distinto emplazamiento geográfico pues mientras el urbano-moderno se concentra casi a plenitud en Lima, el urbano informal lo hace en los pueblos jóvenes marginales a la capital y ciudades importantes de la costa; a su vez, el rural moderno se extiende en los valles costeros y el rural tradicional en los distintos pisos ecológicos de los Andes. Finalmente, las diferencias intersectores, y no por azar, incluyen distintas variantes del proceso de mestizaje que se extienden desde la combinación de características culturales andinas y cholos en el extremo correspondiente al sector rural tradicional hasta las minorías blancas y criollas "occidentales" en el extremo opuesto, correspondiente al sector urbano-moderno.

Ahora bien, los sectores socioeconómicos se articulan entre sí a través de intercambios en los mercados de trabajo y productos y de las políticas públicas de precios, financiamiento, comercialización, monetarias, de empleo, etc. La dirección de los intercambios, sin embargo, se decide en función de la dotación de capital de cada sector y del acceso a las decisiones del Estado. Acumulando abrumadoramente el capital del país y el acceso al Estado, el sector urbano-moderno está en condiciones de subordinar bajo su dirección al restante conjunto de sectores y, por esa vía, direccionar el desarrollo de la sociedad peruana.³

3. Resulta preciso, a estas alturas de la exposición, distinguir rápidamente capital de propiedad y sectores de clases. Cuando hablamos de capital, en el contexto anterior, nos estamos refiriendo específicamente a la tecnología incorporada en los equipos, instrumentos o medios de producción aun cuando, como me recuerda Mario Tueros, "conocimientos" es un componente esencial de capital. Cuando hablamos de propiedad, en cambio, nos estamos refiriendo a las relaciones jurídicas y sociales establecidas en torno a la disposición y control de esos medios. Si bien capital (como tecnología) y propiedad (como control social y jurídico) se encuentran

La naturaleza tecnológica y sectorial de las diferencias económicas y sociales abiertas por el proceso urbano-industrial de desarrollo obliga a un replanteamiento de las estrategias de cambios. Estas no pueden basarse, ni exclusiva ni principalmente, en el cambio de las relaciones de propiedad sino en la redistribución

sociados, no designan lo mismo. Resulta claro, en este sentido, que un mismo tipo de propiedad o control (privado, estatal, asociativo, comunal, etc.) se pueda encontrar asociado, y se asocia objetivamente, a distintas calidades tecnológicas de los equipos de producción, y que distintos tipos de propiedad o control se pueden encontrar asociados, y se asocian objetivamente, a una misma calidad tecnológica. Recíprocamente, una misma calidad de tecnología productiva se puede asociar, y de hecho se asocia, con distintos tipos de propiedad o control, mientras distintas calidades tecnológicas se pueden asociar, y de hecho se asocian, en un mismo tipo de propiedad o control.

De idéntico modo, cuando hablamos de clases nos estamos refiriendo a los agrupamientos sociales definidos por posiciones e intereses en las relaciones jurídicas y sociales de propiedad o control (pero ciertamente no sólo por y en ellas). Cuando hablamos de sectores, en cambio, nos referimos a los agrupamientos sociales definidos por posiciones o intereses organizados en torno a los usos, consecuencias y oportunidades inherentes a la calidad de las tecnologías incorporadas a los medios de producción, como a las relaciones de intercambio entre ellos. Como en el caso anterior, clases y sectores, interconectados como están, no refieren lo mismo. Para ejemplificar estos brevemente recordemos que un mismo sector social (definido tecnológicamente), como el sector rural moderno de la costa peruana, asocia a distintos agentes de clase, como los cooperativistas azucareros y los medianos propietarios privados, los que aunque insertos en diferentes posiciones y relaciones sociales y jurídicas de propiedad disponen, sin embargo, de medios productivos homologables y tienden por ello a homologarse relativamente, y por comparación con otros sectores, en términos de su productividad, ingresos, calidad de vida, etc. Lo mismo puede decirse, aunque con acotaciones específicas, en relación con los restantes sectores socioeconómicos descritos anteriormente. Pero lo que importa destacar en lo que se relaciona a la diferenciación entre propiedad y tecnología, por un lado, y entre clases y sectores por otro, es que del mismo modo que la calidad de la tecnología predice productividad mejor que propiedad, la pertenencia a un sector socioeconómico tiende a predecir mejor calidad de vida y comportamiento sociopolítico que la pertenencia a una clase. Lo primero es suficientemente obvio como para inhibirnos de explicarlo. Lo segundo, en cambio, deberá ejemplificarse. Veamos rápidamente un caso. La clase obrera sindicalizada, subordinada en el marco de las relaciones jurídicas y sociales de la propiedad privada industrial, goza de un nivel de vida superior (medida por indicadores de empleo, ingresos, satisfacción de necesidades básicas, etc.) al de los grupos de productores independientes y privados informales, comuneros y minifundistas andinos, cooperativistas y pequeños propietarios privados de la costa central, y aun al de numerosos grupos de pequeños propietarios del sector manufacturero y comercial, todos los cuales, sin embargo, disponen del control de sus medios productivos en el marco de distintas relaciones sociales y jurídicas de propiedad. La diferencia se explica por la inserción de la clase obrera sindicalizada en un sector socioeconómico que, como el industrial urbano y moderno, opera con una densidad tecnológica superior a la de los restantes sectores en los que se incluyen las "clases" referidas en la comparación.

progresivamente igualitaria de capital (tecnología). Para ello resulta decisivo cambiar los términos de intercambio entre los sectores socioeconómicos y redireccionar la inversión y el gasto público, buscando inducir un sostenido proceso de acumulación de capital (ahorro e inversión) en los sectores rural andino, rural moderno e informal urbano. El financiamiento del nuevo desarrollo de la sociedad peruana no puede descansar empero, como fue en el pasado, ni en los créditos y préstamos internacionales, ni en los excedentes del sector externo y, mucho menos, en la explotación del campo. El nuevo financiamiento tendrá que basarse en la transferencia por el Estado de una fracción del ahorro interno del sector urbano-moderno hacia los sectores subordinados.⁴ Para ello, sin embargo, se hace preciso iniciar el proceso de autonomización del exterior del aparato financiero y productivo industrial del sector urbano-moderno, reestructurarlo autocentrándolo progresivamente y vinculándolo, bajo nuevos términos, con el conjunto de la economía agrícola e informal.

Los necesarios cambios a promover en la distribución intersectorial del capital (tecnología) sólo pueden realizarse dentro de los términos de una profunda alteración de la naturaleza del Estado. Esta incluye, por un lado, un cambio en los intereses sociales y políticos que expresa y, por otro, un cambio en su estructura interna. Se trata, en el primer sentido, de transformar el actual carácter sectorial urbano-moderno del Estado peruano en un Estado nacional, esto es, en un Estado que exprese y redefina concertadamente los intereses del conjunto de los sectores socioeconómicos del país. Se trata, en el segundo sentido, de descentralizar la estructura del Estado sometiéndolo al control de la sociedad, cambio que sólo puede operarse si el encuentro entre Estado y sociedad se realiza al nivel local del proceso de toma de decisiones.

Si las tareas de cambio en los 80 no son las de los 20, entonces sus agentes sociopolíticos no son necesariamente los mismos. Se vuelve preciso, en este sentido, concertar los intereses de las distintas organizaciones sociales, corporativas y políticas a través de las cuales se expresan los sectores socioeconómicos. La concertación política y nacional de estos intereses se revela inevitable si recordamos que la nueva dependencia financiera y tecnológica

4. Ello, dependiendo de su comportamiento y de circunstancias nacionales e internacionales, puede exigir o no la nacionalización del sistema financiero. Pero ciertamente impone un drástico cambio en la política y el programa monetario como en la política y programa de inversión del Estado.

del Estado y el aparato productivo peruanos lesiona, vía la reprimarización y el carácter especulativo de la economía, no sólo los intereses de los sectores subordinados, sino, y en medida importante, los intereses del sector urbano-moderno, ayer dominantes en el patrón de desarrollo industrial. La concertación nacional de los intereses, sin embargo, no puede expresarse más bajo los términos de un proyecto partidario de la clase obrera o de un proyecto partidario de frente único de clases explotadas. En vista de los cambios producidos en la sociedad peruana de los 20 a los 80, esos proyectos marginan, en el plano socioeconómico, los intereses de los nuevos y masivos sectores que operan en el modo de reproducción simple de la ciudad y el campo y que son más castigados por la crisis que la clase obrera urbana y sindicalizada y las clases medias, elegidas por la estrategia de Mariátegui y Haya como los agentes más dinámicos de la transformación de la sociedad. Pero marginan también a los grupos de industriales nacionales que puedan eventualmente participar y reconvertirse en una estrategia transformadora que reconozca y redefina sus intereses.

Mas tales proyectos, por su carácter partidario o multipartidario, ignoran igualmente al conjunto de organizaciones sociales y corporativas a través de las cuales se expresan los intereses sectoriales. Deberá recordarse, en este sentido, que los cambios en las modalidades de dependencia externa como en la estructura social del país impiden ahora, como creemos que lo impidieron en su tiempo, el establecimiento del nexo directo y necesario entre clases y partido formulado por los intelectuales de los 20. Pero se trata, de modo más importante, de reconocer el proceso de constitución de nuevos intereses económicos, sobre bases tecnológicas y de términos de intercambio, como los diferentes intereses sociopolíticos, basados en la defensa de distintas calidades de vida de los sectores socioeconómicos. Todo ello ha reestructurado, diversificado y extendido notablemente el registro de los agentes sociopolíticos de la transformación nacional, *los que, no pudiendo ser absorbidos más por los proyectos "de clase" o del "frente único de clases", exigen su expresión en un extenso, masivo y concertado movimiento nacional.*

Cambios étnico-culturales

La conformación étnico-cultural del Perú de los 80 diverge notablemente de la que observaron los intelectuales de los 20. En esa misma medida, el rol del "factor" étnico en el ejercicio del poder y en el funcionamiento de la sociedad ha experimentado profundas alteraciones. El problema de los vínculos entre los grupos étnico-

culturales y la formación de la nación exige, por tanto, una formulación distinta a la que nos legaron Haya, Mariátegui y Uriel García, por un lado, o el primer Valcárcel y los indigenistas cusqueños, por otra.

Aunque equivocados en las cifras, los intelectuales de los 20, con las excepciones de Basadre, García y otros, operaban con la idea de una sociedad indígena en sus 4/5 partes mientras la ínfima fracción restante en el poder era blanca y criolla. Imperializado, oligárquico y rural, el Perú de entonces se normaba en el ejercicio de la dominación por un patrón étnico excluyente, mientras el funcionamiento de la sociedad traducía éste en la explotación, el aislamiento territorial, la desvinculación económica y comercial y en la reclusión étnica del mundo indígena en las alturas de los Andes. Allí lo descubrieron los intelectuales de los 20, sorprendidos por el carácter comunitario de su organización, su capacidad de supervivencia histórica, su filosofía panteísta y su orientación colectivista.

Valcárcel y los indigenistas cusqueños fueron más allá. Identificados con una suerte de nacionalismo andino se hicieron fuertes en la defensa de su "pureza racial", desarrollaron una intensa intolerancia hacia los mestizos y criollos, atribuyeron a la costa y los costeos las peores características del género humano y amenazaron con la invasión de las ciudades y de Lima por masas de indios descendiendo de los Andes. Los indigenistas y comunistas cusqueños llegaron incluso a hacer suyos los planteamientos del buró sudamericano de la tercera internacional y reclamaron la constitución de un Estado quechua y aymara oponiéndose así a las tesis de Haya, Mariátegui, Basadre y Uriel García, quienes proponían una solución al problema indígena dentro del marco de un Estado nacional redefinido por una nueva alianza en el poder, la reforma agraria y la regionalización. Para ello, Haya y Mariátegui reconocieron en la propiedad de la tierra el origen de la problemática indígena, cuya dimensión étnica fue integrada dentro de su caracterización de problemática socioeconómica, lo que les permitió integrar al indígena en la condición de clase campesina. Con esta calificación resolvieron el desafío planteado por la necesidad ideológica de aplicar un esquema clasista a una sociedad económicamente heterogénea, socialmente desarticulada y étnicamente diversa. Igualmente fue esta visión la que los condujo a hacer de la comunidad indígena una forma protoplasmática y prefigurativa del socialismo, aunque para ello se basaron en la errónea creencia, inducida por los estudios de Valcárcel, de su

continuidad respecto del imperio comunista de los Inkas, como en el informe laboriosamente elaborado por Castro Pozo. Pero ella también los orientó, y en especial a Mariátegui, a ver al movimiento campesino indígena como un protagonista esencial de la transformación nacional. Nada de ello, sin embargo, los apartó de una prédica por la construcción de una nación que se enraizara en el aporte de todas las sangres y culturas.

La situación descubierta por la generación de los 20 cambió con el inicio del desarrollo urbano industrial entre los 40 y 50. Aunque el patrón excluyente heredado de la oligarquía continuó presente en la conciencia y costumbre de los grupos empresariales, las clases medias y la nueva clase obrera, agentes dinámicos y beneficiarios diferenciados del limitado proceso de industrialización, el objetivo cambio que impulsaban, como el topo de la historia, se orientó contra el sentido de su fijación ideológica.

En efecto, el incremento de las vías de transporte, los mercados de productos, los terminales institucionales del Estado, los servicios públicos y privados, y los medios de comunicación fueron construyendo en la realidad, antes que en las conciencias, un *patrón de integración segmentaria y dependiente* del campesinado andino. Cuando la escasez de tierras, la explotación de las haciendas y los incentivos de la modernización urbano-industrial se dieron la mano allá por los 50, se dio inicio a un dramático y masivo éxodo hacia las ciudades de los grupos más jóvenes y dinámicos de las comunidades y las haciendas serranas. *En los caminos a Lima y las capitales departamentales más importantes, se fue produciendo una decisiva mutación cultural que concluyó convirtiendo a los indígenas en cholos.*

Libres de las ataduras ancestrales a la tierra, usando en su favor los recursos de una escolaridad precaria, empeñándose en el dominio de un castellano hostil, inventando un abanico sorprendente de nuevos oficios, aprendiendo en la radio a pilas y en los usos del comercio marginal el secreto de las ciudades y las costumbres criollas, ellos fueron, silenciosamente a veces, violentamente en otras, penetrando las ciudades, o concentrándose en sus fronteras cuando ello no fue posible. Ellos fueron los constructores del sorprendente proceso de urbanización sin industrialización que sacudió al país entre los 50 y los 70, y cuando la industria limeña se reveló incapaz de brindarles el empleo y los ingresos que los condujo a abandonar sus emplazamientos ancestrales, decidieron entonces inventar el autoempleo y las microempresas informales, esto es, fundar una nueva economía. Por la práctica de las invasiones ocuparon los arenales vecinos a los cascos urbanos y sobre

ellos levantaron por autoconstrucción una arquitectura irregular de esteras primero, adobe después y que, con los años, incorporó el ladrillo y el cemento. Fueron así creando ciudades "paralelas", empleos "paralelos", empresas "paralelas", costumbres "paralelas", que luego fueron conectando a las ciudades, empleos, empresas y costumbres de los antiguos criollos, mestizos y blancos. Para ello, crearon comités vecinales a partir de los cuales presionaron al Estado, se convirtieron en clientes de los patrones de la política ciudadana, cortejaron a funcionarios y burócratas y se introdujeron sigilosamente en los partidos populistas. De ese modo lograron reconocimiento para sus organizaciones, título para sus terrenos y servicios elementales para sus viviendas, las que concluyeron convirtiéndose en distritos de la capital y las principales ciudades de la costa. Pero atados por el sentimiento y la memoria a sus tierras de origen y deseosos de enfrentar el desarraigo y la hostilidad de los antiguos dueños de Lima y las ciudades, se dieron maña para extender una ramificada red de clubes provincianos que mantuvieron su vínculo con comunidades, caseríos y anexos de la sierra. De ese modo, lograron articular lo que el Estado y la economía separaron, al tiempo que se enseñorearon en carreteras y caminos por el gobierno audaz de los ómnibus interprovinciales.

El contingente de campesinos que la ola migratoria estacionó en las ciudades de la sierra tendió, por su parte, a apoderarse de éstas usando los medios que su imaginación y las condiciones le imponían. Mientras tanto, los que se quedaron en las comunidades, presionados por la escasez de tierras, fraccionaron el territorio comunal y compitieron por trabajo y productos en las ferias comerciales, incorporándose o creando una trama variada de mercados locales y regionales y movilizándose estacionalmente a las haciendas de la costa. Más tarde, los campesinos cholos de las antiguas haciendas, ya en los 70, se sorprendieron como propietarios cooperativos o de SAIS cuando la reforma agraria les entregó la tierra de los antiguos señores del algodón y del azúcar. Todo este vasto proceso subterráneo, que comprometió a millones de campesinos y comuneros en los 50 y 60, emergió poderoso a la mirada de los antiguos señores de la tierra y las clases medias criollas de las ciudades cuando Velasco en los 70 dinamitó, con sus reformas, las compuertas que cerraron herméticamente la sociedad peruana durante dos siglos.⁵

5. La relación entre el proceso sociocultural descrito y la experiencia velasquista es desarrollado en "El significado del velasquismo contenido social y forma política"

Por ellas los cholos irrumpieron masivamente. Se apoderaron definitivamente de las calles, plazas y rincones de las ciudades imponiendo su presencia abigarrada y colorida. Transformaron los usos y costumbres de una Lima lánguida y evocativa por los que imponía un estilo afirmativo, laborioso y seguro de sí mismo. Cambiaron la clave melancólica de valeses y boleros por la sonoridad ondulante de cumbias y rocks andinos que reemplazaron en su memoria el dulce lazo musical con que los huaynos ataron a las primeras generaciones de migrantes a sus predios nativos. Se hicieron dueños de micros y ómnibus, del vario comercio ambulatorio, de los quioscos de periódicos y comidas, de los talleres de mecánica, de las paraditas y mercados, de los tierra-puertos y cantinas, de los clubes regionales y los centros artesanales e inundaron las pistas con sus triciclos y carretas y los mercados con una heterogénea multitud de objetos diversos y llamativos. Impusieron a las radios los aires sonoros de la chicha, la difusión de sus fiestas dominicales, sus saludos a las familias que dejaron en las alturas, al tiempo que penetraron en los diarios obligándolos a difundir los espectáculos de sus coliseos y peñas, los problemas de la vida provinciana y regional, la actividad de sus clubes y la celebración de sus fiestas patronales. Introdujeron el gusto por la zampoña y la flauta, la quena y los charangos, pero aprendiendo el secreto del órgano y la guitarra eléctrica convirtieron a sus "Jilgueros" y "Mirlos" en "Chacalones" y "Chapis", y con ellos la chicha, un paradójico sincretismo musical, batió los récords de venta en los mercados del disco y el gusto. Penetraron en las plazas con sus brujos y adivinadores, herbolarios y yerberos, charlatanes y mimos callejeros, grupos musicales y vendedores de frutas y suertes. Invadieron las playas los fines de semana con sus familias y sus ollas de comida. Se enseñorearon en las calles con sus pantalones acampanados, sus correas con hebillas de metal, sus camisas floreadas y sus polos plenos de inscripciones de un inglés secreto y, a veces, indescifrable. Y educaron a sus hijos, cuando los cupos universitarios se estrecharon, en una vasta y discordinada multitud de Cenecapes y escuelas técnicas y comerciales. Variaron las reglas culinarias, las modas del vestir, la sintáxis del castellano, los horarios de la ciudad, las rutas de tránsito, la geografía de los emplazamientos, los usos de la relación social. En suma, transformaron la cultura urbana y nacional.

incluido en el libro *De la cancelación del Estado oligárquico a la fundación del Estado Nacional*, CEDEP, 1985.

El proceso referido, cuya descripción más amplia y aguda podemos encontrar en el último libro de José Matos Mar, conduce a replantear en términos por entero distintos el problema nacional y a cuestionar la vigencia de las formulaciones que para su comprensión nos legara la generación de los 20. Analicemos en tal sentido, y aunque fuere brevemente, lo que la historia reciente hizo con los planteamientos de Haya y Mariátegui por un lado, y los de Valcárcel, por otro, pues resulta obvia su cancelación de la propuesta de los comunistas cusqueños y del buró sudamericano de la tercera internacional.

Para Mariátegui y Haya, la nación peruana se encontraba en formación y su proceso de constitución histórica "era inconcluso". Su oposición a la resolución del problema nacional a través de la constitución de un estado nacional quechua-aymara (distinto del Estado peruano, entendido como estado criollo), no les impedía reconocer los desencuentros y oposiciones entre las tradiciones andinas, agrarias y comunitarias, provenientes del imperio incaico y las culturas preincas, y las tradiciones culturales criollas y mestizas, enraizadas en la colonia y la república. Sin embargo y para enfrentarlos, uno y otro, pero muy especialmente Mariátegui, plantearon la necesidad de una concertación de las diversidades culturales en la perspectiva de la construcción laboriosa y progresiva de una nación peruana que reconociera el carácter predominante indígena de la mayoría del país (las famosas 4/5 partes) pero integrara los legados de la lengua, también la religión e incluso la apertura al occidente provenientes de la colonia y la república. Ciertamente, ello demandaría una reconstrucción de la orientación y la organización del Estado, la reforma agraria y la regionalización económica y política del país, tareas para las cuales no serían las nacionalidades sino las clases y sus partidos sus agentes realizadores.

Valcárcel por su parte, resolvía el 27, al menos en el plano intelectual, el problema de la nación de un modo distinto: excluyendo las tradiciones costeñas, criollas y mestizas, como los legados provenientes de la colonia y la república, en el doble plano de la cultura como en el de la propia existencia de los grupos sociales que las portaban. La invasión indígena, de los Andes a la costa, literalmente liquidaría todo grupo o tradición que impidiera el en señoreamiento de la nación y el Estado indio en la totalidad del territorio del Estado peruano. El sujeto de esa operación transformadora no podía ser sino la nación india, vista en la clave conceptual de "la clase proletaria".

La evolución histórica del Perú entre los 30 y los 80 fue, empero, resolviendo prácticamente los problemas enfrentados por la generación de los 20 de un modo distinto al de sus formulaciones teóricas. El "encuentro" del proceso de industrialización, abierto en los 50, con las resistencias de la sociedad oligárquica y rural, no sólo produjo lo que conocimos como "explosión demográfica", "aluvión migratorio", "urbanización masiva", "informalización de la economía", etc., sino que comenzó a integrar, aunque segmentaria y subordinadamente, a las economías campesinas y a vastos contingentes de origen indígena. Las reformas de Velasco, aunque históricamente tardías, concluyeron por levantar todos los diques estructurales que limitaban la capacidad expansiva de una nueva identidad nacional, que no era más ni indígena ni criolla sino chola, la que había comenzado su proceso formativo al interior del proceso de modernización abierto en los 50. La crisis iniciada a mediados de los 70 no hizo, por su parte, sino expandir, como respuesta, el múltiple complejo de estrategias, patrones de conducta y orientaciones culturales que definen el carácter básicamente cholo de la sociedad peruana contemporánea.

Por ello, y a diferencia de los 20, los grupos culturalmente indígenas son hoy minoritarios en los Andes y el mundo rural, el que por su parte no incluye sino el 35% de la población total de un país mayoritariamente urbano. Del mismo modo, los grupos criollos y blancos son hoy también una ínfima minoría, aún donde ayer eran dominantes, la propia capital del Perú. No es posible, por ello, como lo fue en los 20, considerar que la resolución del problema nacional pasa por una concertación de los grupos y tradiciones criollas e indias sino por el reconocimiento de una nación peruana culturalmente chola y que se extiende desde los pisos ecológicos intermedios de los Andes hasta las planicies de la costa, ocupando entonces la inmensa mayoría del territorio rural y urbano del país.

Importa reparar en las principales diferencias existentes entre la cultura chola y la indígena o andina para evitar los frecuentes equívocos conceptuales existentes al respecto. Estos, según mi opinión, no ayudan a comprender el carácter radicalmente nuevo y original del proceso cultural que se desarrolla en el país desde los 50 y más bien contribuyen a velarlo. La fijación conceptual y la inercia ideológico-cultural que pretende asir lo nuevo dentro de los parámetros de una tipología polar andino-criolla o indígena-blanca impide a los análisis reconocer evidencias que el sentido común registra. La cultura chola, a diferencia de la andina, no es

esencialmente una cultura agraria sino mayoritaria y crecientemente urbana. No se enraíza, por tanto, en la relación directa con los ciclos naturales y la simbología panteísta, sino en los heterogéneos y cambiantes ciclos y códigos del movimiento productivo, comercial, terciario y tecnológico del Perú "moderno". No se expresa, como se creyó en los 20, en una orientación hacia la naturaleza y sus dioses y en una actividad regulada por la fijación en la tierra y la tradición social, sino en la empírica filosofía del esfuerzo propio, la iniciativa personal y colectiva y la capacidad innovativa. Su humor psicológico no hace del pasado su centro de orientación temporal, ni del repliegue defensivo sobre sí mismo y la "simulación" su estrategia de relación con el mundo externo. Más bien, volcada perceptiva y temporalmente sobre el presente y motivacionalmente dirigida hacia la expansión de sus fronteras de acción y dominio, la cultura chola se expande en una dinámica constantemente renovada por sus logros.

La suya no es tampoco una estrategia de sobrevivencia basada centralmente en los valores del colectivismo y del distribucionismo igualitario sino en una pragmática combinación de los intereses particulares y colectivos. Los pesos de estos intereses se combinan en el balance de conjunto en función de la naturaleza de las situaciones que enfrenta. De este modo, en tanto que en los Andes sureños los intereses comunitarios aún regulan, aunque con creciente dificultad, las diferencias familiares y personas en tierra y riqueza (impulsadas por el mercado y el dinamismo larvario del proceso modernizador), en la faja agraria de la costa central, y dependiendo de las condiciones políticas y económicas, ambos intereses se combinan diferencialmente. Predominaron los intereses asociativos y cooperativistas sobre los familiares y parcelarios, cuando el Estado velasquista promovió aquellos marginando éstos; en cambio, predominaron los intereses parcelarios e individuales sobre los asociativos o colectivos, cuando el gobierno liberal de Belaunde cambió las reglas de juego. En Lima y las principales ciudades, bajo distintas condiciones, los intereses individuales se expresan con fuerza en las actividades terciarias y de servicios como en las microempresas informales, pero los intereses colectivos marcan todas aquellas estructuras organizativas que permiten presionar el Estado en la demanda de servicios y las actividades vecinales que regulan comunitariamente la vida diaria en pueblos jóvenes.

Lo que queremos decir con ello es que, inherente a las estrategias de sobrevivencia de la cultura chola y expresión directa del núcleo

central de su orientación ante la vida y la sociedad, es la combinación de los intereses individuales y colectivos. Pero también que el predominio de un tipo de interés sobre otro depende de la naturaleza de la situación que enfrenta. Finalmente, dependiendo del ciclo de modernización en que opera, el predominio de los intereses colectivos o asociativos se expresa más pronunciadamente mientras más cerca se encuentra del polo andino y rural, mientras que los intereses individuales o particulares adquieren relieve cuando más cerca se encuentra del polo industrial-urbano de la sociedad peruana. Ahora bien, si los distintos contextos situacionales, o ámbitos diferenciados de modernización, modulan el predominio de uno u otro interés (incentivando privilegiadamente el interés individual) no fundan, sin embargo, su combinación. Esta se enraizó originalmente en el patrón cultural andino que, como se sabe, articuló siempre el interés colectivo con la satisfacción del interés familiar. Las nuevas generaciones urbanas, descendientes de los antiguos migrantes radicados en las ciudades, han empezado sin embargo a fundar sus intereses colectivos no ya en los precedentes ideológico-culturales andinos sino en las percibidas necesidades de autoprotección, inducidas por una situación de pobreza crítica y escasez de recursos que impiden la satisfacción de las carencias por vía exclusivamente individual. La fundamentación de las motivaciones comunitarias de su conducta social se encarnan progresivamente en "elecciones" intelectivas y pragmáticas, condicionadas por la situación y los refuerzos derivados de su empleo exitoso en el pasado histórico reciente.

Si lo señalado hasta aquí es cierto, entonces el proceso histórico de los últimos cuarenta años respondió irónicamente al presagio de Valcárcel. Las masas culturalmente indígenas, que como un aluvión descendieron sobre Lima y las principales ciudades desde los 50, sólo pudieron ocuparlas transformando su identidad cultural. Este fue el precio que debieron pagar por reconvertir las ciudades y someterlas progresivamente al imperio de sus costumbres.

El punto de vista envuelto a lo largo de esta exposición es que la identidad nacional peruana no es más ni un problema ni una posibilidad. La nación peruana existe como una nación culturalmente chola, aunque presente las heterogeneidades, vertientes y diversidades que podemos encontrar en cualquier otra formación nacional constituida. El nombre del Perú por tanto no refiere sólo un Estado o un territorio, ni es exclusivamente el escenario histórico en que convergen y divergen azarosamente un conjunto múltiple

tiple de procesos esencialmente paralelos. El nombre del Perú y su desarrollo adquieren ahora la unidad de un proceso histórico basado en la expansión de la identidad de una nación chola constituida. Que ésta exista en la economía y la sociedad y no en el Estado no es sino una prueba de su actual estadio de desarrollo. En este sentido, la conversión de la nación en Estado no parece ser sino una cuestión del tiempo por venir. Ello define el presente como una víspera.

Resumen y conclusiones

Los cambios realizados entre 1920 y 1980 en las modalidades de la dependencia externa, la estructura económico-social y la conformación étnico cultural del país exigen la construcción de un nuevo paradigma interpretativo de los problemas del Perú contemporáneo. Este debería reemplazar el elaborado por la generación de los 20 para responder a los problemas de su tiempo. La mutación intelectual planteada se revela hoy como condición necesaria tanto para reformular, bajo nuevos términos, la antigua temática de la nación, el Estado y las clases, como para la reorientación transformadora de nuestra sociedad.

La elaboración de un nuevo marco conceptual debería basarse, entre otras, en las siguientes consideraciones:

Primero: Los cambios ocurridos en las relaciones económicas y políticas del país con el exterior en los últimos treinta años, reseñados sumariamente en la primera sección del presente informe, han transformado estructuralmente su antigua condición dependiente. El funcionamiento del aparato productivo y la dirección política del Estado constituyen hoy los objetos económico y político del control externo.

La transformación operada en la condición dependiente del país obliga a redefinir las estrategias orientadas al logro de la autonomía económica y política del Estado nacional.

Cuando el control económico externo se traslada de las unidades empresariales al funcionamiento conjunto del aparato productivo entonces la tradicional estrategia de nacionalización de empresas e inversiones extranjeras directas, siendo necesaria, se vuelve claramente insuficiente. Se pone entonces a la orden del día la necesidad de otra estrategia orientada a la nacionalización del funcionamiento del aparato productivo. Esta supone la articulación progresiva de, entre otras, las siguientes orientaciones de política: a. la creación progresiva de un sector productor local de los bienes de capital, insumos y tecnología que permita autocentrar el aparato

productivo del país y articular su matriz insumo-producto; *b.* el desarrollo de una política proteccionista del mercado nacional que programe selectivamente el conjunto de intercambios –importación-exportación– con el exterior; *c.* la promoción de una redistribución de los ingresos de modo de reorientar la demanda y la oferta del aparato productivo, así como su articulación intersectorial; *d.* la alteración sustantiva de los patrones del consumo de la población; *e.* el incremento progresivo del ahorro nacional y su conversión en fuente decisiva del financiamiento del desarrollo; *f.* el control riguroso del sector externo; *y, g.* el desarrollo de una revolución tecnológica y de la productividad.

De idéntico modo, cuando el control político del Estado no se realiza principalmente por la acción directa de intereses extranjeros radicados en el aparato productivo sino por el endeudamiento financiero del gobierno y su dependencia a distancia de la banca internacional, entonces la antigua estrategia de nacionalizar el Estado a través de su control por los agentes de los intereses económicos y políticos nacionales, siendo necesaria, se vuelve igualmente insuficiente. Esta orientación estratégica se revelará ineficaz si no se combina con: *a.* un programa de autofinanciamiento del desarrollo interno; *b.* un audaz esfuerzo por el logro de la concertación e integración económica y política del Perú con América Latina.

Segundo: Los cambios ocurridos en la estructura socioeconómica del país en los últimos treinta años han determinado una transformación del sistema de relaciones de dominación, dependencia y marginación. El centralizado desarrollo urbano industrial de la sociedad peruana, surgido dentro de las condiciones definidas en la segunda sección de este informe, ha originado alteraciones decisivas en las fuentes, expresiones y formas de la desigualdad y el conflicto social.

En el primer lugar, la distribución del capital, entendido como conocimiento y tecnologías incorporadas a los medios de producción, ha desplazado a las relaciones jurídicas y sociales de propiedad como fuente económica principal de las desigualdades sociales. En segundo lugar, los agrupamientos sectoriales de la población en torno a las dotaciones tecnológicas con que operan, han desplazado a las clases sociales como principales expresiones organizadas de la desigualdad social, y se han convertido en los agentes más importantes de los conflictos por el poder. En tercer lugar, los conflictos por el poder se ordenan económicamente en torno al mantenimiento o alteración de las relaciones de intercambio (precios, crédito, etc.) entre los sectores sociales y, en el plano político,

al mantenimiento o alteración de la estructura centralizada del Estado. En cuarto lugar, la nueva estratificación del poder del país, fundada en los criterios de control tecnológico y control del Estado, señala la presencia de un sector urbano-moderno dominante que subordina a los sectores informal urbano, rural moderno y rural andino. En quinto lugar, el conflicto inherente al modelo "peruano" de desarrollo urbano-industrial es el que opone la ciudad y el campo y la industria y la agricultura.

Este conjunto de cambios impone la revisión de las estrategias conocidas de transformación. La única o principal respuesta a la pregunta sobre qué debemos transformar en el Perú no puede seguir siendo "el sistema de propiedad", aunque cualquier nuevo complejo de respuestas pueda o deba incluirla. En las condiciones abiertas por los cambios antes señalados, dos son los medios fundamentales para la transformación social: 1. la transferencia intersectorial del capital (tecnología) a partir del desplazamiento por el Estado de una parte del ahorro neto del sector urbano-moderno hacia el desarrollo de los restantes sectores. Ello implica, necesaria pero no exclusivamente, el cambio de las relaciones de intercambio entre los cuatro sectores mencionados y, básicamente, aquéllas que subordinan el campo a la ciudad; 2. la descentralización de la inversión y el gasto y de la estructura y funcionamiento del Estado.

Pero en los cambios referidos comportan igualmente una redefinición de los sujetos políticos de la transformación. En efecto, la estratificación sectorial de la sociedad peruana y sus variadas expresiones organizativas –sociales, políticas y corporativas– impiden hoy traducir la coalición de fuerzas necesarias para la transformación en los términos tradicionales de un "partido de clase" o un "partido policlasista". Se trata ahora, más bien, de forjar un movimiento nacional concertado de todas las fuerzas organizadas en las que se expresan los diversos intereses nacionales orientados al desarrollo y en conflicto con el interés extranjero.

Tercero: Los cambios ocurridos en la conformación étnico-cultural del país en los últimos treinta años, reseñados en la tercera sección del informe, se expresan hoy en el vigoroso desarrollo de una nación peruana, culturalmente chola, y distinta por tanto de los grupos indígenas y criollos tradicionales. Si bien la sociedad peruana sigue siendo pluricultural por la presencia de grupos indígenas, comunidades selváticas y grupos criollos, el vigoroso desarrollo de la cultura chola promueve un poderoso movimiento culturalmente homogenizador en el que se enraíza la nueva identidad nacional peruana.

La hegemonía en desarrollo de la cultura chola, expresada en el contenido de las reglas de funcionamiento de la economía y la sociedad, anuncia la posibilidad histórica de extenderse al control político del Estado. La realización de la posibilidad de nacionalizar el Estado, esto es, de transformar la nación en poder, clausuraría el último ciclo histórico peruano, iniciado en los 50, y llevaría a su término definitivo el proceso de constitución del Estado nacional promovido por Velasco en los 70.

The first part of the document discusses the importance of maintaining accurate records of all transactions. It emphasizes that every entry should be supported by a valid receipt or invoice. This ensures transparency and accountability in the financial process.

The second part of the document outlines the procedures for handling discrepancies. It states that any variance between the recorded amounts and the actual amounts should be investigated immediately. The responsible parties should identify the cause of the error and take corrective action to prevent it from recurring.

The third part of the document provides guidelines for the storage and security of financial records. It recommends that all documents be stored in a secure, fireproof location. Additionally, it suggests that digital copies of all records be maintained to facilitate easy access and backup.

The fourth part of the document discusses the periodic review of financial statements. It advises that the accounts should be reconciled regularly to ensure that they are up-to-date and accurate. This process helps in identifying any potential issues or irregularities in a timely manner.

The fifth part of the document concludes with a summary of the key points discussed. It reiterates the importance of accuracy, transparency, and security in financial record-keeping. It also expresses confidence that these guidelines will help in maintaining a robust and reliable financial system.

LA CLASE EMPRESARIAL Y EL PROCESO DE MODERNIZACIÓN EN EL PERÚ*

LA ESTRUCTURA productiva peruana y, más precisamente, el sector moderno del mismo, se forjan con el desarrollo del proceso de industrialización dependiente iniciado tardíamente, si la comparación se establece con Argentina, Chile o México, en la década de 1950. Importa por tanto preguntarse acerca de la dirección de su evolución y de las interacciones de los procesos internos y contextos internacionales que lo explican. En otros términos, tiene sentido interrogarse sobre el conjunto más preciso de condiciones que concluyen produciendo los problemas y características centrales del aparato productivo referidos en la sección anterior.

Por cierto, no quisiéramos reiterar aquí las conocidas condiciones históricas que diferenciaron este proceso, como muchos de la región, de los desarrollos industriales originales o de los más recientes del Sudeste asiático. Tampoco es nuestro interés ahora recordar las notables y también conocidas diferencias entre las formas de organización y reglas de funcionamiento de las estructuras industriales peruanas. Queremos más bien centrar nuestra atención en las orientaciones culturales y en los estilos de acción de aquellos grupos que lideraron ese proceso, así como en las

* Redactado entre agosto y setiembre de 1988, el contenido de este ensayo formó parte de un informe preparado para un seminario de la CEPAL realizado en Santiago de Chile en octubre del mismo año. Posteriormente, fue publicado como segundo capítulo del libro *El Perú de los 90: un camino posible* editado por CEDEP en febrero de 1989. Acaso sea útil para el lector anotar que en el primer capítulo del citado libro se describen las características centrales del aparato productivo peruano.

condiciones "objetivas" que contribuyeron a reforzar sus patrones conductuales. Importa ello porque así puede revelarse la manera en que dichas orientaciones y lógicas de acción contribuyeron a moldear la actual estructura productiva moderna del país en estrecha relación con las determinaciones provenientes de la presencia y acción de los monopolios y empresas transnacionales en el mercado nacional así como con la acción o inacción del Estado y las élites políticas peruanas. Por cierto, la interpretación siguiente se basa en la muy escasa información disponible al respecto y por tanto ella tiene un exclusivo carácter tentativo. Por esa misma razón, no pretendemos en lo que sigue dar cuenta de la conducta empresarial en general sino de aquella que concluye concentrando la propiedad en los "grupos familiares" y beneficiándolos directamente de la forma en que se organizó la moderna estructura productiva peruana.

Como indica la escasa información disponible, salvo excepciones remarcables, los grupos que inician el proceso de modernización en el Perú de la década de 1950 tenían orígenes urbanos, radicaban preferentemente en Lima, gozaban de altos ingresos y formaban parte de la reducida minoría étnica blanca y pro-occidental. Dichos grupos integraban directamente, dependían cercanamente o estaban asociados al pequeño y selecto mundo de las finanzas, el comercio, la propiedad inmobiliaria, el sector exportador, la construcción o las empresas extranjeras y, en menor medida, a los propietarios de tierras. No todos ciertamente, pero sí la mayoría, se enlazaban por propiedad con la clase dominante del Perú oligárquico y rural de entonces, pero no dejaban de advertirse entre sus miembros la presencia de personal ejecutivo o de profesionales y técnicos de altos ingresos operando en las empresas más importantes. Pero esa relación no sólo era económica o laboral. Tenía también un reconocible carácter personal o familiar mediante el cual se incorporaban a la atmósfera de valores étnico-culturales que orientaban la percepción que la clase dominante tenía del país. Precisamente por ello, conviene describir sumariamente los valores que definen la matriz político-cultural que moldea el comportamiento de la clase empresarial que lidera el proceso de modernización del Perú en esos años.

Los estudios existentes y especialmente aquellos desarrollados por investigadores extranjeros, descubren ciertas orientaciones culturales comunes en la clase dominante de entonces. Estas asociaban curiosamente valores liberales en las relaciones económicas con valores señoriales en la relación social. En este sentido, sus con-

vicciones respecto a la bondad intrínseca de la propiedad privada, la iniciativa individual, las reglas del mercado y el rechazo del Estado, la planificación y el "comunismo" se combinaban con el desprecio étnico por la inmensa mayoría india o chola del país, las creencias en el carácter natural de las diferencias sociales y la devaluación profunda del trabajo manual o de los oficios "inelegantes". Usando como referencia cultural los estilos de vida español y francés y en menor medida norteamericano, ellos se sentían culturalmente más próximos a las clases altas de las sociedades occidentales portadoras del progreso que a la cultura indígena, la cultura de los criollos pobres avocados en Lima o a la emergente cultura chola creada con la migración. El patrón rentístico de su comportamiento económico los disponía al gasto suntuario y al consumo conspicuo, al gozo del tiempo libre y al reforzamiento de su prestigio social por la mediación de formas refinadas del gusto o expresiones sofisticadas de su poder económico. Inherente a ese patrón era el desinterés por o la devaluación del trabajo esforzado, las actividades de transformación, la tecnología productiva o la orientación del ahorro hacia la inversión. Ello no les impedía sin embargo adherir a la idea de una cierta modernidad, la cual era percibida como la introducción al país de las técnicas de los países "adelantados", la imitación de los estilos de vida occidentales y una integración aún mayor de la economía peruana con la economía internacional.

Es de esta matriz cultural, sumariamente descrita, que surgen los grupos promotores del proceso de modernización en el Perú de la década de 1950. No es casual por tanto que, con el paso de los años, dichos grupos acepten y promuevan simultáneamente el tipo de proceso de sustitución de importaciones que concluye implantándose en el país. Su característica noción de "modernización" los impulsa entonces no sólo a reclamar y aceptar la inversión extranjera en la industria sino a asociarse con ella, al tiempo que su noción de "progreso" los orienta a internar en el país y ensamblar maquinarias, equipos y tecnologías importadas del exterior. La pertenencia a la clase dominante, o el uso de ella como referente de su acción los dispone, a su vez, hacia una estrategia adaptativa. A diferencia de otras experiencias históricas en que la clase empresarial portadora de la industrialización no proviene de las clases dominantes y sus aspiraciones de logro, poder o riqueza los obligan a estrategias de ruptura, la clase que lidera la modernización en el Perú no precisa apropiarse de la riqueza o el poder sino más bien, incrementar el que poseen "en otras actividades". Por ello,

son escasos los grupos que hacen de la actividad industrial su único o dominante quehacer. La regla más bien es hacer de la actividad transformadora o de la creación de empresas industriales una, entre otras, de sus actividades económicas o empresariales (bancos, comercio, inmobiliaria, etc.). Por ello también, no desarrollan la idea de la industrialización como "una misión", característica ésta del comportamiento empresarial en otros países, ni tampoco son sensibles a la idea de una industria nacional pues sus sentimientos de pertenencia socio-cultural son extraños o conflictivos con los de la población andina y provinciana o criolla y ciudadina del país. En estas condiciones, también a diferencia de otros países, estos grupos no desarrollan una intensa dinámica de conflictos con los dueños de la tierra o del sistema financiero ni, al menos de un modo ostensible, intentan imponer sus intereses al resto de la sociedad. Su diversificada cartera de acciones o inversiones en otros sectores económicos vuelve inútil o irracional ese comportamiento. La estrategia adaptativa los conduce igualmente a buscar las ventajas inmediatas que les ofrece el Estado, al cual reclaman exoneraciones y desgravaciones tributarias, apoyos y garantías crediticias, facilidades para la importación, servicios públicos con tarifas reducidas, creación de economías externas, garantías para la inversión, etc., nada de lo cual sin embargo, una vez satisfechas sus demandas, modifica su orientación antiestatal y contraria a la planificación. Finalmente, hasta bien avanzada la década de 1960, y en ciertos casos hasta la de 1980, ellos no muestran interés alguno en ingresar en áreas productivas o actividades complejas y riesgosas como el sector de bienes de capital, la agricultura y la agroindustria o el mercado externo. Concurrentemente, su apego a una Lima que ellos perciben "señorial" y pretenden "cosmopolita" así como su despectiva actitud ante la sierra y los indios, los indisponen contra cualquier "aventura" de implantación económica en el interior.

Las orientaciones culturales reseñadas así como las estrategias adaptativas en que se expresan no explican por sí mismas, sin embargo, la larga duración y el reforzamiento de los estilos de acción de los grupos que lideran el proceso de modernización. Para ello es preciso integrar en la explicación el papel jugado por condiciones "objetivas" que actúan como contexto de dicho estilo pero que simultáneamente son reproducidas por él.

En primer lugar, resulta evidente que por la modalidad adoptada por el proceso de modernización en el Perú, y de la contribución que en ella tiene el comportamiento de los grupos que lo

lideraron en numerosas etapas del proceso, el nivel de rentabilidad de la inversión en la manufactura ha sido menor que el alcanzado en las finanzas, la exportación de productos primarios, la importación, el comercio interno o las actividades inmobiliarias. Ello, sin duda, restando atractivo a la actividad industrial, refuerza la diferenciación de la cartera de inversiones de los grupos económicos y debilita aún más su propensión por las actividades de transformación manufacturera.

En segundo lugar, como el proceso de modernización industrial coexistió en el tiempo con los procesos de explosión demográfica, inmigración y urbanización, la industria dispuso de una abundante mano de obra pagada con salarios reducidos. Como es fácil colegir, no existió por ello una base objetiva para interesar a los empresarios industriales en mejorar los ingresos o trabajar con costos que los impulsaran a interesarse por el incremento de la productividad. Ello reforzó, a su vez, el patrón cultural de diferenciación social entre patronos y trabajadores.

En tercer lugar, el predominio en el interior de los "señores de la tierra", los escasos ingresos de la población rural, la carencia de infraestructura o economías externas, la escasa presencia del Estado y la accidentada ecología andina sustrajeron las bases objetivas para la inversión industrial al tiempo que reforzaron los prejuicios étnico-culturales de los grupos "modernos".

En cuarto lugar, la extremadamente desigual distribución de los ingresos, la reducida escala de la demanda solvente o el estrechamiento del mercado contribuyó a la oligopolización de la producción y reforzó la concentración de la propiedad que fue, a diferencia de las experiencias de industrialización en otros países, un dato inicial del proceso antes que una conclusión del mismo. Pero no fue esa la única consecuencia. La desigualdad en la distribución de los ingresos acentuó la tendencia a una pauta de inversión defensiva orientada al control del mercado reducido antes que al riesgo y a la inversión en gran escala. Del mismo modo, ello permitió mediante la dinámica de definición de precios por empresas oligopólicas en distintas ramas impulsar el proceso de asociación de intereses que concluye vinculando distintos grupos en empresas comunes en una variedad de ramas. Ello permite explicar también el alto grado de integración de la alta clase empresarial peruana advertida por Alcorta, Soberón y Anaya. Concurrentemente el control del mercado bloquea las posibilidades de patrones competitivos de comportamiento empresarial. La producción para la reducida demanda solvente, pero principalmente el contenido

de ésta, inhibe asimismo el interés por el empleo de recursos nacionales, el cambio tecnológico, la incursión en las ramas productoras de bienes de capital e insumos o el eslabonamiento del aparato productivo. En cierta medida, el conjunto de condiciones asociadas a la desigual distribución del ingreso y la reducción de la demanda contribuye a la sobrecapitalización advertida por recientes estudios, en un cierto número de ramas y disminuye las oportunidades de inversión en otras.

En quinto lugar, la experiencia de sucesivos ciclos expansivos y depresivos de la economía, asociados como están a la desarticulación del aparato productivo y a la dependencia del exterior, resta base material para la inversión de mediano o largo plazo, al tiempo que refuerza la aversión al riesgo como la simple inversión de control.

Finalmente, el trauma producido por las nacionalizaciones del período velasquista y la irrupción masiva y violenta de "las clases bajas" realizada a partir de esos años reforzaron notablemente la profunda aversión de dichos grupos por el Estado y convirtieron su antiguo desprecio étnico por los sectores populares en una sorda sensación de temor. Ello, como es obvio, se asoció a un más intenso desarrollo de una ideología liberal, "propietarista" y de "libre mercado" así como a una más fuerte adhesión a la inversión y el crédito extranjeros, las "economías de mercado" y las teorías neoliberales.

La combinación de la matriz cultural, la estrategia adaptativa y las objetivas condiciones de la economía peruana se dan la mano entonces para explicar las características advertidas por recientes investigaciones sobre "los grupos económicos": concentración de la propiedad y la producción; empleo mayor del ahorro en el consumo y no en la inversión; inversión defensiva y no de riesgo; propensión al ensamblaje y evitamiento de los sectores de bienes de capital e insumos intermedios; tendencia a reducir los costos por salarios; escaso interés por el cambio técnico y la productividad; presencia en un amplio rango de sectores; preferencia por el comercio de importación; desinterés por la localización en el interior del país; dolarización del ahorro y fuga de dólares, etc. Por cierto, este conjunto de rasgos ayudan a explicar las características descritas en la sección anterior acerca de la estructura productiva del país. Pero ésta no puede explicarse, sin embargo (aunque no podemos desarrollar ahora nuestras ideas al respecto), sin recordar la responsabilidad que en la producción de la negativa estructura económica del país ha tenido el comportamiento tanto del Estado

como de las élites políticas peruanas. Nuestro interés por el estilo empresarial en el proceso de modernización se justifica porque, como veremos más adelante, el mismo constituye uno de los más importantes problemas que se plantean cuando se discuten las estrategias de desarrollo en el país.

Pero habíamos señalado al inicio de esta sección que la tentativa interpretación del estilo de acción de los grupos empresariales que lideraron el proceso de modernización y concentraron finalmente sus beneficios no pretendía dar cuenta de "la clase empresarial" peruana. Para ello habría que explorar, aunque fuere tentativamente como lo haremos de inmediato, en los estilos de una nueva clase empresarial cuyo comportamiento, aunque advertible, no ha sido aún objeto de estudio sistemático. Nos referimos a la múltiple y diversa confluencia de nuevos grupos sociales operando como microproductores, pequeños y medianos empresarios tanto en Lima como en centros urbanos de la costa y la sierra del país y en la manufactura industrial y agroindustrial.

A diferencia del anterior, el nuevo empresariado proviene de las clases medias emergentes, de los grupos criollos urbanos y más recientemente –y numéricamente en mayor proporción– de la inmigración chola y mestiza avecindada en Lima y las principales ciudades. Si bien con orígenes sociales distintos, expresando identidades culturales heterogéneas y participando en distintos planos, dimensiones y ámbitos de la actividad productiva, los nuevos empresarios no pertenecen a los grupos dominantes del país ni se asocian con ellos política o culturalmente. No sólo por razones vinculadas con sus atmósferas culturales de origen sino con las circunstancias objetivas del contexto en que tuvieron y deben operar, el nuevo empresariado o, más bien, los nuevos empresariados portan una filosofía pragmática basada en la iniciativa y en el trabajo en la misma medida de los reducidos espacios del mercado que encuentran para su acción como del escaso tamaño de su capital disponible. Su origen étnico-social, sus relaciones familiares, como el tipo de demanda y el público de consumidores inmediatos de su producción los definen como integrantes de, o asociados a, la vasta mayoría del país. El "tamaño" de sus activos, las limitaciones de su capital de trabajo, el elevado control de los mercados en que operan, las dificultades de su acceso al crédito y al favor del Estado han contribuido, entre otros factores, a generar en ellos un patrón conductual (o una estrategia de acción) distinto al tradicional.

Entre los rasgos más notables que caracterizan su comportamiento se puede citar, en comparación con el patrón tradicional, un uso más intenso de recursos naturales e insumos producidos en el país; la orientación de su producción a segmentados mercados internos; la localización de su inversión no sólo en la producción de bienes masivos de consumo sino en sectores de bienes de capital o la generación de autopartes y servicios para empresas de mayor tamaño; un más alto nivel de productividad por capital y personal disponible; un interés mayor, por razones comprensibles, en reducir costos y bajar precios; una disposición más intensa al aprovechamiento y creación de tecnologías así como a la reparación y perfeccionamiento o innovación de sus equipos; una localización más extendida de sus empresas en el interior del país al extremo que, conjuntamente con la empresa pública, ellos inician el desarrollo manufacturero de las regiones, etc.

Somos conscientes del carácter inevitablemente genérico de esta descripción así como de la necesidad de diferenciar su presencia, sus articulaciones con las grandes empresas y sus estrategias según los estratos tecnológicos y la dimensión de sus unidades productivas. Las recientes investigaciones sobre el desarrollo de las pequeñas y medianas empresas realizadas por Villarán (1986, 1987, 1988), y Eliana Chávez (1987, 1988), entre otros, han evidenciado, sin embargo, su creciente importancia en relación con la inversión, el empleo, su participación en el producto, su presencia sectorial, las innovaciones tecnológicas introducidas, el volumen de sus ventas y su activa organización tanto en instituciones expresivas de sus intereses corporativos como en comités de producción e intercambio tecnológico. Importa, asimismo, reparar en sus expresiones públicas de adhesión a las propuestas de un desarrollo industrial autónomo, su distinta actitud hacia el papel del Estado, sus relaciones institucionales con sectores laborales e informales y su clara preferencia por las organizaciones políticas de más amplia composición popular. Pero tanto o más importante que lo señalado, al menos en relación con las posibilidades de una estrategia de desarrollo autocentrado, es el registro de sus diferencias con las grandes empresas en sus "combinaciones" entre insumos nacionales e insumos importados, en claro favor de los primeros, como su creciente presencia en el sector productor de bienes de capital e insumos.

ANEXO

Para un perfil de las familias y grupos económicos más poderosos del país⁶

Cuando se asocian los resultados del estudio de Anaya con el reciente de Malpica y, en general, con aquellos obtenidos en las investigaciones antes citadas, comienzan a revelarse progresivamente los rasgos definitorios de los hombres y grupos económicamente más poderosos del país. Ciertamente es preciso desarrollar nuevas investigaciones en este campo, pero los datos acumulados comienzan a mostrar lo que puede ser en el futuro una suerte de identikit sociológico de estos grupos. Permítasenos una rápida descripción de esos rasgos.

En cuanto a su origen, las familias más ricas del Perú de hoy provienen en su mayoría de migrantes europeos (italianos, españoles, alemanes) llegados al país entre fines del siglo pasado y comienzos del actual. El poder que disponen y la naturaleza de sus empresas son básicamente familiares y el parentesco parece ser uno de sus mecanismos decisivos para la ampliación, pero también para el control, del capital que poseen. El origen étnico, la base familiar de su poder y el uso económico del vínculo parental no sólo aseguran una intensa cohesión social y política en dichos grupos sino que desarrollan una dinámica conductual basada en la conciencia de sus intereses compartidos y en la creciente experiencia del manejo entrelazado de sus empresas. Ello no quiere decir por cierto que el poder de cada grupo familiar no descansa en el control independiente de sus propias empresas y patrimonios, ni tampoco descarta la existencia de eventuales conflictos de interés. Lo que en todo caso muestran las evidencias es que en las últimas décadas los actuales titulares de esos grupos, a diferencia de sus antecesores, descubrieron la importancia del entrelazamiento familiar y patrimonial como base más sólida y expansiva de su poder económico. Este proceso y las experiencias implicadas, al tiempo de forjar una "interacción entre iguales" está en el origen de una visión compartida de sí mismo y el país.

Pero los titulares de esos grupos se diferenciaron también de sus antecesores en el "descubrimiento" de la imperativa necesidad de diversificar sus inversiones y riesgos en múltiples empresas y

6. El contenido del anexo es la segunda sección de la presentación que hicimos del libro de Eduardo Anaya dedicado al estudio de los grupos de poder económico en el Perú que fuera publicado por Ed. Horizonte en el mes de mayo del presente año.

sectores económicos y de asumir el control de los bancos como instrumentos decisivos no sólo para el desarrollo de su propio poder familiar sino para el control del conjunto del sistema económico del país. De este modo pues, y a juzgar por las evidencias reunidas, el entrelazamiento familiar y patrimonial, la diversificación de inversiones y riesgos y el control de la banca *constituyen innovaciones estratégicas de los actuales dueños del poder económico vis-a-vis de la estrategia de sus predecesores*. Y aquí radica la "soldadura" financiera, familiar y empresarial que Anaya y otros investigadores señalan como características centrales de estos grupos y sus relaciones.

Por cierto, los actuales miembros de las familias económicamente más poderosas del país no surgieron de los estratos más pobres de la sociedad ni obtuvieron sus fortunas por su solo y esforzado trabajo personal. Las evidencias reunidas indican con precisión que cuando ellos comenzaron a intervenir en la dirección de sus negocios hace tres o cuatro décadas sus familias ya estaban integradas al *stablishment* económico de la sociedad oligárquica como dueños de haciendas o accionistas de inmobiliarias, minas, empresas dedicadas a la importación y exportación y, en ciertos casos, de bancos. Es a partir de estas posiciones y fortunas, obtenidas y construidas por sus padres, que ellos comienzan su propia "carrera al éxito". Como se sabe, muchos de ellos se orientaron a la industria manufacturera cuando el mercado, el Estado, pero sobre todo las tasas de ganancia lo permitieron, mas aquella no fue nunca su actividad económica exclusiva o predominante.

Como señalamos en otro trabajo, ellos siguieron manteniendo y desarrollando sus posiciones en las áreas económicas tradicionales y diversificando su cartera de inversiones en otras como seguros, pesca, servicios, etc. No fueron entonces "capitanes de la industria" ni el desarrollo de la manufactura se les apareció "como una misión". Precisamente por ello, el inicio del proceso de industrialización modernizadora en el Perú de los 50 no fue una "ruptura", y menos aún una "revolución". Los lazos no sólo económicos sino sociales y políticos que los asociaban con la estructura productiva y el régimen político oligárquico los condujo entonces a buscar el desarrollo de su poder dentro de las fronteras de éste. No se constituyeron por tanto ni en una burguesía industrial transformadora ni produjeron una revolución capitalista en el país.

Pero no sólo su posición y sus vínculos explican su comportamiento. Este se puede comprender mejor cuando se reconoce que sus objetivos fundamentales fueron siempre la ampliación de su

propia riqueza y poder económico familiar y el cauteloso evitamiento de riesgos. En este sentido, incursionaron progresivamente en la industria por los mismos motivos –la ganancia y la seguridad– que los vinculaba a cualquier otra actividad económica. Por ello no se aventuraron en la creación de una industria de bienes de capital, en la innovación tecnológica o en grandes inversiones de riesgo en energía o infraestructura básica, prefiriendo negocios seguros como el ensamblaje de industrias de consumo, la producción de bienes durables, la importación de insumos, equipos y productos manufacturados, la asociación con inversionistas extranjeros o la representación de empresas multinacionales. Pero por eso mismo establecieron relaciones pragmáticas con todos los gobiernos desde los 40 y 50 no importa cuál fuera su origen o su signo político. Más aún, a diferencia de sus padres, ellos advirtieron la conveniencia de una asociación de negocios más sólida y directa con el Estado, lo que les permitió no sólo influir poderosamente en sus políticas o usar en su favor los recursos de éste, sino también consolidar posiciones monopólicas u oligopólicas en sus distintas áreas de actividad. Posteriormente la adquisición o fundación de bancos, inagotable fuente de recursos fáciles y ajenos para sus propias empresas, concluyó por convertirlos en un poder decisivo en la economía y la sociedad peruana no sólo porque les hizo posible dirigir y organizar el desarrollo de su acción económica y consolidar el control oligopólico o monopólico de sus sectores de actividad sino porque desde allí condujeron en su favor el proceso vinculatorio y fusionador de capitales y sometieron a control a los empresarios pequeños y medianos que concurrieron a sus bancos en busca de crédito o apoyo.

La información anterior es útil para comprender diversas características del proceso social y político de los últimos años. Las evidencias que presenta Anaya, como Malpica y otros investigadores, indican con precisión que al año 1984, es decir *nueve años después del derrocamiento del General Velasco, se había reconstituido el poder oligárquico en el Perú*. Sus bases no eran ya el control de la tierra, la exportación de materias primas y las finanzas. Las nuevas bases del poder oligárquico-familiar eran el control del sistema financiero y de seguros y de los oligopolios de la industria. Los grandes bancos y la gran industria no fueron ni son entonces dos áreas económicas separadas en su propiedad ni se encuentran orientadas por intereses distintos. Ambas están fusionadas bajo la dirección del capital financiero. Al menos en relación con la situación de estos poderosos grupos económicos, las estrategias políticas

basadas en la diferenciación del gran capital financiero e industrial no tienen entonces una base objetiva sólida en la realidad. Esa estrategia con sus supuestos y consecuencias, sólo tienen sentido cuando el análisis se orienta a la realidad de los pequeños y medianos empresarios industriales o uno que otro oligopolio industrial.

Pero las evidencias igualmente indican que, más por influencia que por control (pero por éste también), el poder del gran capital financiero-industrial se extiende asimismo sobre los capitales comercial e inmobiliario de modo de convertirse en un poder cuasi-imperial sobre la economía peruana. La comprobación de esta realidad y la experiencia de dominio y control que ella deparó y depara a los dueños de los grupos económicos permite conjeturar acerca de los cambios que esta situación ha producido en sus relaciones con el Estado.

En efecto, no es absurdo pensar que la visión del Estado se modificó en los miembros de estas familias cuando fueron conscientes del inmenso poder obtenido a través de la consolidación de su dominio sobre el sistema financiero. El poder obtenido sobre la economía peruana ha sido y es suficientemente sólido como para hacerlos conscientes que el suyo es un poder equiparable al del Estado. Esa conciencia no les condujo en la década de los 80, sin embargo, a lidiar con el Estado en tanto éste siguió siendo una fuente de nuevos recursos y negocios. Pero es evidente que su propia experiencia les fue indicando que, más allá del Estado y la influencia política y administrativa, el mercado y su control sobre él se convertía en una fuente tan poderosa de recursos y ganancias como aquél. Pienso que en esta experiencia "material" se encuentra, en parte, el origen del tránsito de su preferencia *declarativa* por el mercado, asociada como estuvo en todos estos años al uso y manipulación del Estado, a su preferencia *práctica* por él, acompañada ahora por el rechazo del Estado.

Pero conviene reparar igualmente en las consecuencias políticas de su conciencia de disponer de un enorme poder económico cuando el Presidente García los desafió proponiendo la nacionalización de la Banca. Si bien el rol central que juega el sistema financiero en la dirección y el control de su imperio económico explica la intensidad de su oposición, su capacidad para asociar a ésta a todos los grandes sectores económicos se explica más bien por el rol articulador que juega la banca bajo su propiedad en el funcionamiento de la economía nacional. En efecto, si Velasco pudo nacionalizar *secuencialmente* a cada uno de los grandes sectores

económicos, sin encontrar la resistencia unida y organizada que encontró García, no fue exclusivamente por la base militar de su poder, el carácter autoritario de su gobierno o el contenido de su estrategia política. Para explicar los cambios en las reacciones de los grupos de poder en los 70 y los 80 conviene recordar que en los 70 el sistema financiero no había concluido aún su proceso de articulación económica y material de la economía, proceso éste que se consolida entre fines de los 70 y comienzos de los 80.

Ahora bien, la conciencia de su vasto poder y del éxito obtenido en la resistencia a una decisión del gobierno ha modificado no sólo la relación de estos grupos familiares con el Estado sino con la política. En efecto, el Estado y la política aparecieron en estos años ante las familias más ricas del país como esferas y áreas de acción inevitables pero finalmente "indeseables" y distintas a su interés principal. En todo caso, para satisfacer éste, esas familias y grupos de poder se sintieron "obligados" a participar en aquellas. Pero lo hicieron hasta ahora a través de terceros, es decir, de intermediarios: la clase política, los administradores públicos, los lobbys. El rasgo nuevo de la situación actual es que aspiran hoy a *coparticipar directamente en el titularato de las funciones políticas y estatales, es decir, de las funciones públicas de gobierno*. Para ello no sólo ha sido necesario la conciencia de disponer de un poder económico comparable con el del Estado o de haber bloqueado la capacidad de éste para afectarlos. El desarrollo de estas experiencias los condujo a advertir la conveniencia para sus intereses de *partidarizar políticamente* sus organizaciones representativas, los medios de comunicación y de *presentar en la arena política* —a través del Fredemo— *a sus personeros directos*. En este sentido, multiplicaron los recursos y redireccionaron las "bolsas" con que financiaron en el pasado a sus intermediarios políticos tradicionales hacia su propio personal, sin dejar por eso de cooperar en el financiamiento de aquellos. Es por ello (pero no sólo por ello) *que nunca como hoy el dinero en el Perú tuvo un papel político tan directo y decisivo y que los llamados "valores empresariales" (la propiedad privada, el mercado, el éxito personal, la ley del más fuerte y el desprecio social) permearan tanto el debate ideológico como la relación social*.

Como es evidente, esta situación no se describe y explica suficientemente cuando de modo convencional se admite que, una vez centralizado el control del capital, esas familias y grupos económicos "debían" pasar al control político del Estado. Para que ello ocurra debe recurrirse en la explicación a otras condiciones y procesos que no podemos examinar ahora. Lo que en todo caso forma

parte de esa explicación es *la transformación en la mente de los dirigentes de los grupos económicos familiares del Estado y la política en "costos internos" de la producción y reproducción de su capital. Ello sólo ocurre, como es fácil colegir, cuando el poder político se ha transformado, al menos subjetivamente, en capital o en activo fijo o circulante. Y, como tal, sometible a "sus leyes". Por ello, ¿cómo sorprenderse cuando los discursos del Fredemo relativos al Estado hablan de la "privatización" de sus empresas, de la necesaria "rentabilidad de mercado" de sus servicios, de la disminución del personal público como "reducción de costos", de las "ventas y comercio", de sus activos al "mejor postor", de su sujeción al "mercado y la ley de la oferta y la demanda", etc., etc.? En otros términos, lo que queremos decir es que lo característicamente nuevo de la actual situación, sólo comparable en este sentido (pero sólo comparable como analogía) a aquella prevalescente en la "república aristocrática" de comienzos de siglo, es el intento de las familias más ricas del país de someter al conjunto de la sociedad al imperio de su propio poder a través de la transformación del Estado en "su" capital privado. Como es natural, la lógica de ese empeño hace preciso desmontar el conjunto de instituciones, competencias y funciones públicas que pueden obstaculizar su logro pero, de igual modo, retirar a "los de abajo" de todas las posiciones conquistadas por sus luchas en los últimos 20 años. No es casual por ello que el discurso que articula ese empeño sea básicamente un discurso fundamentalista –el fundamentalismo del poder ilimitado del capital– ni que para expresarlo haya sido necesario su encuentro con el larvado autoritarismo de un novelista al que su más encarnizado y profundo demonio interior –la tentación del poder– concluyó por vencer.*

IMPRESIONES DEL INDIGENISMO*

A

Mirko Lauer

Acerca de la problemática identidad de los indigenistas

SI REVISAMOS las biografías de los indigenistas de los años 20 bien pronto advertimos una cierta comunidad en sus señas de identidad. Como se sabe, casi todos ellos procedieron socialmente de hogares de propietarios de tierras, comerciantes, empleados públicos, profesionistas liberales. Sus familias, como ellos en su infancia y adolescencia, habitaron en las ciudades de las principales provincias o en las sedes capitalinas de los departamentos de la sierra y la costa dinamizadas por el ferrocarril sur-andino, el comercio de lanas, las inversiones mineras del capital extranjero, la modernización tecnológica de las haciendas azucareras y algodonerías, los colegios secundarios y las universidades, las ferias regionales y las nacientes industrias, signos todos de la primera irrupción de la modernidad del siglo en el interior del Perú. Casi todos ellos, igualmente, fueron "racial" y culturalmente mestizos, cholos o blancos. Casi todos culminaron sus estudios secundarios y universitarios, cuando los colegios secundarios y las universidades eran instituciones educativas de y para la élite del país. Casi todos migraron a Lima, cuando eran muy pocos los que podían hacerlo. Casi todos concluyeron sus vidas como profesionales des-

* Contenido de la exposición realizada en el Seminario-Taller que sobre "Propuestas Culturales y Comunicación Política en el Perú" organizó el Centro "Calandria" en mayo de 1989. Fue publicado en el N° 26 de la revista *Hueso Húmero* en febrero del presente año.

tacados, como intelectuales notables y no pocos se hicieron profesores universitarios, funcionarios públicos, parlamentarios y hasta ministros.

Cuando se registran sus señas de identidad social uno concluye preguntándose, como yo lo hago ahora, ¿por qué siendo mestizos hablaron de los indios; siendo urbanos y ciudadanos, del campo y los campesinos; siendo miembros de las élites provincianas, del “bajo pueblo quechua o aimara”; deseando conquistar Lima, del interior del país? En otros términos, ¿por qué estos hombres no hablaron directamente de sí mismos o, más bien, de los problemas e intereses del grupo étnico y social que era el suyo? ¿Por qué hablaron de “los otros”?

Por cierto, si hablaron de los otros, es decir de los indios, es porque éstos no podían acceder a la palabra pública, autorepresentar sus intereses o disponer de un espacio y un papel en el estrecho escenario del teatro político-cultural impuesto por el poder de la época. Pero la ausencia del otro, esa inmensa mayoría étnica, descrita sumariamente como las tres cuartas o cuatro quintas partes del Perú en los escritos de esos años, no determinaba, por sí misma, que los indigenistas hablaran de ellos o por ellos. Tampoco es explicación suficiente recordar que, en la concepción teatral y representativa de la cultura y la política de entonces, quien deseaba ser un actor, como querían ser los indigenistas, debería asumir una presentación social, porque ellos tuvieron varias opciones disponibles y, entre otras, la de representarse directamente a sí mismos. Igualmente no me resulta convincente, como explicación, recordar la impronta romántica y populista de sus actos a la que era inherente, en la atmósfera de la época, hacer suyos las “causas de los de abajo”, pues pudieron también hacer suyos los intereses de las nacientes multitudes plebeyas de los obreros y artesanos de las ciudades. Finalmente, tampoco creo que la proximidad física y existencial de los indios sea causa, por sí misma, de su representación por los indigenistas (por aquellos de que se habla de lo que está más cerca o se conoce) pues los grupos sociales más próximos a los indigenistas fueron los mistis y principales o los estudiantes y universitarios de sus provincias.

Lo que quiero decir entonces es que ni la “ausencia” de los indios, ni las imposiciones de la representación, ni el elan romántico y populista de la época, ni la cercanía física y existencial de aquellos me parecen, ni por separado ni en conjunto, causas suficientes del discurso sobre los indios que es el contenido del discurso indigenista. Permítaseme entonces explorar en otras direcciones.

Para que los indigenistas hablaran sobre los indios fue necesario, según mi opinión, autoelaborar una representación de ellos mismos que, *en su propia condición existencial*, revelara ciertas experiencias comunes con los indios, fundadoras a su turno, del descubrimiento de ciertos intereses compartidos con éstos. Esa experiencia común, real e ilusoria al propio tiempo, era la de habitar un espacio sociocultural que los identificaba genéricamente como provincianos, serranos o andinos.

Como sabemos, la pertenencia geográfica no funda necesariamente una identidad sociocultural o sociopolítica si no es por la mediación de experiencias existenciales que la saturan de sentido. El espacio de pertenencia de los indigenistas (la sierra) no era tal, sin embargo, sin la percepción de otro espacio con respecto al cual la identificación tuviera sentido, en este caso, la costa. Del mismo modo, la identidad provinciana y serrana de los indigenistas, que da cuenta de su espacio sociocultural, sólo surgió o pudo ser reconocida como contraparte de otra, ajena, limeña o capitalina, blanca o criolla. Pero, bien mirado el asunto, de esa subjetiva comparación de espacios geográficos o de espacios socioculturales sólo puede surgir una conciencia horizontal de la diferencia geográfica o de la diversidad cultural. Para que de esa contrastación surgiera una conciencia impugnadora de lo limeño y lo costeño, de lo blanco y criollo, que fue una de las marcas principales del discurso indigenista, fue necesario el reconocimiento por éstos de una desigualdad abrumadora entre los espacios geográficos y culturales contrastados, inscrita en otro plano de las comparaciones, que es el plano del poder. A las luces y sombras de este plano comparativo, la diferencia espacial y la diversidad cultural se transformaron en desigualdad política. Por ello su identidad geográfica y cultural, como serranos y provincianos, concluye convirtiéndose en identidad antioligárquica y anticentralista.

El reconocimiento del poder ajeno, como se sabe, sólo se experimenta como sufrimiento cuando nos bloquea la expresión o el desarrollo de las capacidades actuantes o potenciales que reconocemos como nuestras. Quien lea los textos, registre las conductas, compare los valores de su obra o recuerde sus más íntimos testimonios personales sobre sí mismos, rápidamente constatará que ellos sufrieron el bloqueo que el poder oligárquico, centralista, blanco y limeño, opuso a sus autoreconocidas capacidades personales y grupales, como a la deseada movilidad social que con ellas era posible.

Pero el poder del otro no sólo se sufre al percibir la inhibición que impone al desarrollo de las propias capacidades. Se le sufre, y doblemente, cuando ese poder desconoce nuestra existencia o cuando actúa ante nosotros de un modo que no sólo hiere nuestra autoestima sino que niega nuestro derecho a ser reconocidos como sujetos portadores de derechos. Pues bien, como lo registran sus testimonios personales, los indigenistas sintieron en el curso de sus propias vidas, aunque a través de modalidades, situaciones, sentidos e intensidades diferentes, las experiencias existenciales de la indiferencia, el abandono, el desapego y el desprecio que marcaron la vida de los indios. Y las entendieron como expresión de la valoración y las actitudes básicas hacia ellos del Estado oligárquico y de la Lima blanca y criolla. En otros términos ellos fueron, en diferentes momentos de su vida, "tratados como indios" no siéndolo. De este modo se fundaron emocionalmente y se enraizaron en sus mentes las bases subjetivas de lo que fueron sus propuestas regionalistas, descentralistas o federativas en el plano estatal; su reclamo de una reforma agraria que destruyese el gamonalismo que sustentaba, en su propio entorno sociogeográfico, el ajeno y dominante estado oligárquico y limeño; o su acre, irritado y violento discurso antioligárquico, antilimeño y anticosteño.

Pero la representación que los indigenistas se hicieron de sí mismos (como toda autoimagen personal y colectiva) no sólo incorporó una visión del poder oligárquico y limeño y de su relación con él. Visión que, como hemos visto, les permitió experimentar ciertas situaciones ante el poder y percibir, por tanto, ciertos intereses comunes con los indios. Esa representación incluyó también una valoración de sí mismos estremecida por su propia relación con los indios. Quienes como ustedes han leído los textos indigenistas de la época, habrán advertido la magra, violentamente crítica y ciertamente avergonzada valoración que los indigenistas tuvieron de su propia condición étnica y social. Para explicarla creo que es necesario recordar que su experiencia familiar, durante su infancia y adolescencia en las provincias serranas, los obligó a percibir su pertenencia a una minúscula élite social, étnica y urbana, abrumadoramente rodeada, tanto física como culturalmente, de millones de indios y siervos, hoscos, distantes y silenciosos. Pero esas experiencias les impusieron igualmente la percepción de que gentes como ellos, con sus mismas señas de identidad, explotaban, castigaban y despreciaban a los indios, a "sus" indios, y usufructuaban de los valores materiales y simbólicos, de los bienes físicos y atmósferas espirituales a cuyo consumo, ellos mismos, no fueron

ajenos. Y hasta en los colegios secundarios de la sierra y en la costa en que estudiaron, la mayoría de los cuales eran propietarios de fundos y haciendas, muchos debieron sentir la distancia que los separaba de un mundo de siervos e indios que no era el suyo. Tampoco debieron serles extraños en su infancia y adolescencia los rumores o los relatos de la violencia inaudita de las insurrecciones campesinas de inicios de siglo y del período 15-23 o las amenazantes previsiones que los notables de los pueblos hacían circular para el caso nunca deseado de que los indígenas empuñaran la justicia con sus propias manos.

El conjunto de éstas y otras experiencias asociaron la representación de su condición étnico-social con profundos sentimientos de extrañamiento, de vergüenza y de amenaza frente al mundo de los indios y provocó en muchos indigenistas una huida de sí mismos, el desconocimiento de su identidad étnica y social y la búsqueda ansiosa de otra, ajena y distinta, que los fusionara con los "otros", es decir, con los indios. Por ello, muchos de ellos escribieron las páginas más violentas y estremecedoras que yo recuerde escritas en el siglo contra los mestizos, es decir, contra ellos mismos. Por ello, elaboraron un discurso provinciano, serranista o andinista que no sólo revelaba su irritado cuestionamiento del poder oligárquico, blanco y limeño, sino que tras su sincretismo homogenizador y su aparente unicidad ocultaba sus reales diferencias económicas, sociales y étnicas con los indios. Por ello, acaso, transfirieron a los limeños, costeños, blancos y criollos del Perú de la época, tras el anuncio de su liquidación cultural y hasta física por vía del presagio milenarista de una violenta e inminente invasión india de las ciudades y del dominio indio de la totalidad del territorio geográfico y cultural del país, la misma sensación perturbadora de amenaza que debió estremecerles en sus medios familiares y ciudadanos allá en el pasado, cuando niños y adolescentes.

Entendido lo anterior, conviene reparar en dos hechos aparentemente contradictorios: *primero*, al elaborar un discurso unitarista y fusionante de los indios y de ellos mismos, tras el rótulo genérico de "serranismo" o "andinismo", los indigenistas concluyeron presentando, con excepciones conocidas, un indio muchas veces abstracto, desocializado, intemporal; *segundo*, al hablar de los otros, es decir de los indios, concluyeron representando sus propios intereses. Expliquémonos:

Si los indigenistas fueron reconocidos en el teatro cultural y político de la capital y el Perú (publicación de su libros y ensayos

acceso a diarios y revistas, discusión nacional de sus ideas, prestigio sociocultural, puestos públicos, apropiación de una parte de la plusvalía cultural de la década, etc.) fue porque ellos concluyeron por convencer al poder y los grupos dominantes de la época que ellos representaban los intereses reales de aquella mayoría india en movimiento cuya representación se autoatribuyeron. De este modo ingresaron los indigenistas, pero no los indios, al escenario de la participación cultural y política del país. En otros términos, sin proponérselo consciente y voluntariamente (por lo menos en el caso de los indigenistas más sinceros), ellos objetivamente instrumentaron a los indios para el logro de sus propios intereses como grupo social. Lo que quiero decir es que terminaron siendo reconocidos por lo que ocultaron de sí mismos y revelaron de los otros. Esto es, por negar su verdadera identidad en el mismo movimiento que la expresaba.

Me importa señalar todo esto porque al decirlo creo estar refiriendo una de las más ambigüas mecánicas de elaboración, presentación y representación de intereses que envolvieron a los indigenistas. Pero lo digo también porque, siempre según mi opinión, esa mecánica, sin saberlo o sabiéndolo, ha ordenado y ordena el trabajo de las generaciones peruanas de intelectuales-políticos que conozco. Dicho de otro modo, siento que estoy hablando no sólo de uno de los problemas esenciales de la compleja identidad político-cultural del país sino, para decirlo más directamente, de los problemas de los que estamos reunidos aquí, esta tarde. Creo estar hablando de nosotros.

Entre la identidad autoatribuida y la identidad histórica

Quien se haga cargo de lo dicho hasta aquí y lo examine bajo el imperio de ciertas normas éticas abstractas o de una discutible perspectiva psicologista, acaso concluya descubriendo una suerte de inautenticidad personal o social, cultural o política, en los indigenistas de los 20. El problema para los que así piensan, y al propio tiempo se crean "hombres y mujeres de izquierda", es tornar congruente esa percepción subjetiva de inautenticidad con la identidad histórica del indigenismo como un profundo y auténtico movimiento nacional, democrático y popular.

Lo cierto es que, efectivamente, ellos pasaron a la historia y fueron reconocidos por las sucesivas generaciones de peruanos como vitales portaestandartes del proceso de cambio, nacionalización y democratización de la sociedad peruana o como fundadores de una tradición en la que, sin rubor y acaso con orgullo, se

recuestran los hombres y mujeres autocalificados hoy como "progresistas".

Como se sabe, la razón histórica, que hasta ahora ha sido siempre razón política, no acostumbra juzgar a los hombres o movimientos por sus intenciones, por sus conductas o por las relaciones de autenticidad o inautenticidad existente entre ellas. Lo cierto es que la razón histórica juzga a los hombres y movimientos por las consecuencias sociales de sus actos e intenciones. Y entre aquellas y éstos se encuentran los demás y, más precisamente, las interpretaciones que de las intenciones y conductas de los actores elaboran los otros actores y, entre ellos, los actores privilegiados del poder.

Pues bien, el grupo dominante, oligárquico y limeño, concluyó interpretando el discurso y la acción indigenista como una amenaza para su poder. En el contenido de ese discurso no percibieron sus particulares motivaciones de grupo, su menguada base real de poder, sus necesidades de integración a la sociedad que dominaban. El grupo oligárquico concluyó creyendo en la ficción representativa de los indigenistas, en su capacidad no sólo simbólica sino real de representar a los indios, en su disposición política para articular una voluntad contestataria y nacional contra su poder. Y actuaron, en consecuencia, rechazándolos. Cuando así procedieron, la ficción indigenista se transformó en anuncio de la verdadera realidad india, su voluntad representativa en signo de la presencia indígena, su menguado poder propio en masivo poder político. Lo que estoy diciendo es que las consecuencias objetivas del discurso indigenista, es decir, la respuesta de rechazo de la oligarquía (basada en su propia interpretación del indigenismo), transformó para siempre el sentido histórico de este movimiento. Así, lo que pudo ser integrado se volvió disruptivo; lo que pudo ser incorporado culturalmente, fue marginado; lo que pudo manipularse, se hizo indomesticable. *Por la realidad de la ficción*, entonces, los indigenistas se convirtieron históricamente, en *conscientes promotores de las consecuencias de su discurso*.

Lo que en todo caso importa registrar es que por la reificación de la ficción indigenista, los indios asomaron a la conciencia nacional, que fue acaso una *primera sombra* de su propia participación en el país. Ello, a su vez, al tiempo que disolvió la ficción la hizo verdad auténtica en la conciencia del país y de las generaciones que después se sucedieron.

No estoy seguro, sin embargo, si los indigenistas fueron conscientes de la influencia del poder oligárquico en la definición de su propia identidad histórica. Ni siquiera estoy seguro de si algu-

nos de los notables ensayistas de la década fueron conscientes de la compleja relación entre la identidad que se atribuyeron y la identidad histórica con que después fueron conocidos. Acaso Sabogal fuera el único entre ellos que cobró conciencia de lo ocurrido. En efecto, Sabogal no se identificó como indigenista al comienzo de su acción cultural y explicó las razones por las cuales su pintura no debería ser calificada de ese modo. Sin embargo, al comprobar que, cualesquiera que fueran sus razones, el calificativo lo siguió acompañando, asociado con el desdén y la crítica de los propietarios monopólicos del gusto clásico y europeo, concluyó reconociéndose como tal y asumiendo orgulloso la identidad que le era otorgada o impuesto por la élite pictórica de Lima.

Nadie que observe lo señalado con mirada alerta podrá sorprenderse de lo ocurrido históricamente con la identidad indigenista. En realidad, con los indigenistas se realizó la misma operación que con la identidad de sus representados: los indios.

Para explicarlo brevemente recordemos que los indios no formaron parte del mundo andino antes de la conquista española. En otros términos, ellos no existieron como tales en los aproximadamente 19 mil y tantos años de vida andina "autónoma". Antes de la llegada española, la identidad varía de los andinos era chimú, nazca, huanca, lupaca, caxamarca, huari, quechua, etc. Fue la conducta de aquellos, y la reacción frente a ella, lo que creó a "los indios" y su "república". Del mismo modo, entonces, el poder oligárquico "creó" al indigenismo como un movimiento democrático, popular y nacional. Pero al hacerlo, los indigenistas fueron eso... para siempre.

Resumamos ahora nuestra interpretación: La identidad histórica de los indigenistas no fue definida, al menos de manera decisiva, por sus intenciones, autoimágenes, expectativas y conductas. Ella se forjó al interior de la conflictiva relación sociocultural y sociopolítica que los opuso al poder y los intereses que enfrentaban y se impregnó por tanto del contenido valorativo de los juicios, los calificativos y las identidades que éste les atribuyó. Quien repare en lo anterior acaso comprenda que, como parece indicar la experiencia acumulada, la única base duradera empleable por los actores sociales, culturales o políticos para definir el sentido histórico de sus actos no se encuentra, insistimos, al menos de modo decisivo, en las normas subjetivas usadas para enjuiciar sus intenciones, metas o conductas sino en las consecuencias de estas *refractadas* por su relación con los *otros* y el *poder*. Por cierto, ésta es otra manera de decir que el reconocimiento por los actores de las dis-

distancias entre su identidad autoatribuida y su identidad histórica sólo es posible si ellos renuncian, en la evaluación de sí mismos, al imperio omnímodo del yo y sus beneficios subjetivos y aceptan esa verdad trivial del sentido común que define la identidad como una suerte de "excedente característico y duradero" forjado al interior de cambiantes y conflictivas relaciones socio-culturales o socio-políticas en distintos y específicos momentos del proceso histórico. Es altamente probable que ciertos indigenistas fueran conscientes de ello en los años 20. No estoy seguro, sin embargo, de que esa fuera la situación de la mayoría.

¿Indigenismo o indigenismos?

Pero, ¿existió "el indigenismo"? El indigenismo es una fórmula sumaria, equivoca, encubridora. Por su unitarismo, ella no transparenta la complejidad, la diversidad y los cambios de los indigenismos realmente existentes de comienzos de siglo.

En efecto, ¿qué directa relación de sentido une al "nuevo indio" de Uriel García y al indio utópico de Valcárcel; o, al indigenismo arribista y calculadoramente adaptativo de "la sierra" y al afirmativo "indio-mestizo" de Castro Pozo; o la brutal crítica cuasi-racista de "Kuntur" y la voluntad concertadora de "Amauta"? ¿Y cómo explicar, dentro del sentido identificadorio del "indigenismo" las diferencias evidentes entre aquél, asistencialista y protector pero siempre sincero, de la Asociación Pro-Indígena de la Mayer y Zulen y el ventajismo político del Patronato Indigenista del leguismo; o las complejidades de la relación entre Valcárcel, García y los indigenistas cuzqueños?

Lo cierto es que detrás de cada uno de estos grupos y personajes, de sus conflictivas relaciones, habitaban maneras distintas de percibir al indio y sus relaciones con mestizos, criollos y blancos; formas diferentes de enjuiciar el imperio, la colonia y la república, orientaciones diversas frente a la situación que enfrentaban y preferencias contradictorias en relación con los actores políticos del momento, en fin, distintos modos de pensar el destino del Perú: suprimiendo alguna de sus corrientes históricas, aceptando todas ellas en un pluralismo estático y paralelista o imaginando su integración posibilista en una sola, única y progresivamente construida identidad nacional.

Por ello, el indigenismo no fue un movimiento, si por ello se entiende la articulación organizativa de sus grupos regionales, la unidad de sentido de sus propuestas o programas o la identidad de una acción pública consciente y voluntariamente concertada. Y

por ello también la crisis de los 30 los sorprendió apristas, comunistas, leguístas, sanchezcerristas, descentralistas o simple y llanamente... marginales. ¿Cómo entonces hablar del "indigenismo"? ¿No es acaso más realista hablar de los indigenismos, de grupos indigenistas, o, si se quiere, de una constelación de indigenismos?

Aquí nuevamente el poder hizo lo suyo. Si la idea de un "movimiento indigenista" se abrió camino en la conciencia histórica de las generaciones siguientes no fue tan sólo porque la temática fue común, aunque distintas las propuestas y tampoco, al menos de modo exclusivo, por la necesidad de ahorrarnos la complejidad de lo vario por la vía de caracterizaciones sumarias o sintéticas o, en fin, por esa tendencia explicable de las generaciones actuales a unificar lo separado o conciliar lo distinto cuando lo separado y lo distinto forman parte de las generaciones precedentes.

Aunque todo ello contribuyera a producir la idea ulterior de un movimiento indigenista entre el 20 y 30, sus respectivos influjos no son equiparables a los originados por el rechazo del mundo y el poder oligárquico e hispanista que concluyó desde el exterior y por la fuerza de sus medios impositivos, culturales y políticos, "unificándolo".

Pero aquí nuevamente el símil de los indios luego de la conquista española nos es útil para explorar lo ocurrido en la propia conciencia de los indigenistas. Del mismo modo que aquellos concluyeron reconociéndose como tales y asumiendo acaso como suya la identidad impuesta por los españoles, los indigenistas hicieron lo propio al percibir el rechazo del poder oligárquico de todas y cada una de sus diferentes posturas en la década del 20. Refractados por ese rechazo, observándose en él como en un espejo, ellos comenzaron a advertir luego de los 30 que si el rechazo era el mismo es porque todos, acaso sin saberlo, eran "lo mismo". ¡Cómo sorprendernos entonces cuando los viejos indigenistas ayer u hoy concluyen su balance memorioso del pasado reconociendo el valor de sus pares, amenguando las diferencias que los opusieron cuando jóvenes o recordando, y por tanto inventando, los lazos invisibles que tejieron (en el futuro) su común y pasada identidad!

Y la "aleación del socialismo con el indigenismo"

Cuando se disuelve la imagen del indigenismo en la diversidad real de los indigenismos entonces se torna necesario reexaminar el sentido de la conocida definición de Mariátegui según la cual el socialismo peruano sería una aleación del socialismo con el indigenismo.

Si recuerdo bien, luego de su definición, Mariátegui la argumenta afirmando que el indigenismo, dando cuenta de las reivindicaciones de la inmensa mayoría india del país, enraizaba el socialismo en el regazo de las multitudes y en su historia nacional.

A la sombra y abrigo de lo sostenido hasta aquí, debemos preguntarnos qué era el indigenismo para Mariátegui. Cuando Mariátegui se refería al indigenismo, ¿aludía a los contenidos de sus discursos, a los grupos que lo portaban o a su visión sincrética de unos y otros? Como se sabe, ni los discursos se reducen a los grupos sociales que lo portan ni éstos son reducibles a aquellos. Si el indigenismo se expresaba realmente en distintos grupos o movimientos con diferentes visiones de los indios, el país y su futuro, entonces ¿cómo Mariátegui podía subsumir las diversidades y diferencias existentes bajo el rótulo genérico del "indigenismo" y enraizar en él el filón nacional del socialismo? Si, en cambio, lo identificaba con la reivindicaciones explícitas de los discursos indigenistas ¿cómo podía desconocer que el potencial sujeto de esos discursos no eran los indigenistas sino los indios y que éstos, no controlando los medios para expresarlo, no eran por tanto sus sujetos reales? Y si se acercaba a los indigenistas definiéndolos como grupos sociales capaces de articular su idea socialista con las reivindicaciones de los indios ¿cómo podía desconocer la instrumentación que algunos de ellos realizaban de la temática india para su estrategia de movilización incorporativa hacia las alturas de la sociedad de su tiempo o las obvias diferencias que concluyeron separándolos en distintos cursos políticos?

Para los que estén dispuestos a enfrentar el sentido de nuestras preguntas deberá serles claro que Mariátegui afirmaba como realizable una posibilidad abstracta o cuasi-ilusoria cuya única alternativa de concreción real radicaba en su capacidad personal para saturar ideológicamente, unificando su sentido, el discurso de los indigenismos, condición necesaria tanto para su articulación organizativa como movimiento, como para hacerlo el "traductor" o el intelectual orgánico de los "indios". Y para ello, como es evidente, era preciso disponer de un largo horizonte temporal saturado por su presencia y su voluntarista actividad. Y digo ello porque Mariátegui no debió desconocer que el escaso desarrollo material de los intercambios del mercado, las ominosas condiciones de servidumbre en el régimen de haciendas, el aislamiento geográfico de las comunidades y el contenido autosuficiente de su producción y consumo, no fundaban precisamente las condiciones necesarias para la constitución de los indios como un sujeto orga-

nizado y autónomo de sus propias reivindicaciones o para el pasaje de su conciencia étnica y localista a otra nacional y socialista.

Quien revise los artículos de Mariátegui en su polémica con Sánchez o sus escritos en *Peruanicemos el Perú* o *7 Ensayos...* rápidamente percibirá su conocimiento de los problemas implicados en los indigenismos concretos de su tiempo (y que nosotros hemos referido en nuestras anteriores preguntas) así como de la necesidad de la reforma agraria y la regionalización económica como reformas indispensables para promover la constitución de los indios en sujetos políticos autónomos. Consciente sin embargo de los problemas de los indigenistas, Mariátegui decidió registrarlos como expresiones inevitables de un proceso de evolución que la conciencia, la experiencia y el tiempo se encargarían de llevar a su término.

En el marco de nuestra interpretación, la apuesta de Mariátegui, no encontrando fundamento en los datos más obvios de "la realidad", sólo podía enraizarse en los intersticios de su subjetividad, en el activismo voluntarista de su presencia, en la esperanza de un largo tiempo disponible para su proyecto. Al final de cuentas, Mariátegui apostaba por sí mismo. Que ello ocurriera cuando comenzaba a advertir la cercanía de su muerte no hace sino revelar el verdadero sentido trágico de su aventura existencial y política.

De los indios y el "mito socialista"

Intimamente vinculada con la definición de Mariátegui del socialismo peruano como aleación del socialismo con el indigenismo se encuentra su apuesta por el desarrollo del "mito socialista" como subjetivo promotor de la conciencia y la acción política de los indios.

Como sabemos, antes de su encuentro con Valcárcel, Mariátegui había hecho suya la afirmación de Sorel relativa a la sustitución de los mitos religiosos o cósmicos por los mitos sociales y políticos como motivadores subjetivos de la creación y acción de las multitudes "modernas". Al hacer suyo el planeamiento de Sorel, Mariátegui había replanteado –revalorándolo– el poder de la subjetividad como determinante psicológico de la acción socialista enfrentándose así a las visiones pragmáticas, positivistas o crudamente "materialistas" del marxismo de su tiempo. Sin embargo, antes de su encuentro con Valcárcel, el mito soreliano era para Mariátegui, como parecen demostrarlo sus escritos previos al año 27, una orientación interpretativa de carácter general empleada como instrumento a través del cual se distanciaba críticamente de

las visiones positivistas y construía su propia y creativa visión del marxismo y el socialismo. Esa interpretación filosófica se convierte en Mariátegui en orientación política, es decir, se traslada del plano general de las ideas al específico campo de la acción concreta, cuando Valcárcel en su texto el 27 da cuenta del renacimiento indígena o del surgimiento de un nuevo indio imantado por una esperanza porvenirista, por un mito socialista. El punto de vista de Valcárcel influye en Mariátegui actualizando su visión soreliana del mito al dotarla de una base empírica y objetiva en el movimiento de lo real. El mito entonces para Mariátegui no es más una prefiguración intelectual de la realidad sino un activo proceso configurador del movimiento indígena en la realidad peruana. En otros términos, el mito no es sólo un signo intelectual, es ahora una realidad vivida y, como tal, no sólo se presiente sino que se registra.

Conviene ahora interrogarnos acerca de la consistencia política de la operación realizada por Mariátegui al abrigo de su lectura de Valcárcel. Para ello es preciso, sin embargo, realizar algunas necesarias precisiones. No se trata por cierto, y mejor es decirlo rápidamente, de cuestionar en general el rol atribuido por Mariátegui a la subjetividad en la acción política ni de expresar disenso con su crítica general de la visión positivista del marxismo y socialismo de su tiempo. Se trata más bien, al menos para nosotros, de indagar en la específica operación intelectual que conduce a Mariátegui a encarnar el mito soreliano en el mito indígena y de discutir la viabilidad sociopolítica de esa operación en la realidad de la sociedad peruana de esos años.

Tampoco se trata de internarse en el debate acerca de si Mariátegui, más allá del contenido preciso del mito soreliano, advirtió las relaciones entre éste y el tipo de modernidad europea que lo hacía posible, insistamos, más allá de la conciencia que Sorel tuviera de dichas relaciones. Como tampoco se trata, al menos en este momento de nuestra reflexión, de preguntarnos si Mariátegui había elaborado un análisis comparativo entre aquella modernidad y la que se insinuaba en el Perú de su época y si esta producía o no las condiciones para el desarrollo multitudinario de un mito socialista en el pueblo indio o, en general, en el naciente movimiento obrero e intelectual de comienzos de siglo.

Finalmente, tampoco discutiremos si, como señala la crítica conceptual realizada entre nosotros por Urbano, no era la noción de mito la que debía emplearse para significar el contenido de la ilusión o la realidad descrita por Valcárcel y Mariátegui.

Según nuestra opinión la propuesta del mito socialista de Mariátegui enfrentaba dos escollos aparentemente infranqueables opuestos por la "conciencia india" y la "realidad material" de la "modernidad" peruana de entonces.

En primer lugar, reconocer el mito socialista como una realidad psicopolítica en movimiento suponía admitir la transformación de la utopía del retorno por una meta global y prospectiva del futuro en la conciencia india y campesina. Resulta problemático creer, en este sentido, que al interior de una experiencia existencial de aislamiento geográfico, localismo costumbrista, sujeción a las estacionalidades del tiempo campesino, creencias panteístas, culto tradicional del pasado, convicción en los ciclos de regreso, técnicas manuales de producción, relaciones de servidumbre, etc., que eran algunas de las características de esa experiencia, se pudieran construir las bases subjetivas sobre las cuales enraizar masivamente un mito global, prospectivo y moderno como el socialista. En otros términos, lo que estamos problematizando aquí es la consistencia de la visión de Mariátegui acerca de "la mentalidad india" de la época y de su capacidad para producir o hacer suyo el "mito socialista".

En segundo lugar, reconocer la existencia del mito socialista como una tendencia subjetiva en movimiento, implicaba asumir que la forma real que tomaba la modernidad en el Perú de los 20 creaba las condiciones que la hacían posible o facilitaban su desarrollo. Es obvio que los datos de la realidad de la época no fundaban esa impresión por razones que el mismo Mariátegui conocía. El proceso de modernización de los 20 no disponía del vigor material y el elan espiritual para generar las bases existenciales mínimas en las cuales enraizar multitudinariamente una imagen prospectiva, nacional y moderna del socialismo.

Cierto es que aquel podía producir, aquí o allá, esos personajes (maestros, promotores, indios, comuneros modernos) que, como Urbola, prefiguraban la posibilidad existencial y subjetiva de un camino nacional, moderno y socialista. Esos personajes, como otros signos de época, ciertamente podían ser observados por Valcárcel o Mariátegui como una suerte de expresiones adelantadas de un nuevo espíritu indígena. Pero ellos seguían siendo una base frágil, una señal episódica, una realidad exigua para levantar la certidumbre del nacimiento y desarrollo de un "mito" colectivo y de un movimiento socialmente transformador.

No podemos sin embargo continuar esta reflexión sin reparar en la esencial ambigüedad del discurso de Mariátegui en relación

con el problema que analizamos. Como se traduce en sus textos, Mariátegui tenía una aguda conciencia de los problemas, ambivalencias y contradicciones de los indigenistas como del carácter casi levitatorio del anuncio de Valcárcel. Si en esas condiciones Mariátegui concluye simultáneamente aceptando y promoviendo la propuesta del mito socialista indígena, no es sólo porque ello encarnaba en la realidad una tendencia intelectual sedimentada por su lectura de Sorel. En su actitud debieron influir, entre otras, tres necesidades, psicológicas, intelectuales y políticas, que conviene relieves. En primer lugar, reconocer la existencia de un mito socialista movilizador del mundo indio, no importa cuán real, claro y masivo fuere éste, significaba para un hombre precisado de enraizar el socialismo peruano en el movimiento mayoritario de los indios como en la historia nacional, “encontrar” encarnado su deseo en la realidad o, más bien, autorrepresentar su propio deseo como una expresión de ésta. En segundo lugar, consciente del carácter no indio de los discursos indigenistas, advertir la “existencia” de un mito socialista movilizador de los indios significaba para Mariátegui descubrir un puente articulador real y fundar en esa articulación la promesa de la convergencia nacional del movimiento que “debía” portar el socialismo en el Perú. En tercer lugar, al aceptar y promover la idea de un mito socialista en los indios, Mariátegui implícitamente le señalaba a los indigenistas que su precisa tarea histórica era alentar o estimular el desarrollo de ese mito.

Como se observa, estoy tratando de explicarme la función que ese mito cumplía en relación con las necesidades psicológicas, intelectuales y políticas de Mariátegui y aliviando simultáneamente los fines instrumentales para los cuales era empleado en su relación con los indios, los indigenistas y el movimiento intelectual del Perú de esos años. Al señalar la primera función del mito –satisfacer las necesidades de Mariátegui– lo que estoy afirmando es que esa forma de encarnar sus deseos en la realidad haciendo que ésta le dijera que eran ciertas sus expectativas, lo condujo a aventurarse más allá de la realidad. Al señalar la segunda función del mito –instrumento para estimular la movilización convergente de indios, indigenistas e intelectuales– lo que estoy afirmando es que Mariátegui empleaba su figuración de la realidad como instrumento operativo, vale decir real, de sus propios fines.

Estas dos complejas operaciones sólo pueden ser comprendidas si se asume la naturaleza religiosa, en el sentido de creyente, de la postura existencial y política de Mariátegui. No es casual en

este sentido que, en el prólogo al libro de Valcárcel, sostuviera que “un movimiento histórico en gestación no puede ser entendido, en toda su trascendencia, sino por los que luchan porque se cumpla (el movimiento socialista, por ejemplo, sólo es comprendido cabalmente por sus militantes...)”. Siendo ello cierto, acaso Mariátegui no advirtió con idéntica claridad que lo que el movimiento socialista precisa para encarnarse en las multitudes es que éstas acepten los motivos, los argumentos y las razones de los socialistas *dentro del marco de su propio cuadro interpretativo del mundo y su experiencia*. Y ese cuadro, si bien posible de ser influido en su sentido por la acción persuasiva de los socialistas o por los hechos que éstos producen, no es reducible ni explicable por estos. Ese plus irreductible a los actos o razones socialistas es generado por la propia experiencia histórica o por la confrontación específica de las multitudes con su realidad que es la única que puede disponer endógenamente su conciencia social a atender o hacer suyas las razones o los actos de los socialistas. Si esa experiencia histórica o esa realidad social no generan esas disposiciones intelectuales y afectivas entonces la conciencia social de las multitudes no puede hacer suya las razones, los valores, los argumentos o la propuesta socialista. Y este parece ser el caso de la conciencia indígena y la conciencia nacional en el Perú de los años 20.

Pero tampoco es casual que, entreviendo los problemas que confrontaba, Mariátegui concluyera su prólogo del libro de Valcárcel afirmando que “...nada importa que para unos sean los hechos los que crean la profecía y para otros sea la profecía la que crea los hechos”. Nuevamente, si bien ello es cierto, resulta claro, al menos para nosotros, que los enunciados políticos en circunstancias precisas toman partido por una u otra alternativa *aunque ambas sean igualmente válidas* en el largo tiempo histórico. Y en la situación política específica que Mariátegui debió confrontar, se inclinó por la segunda alternativa. Al hacerlo, acaso perdió de vista que en la circunstancia de su tiempo sólo los hechos –reforma agraria y/o regionalismo económico por ejemplo– podían construir, por la mediación de la realidad, las condiciones subjetivas para el desarrollo del “mito socialista” en las multitudes o acaso tan sólo, como ocurrió después, para la transformación del mito de Inkarrí (si alguna vez existió como mito colectivo en los Andes) en el mito del progreso del que da cuenta Degregori, observando los efectos subjetivos de la migración y la tardía y dependiente modernización iniciada en los años 50. Si en ello no reparó Mariátegui fue porque, creyendo en la inexistencia de condiciones

políticas en el corto plazo para un cambio revolucionario en el Perú, definió su tarea en los términos de estimular la construcción, en un proceso laborioso de largo plazo, de la conciencia social que lo hiciera posible.

Pero acaso su error mayor, si de errores se puede hablar en situaciones como la suya, fue no haber comprendido lo que Quijano hace algunos años advirtió en relación con las posibilidades de supervivencia de la cultura india y que Lauer recordara hace poco (y que nosotros citamos de memoria ahora por su relación de sentido con el tema de nuestras reflexiones): una cultura sólo puede subsistir cuando produce o controla los medios que hacen posible su objetivación en un discurso sobre sí misma y los otros. Y éste no era el caso del pueblo o los pueblos indios en los años 20 y acaso no lo sea ahora ni en el futuro previsible.

Afirmando lo anterior, no puedo evitar expresar una duda íntima respecto al valor de mis propias interpretaciones o juicios acerca de la operación intelectual y política de Mariátegui. En efecto, y al fin de cuentas, ¿cómo calificar, en uno u otro sentido, las certidumbres subjetivas en el campo incierto y problemático de las posibilidades históricas?

De la función social del "mito socialista"

El anuncio mesiánico de Valcárcel, que Mariátegui sorprende imantado por el "mito socialista", expresa una manera de situarse ante la realidad indígena y un modo de reflexionar sobre ella, cuyas claves conviene recordar. El "andinismo" de Valcárcel cubría un conjunto de ideas-fuerza cuyos contenidos son conocidos: resurgimiento de la raza india; percepción del incanato como la "edad de oro" de la historia nacional; identificación de lo indio como "lo peruano"; definición de los Andes y la sierra como habitat esencial del Perú; reconocimiento del panteísmo, el agrarismo y el colectivismo como núcleos esenciales de la cultura india; atribución a los indios de las características "viriles", capaces de transformar el país; reclamo de un cambio histórico que devuelva a la sierra y los indios el dominio del país; anuncio de una violenta invasión indígena que, descendiendo de los Andes y la sierra, ocuparía la costa y expulsaría a mestizos, criollos y blancos del territorio nacional, etc. Esos contenidos tenían su contracara en la violenta negación de la colonia y la república, de los mestizos, criollos y blancos, de la costa y la selva como componentes o vertientes de la nación peruana.

Como se sabe, estas ideas-fuerza han sido reiteradamente registradas como el contenido principal del discurso de Valcárcel en esos años. Al procederse de ese modo, no se ha tenido en cuenta, sin embargo, la presencia de otras ideas que habitaron el mismo discurso y cuyo reconocimiento es necesario no sólo para comprender su sentido global sino también la función social que cumplía en el específico contexto sociopolítico de la época.

Entre esas ideas conviene reparar, en primer lugar, en la creencia de Valcárcel acerca de la existencia de una actitud de "espera activa" o de expectativa en los indios de "un Lenin" o de una vanguardia de hombres capaces de dirigirlos en el proceso de andinización del país. Esta idea se daba la mano con otra, según la cual el movimiento propulsor del proyecto andinista, estaba compuesto de los indios propiamente dichos y de los llamados "grupos indiófilos" o "indianizantes", élite "integrada por elementos racial o espiritualmente afines al indio, identificados con él, pero con preparación amplísima, de vastos horizontes..." (enero 1927). Esa "élite" o "grupo selecto" se constituía por los escritores, artistas e intelectuales cusqueños y formaba parte de la llamada Escuela Cusqueña. Ahora bien, en relación con lo señalado, importa retener, en tercer lugar, la relación predicada entre los indios y el grupo "indiófilo". Ella se expresa tan claramente en el texto de Valcárcel antes citado que no precisa interpretación alguna. Refiriéndose a dicho grupo, Valcárcel afirma que "El vendrá a ser el Bautista de ideas que de nombre a las cosas y luz a los ojos del movimiento ciego... La indiada resurgente, informe como una nebulosa, contorneará su personalidad, bajo el cincel de verdaderos escultores de pueblos...; cuántos peligros trae consigo el deslumbramiento para quien emerge "de la negrura mística de los estadios primitivos" en la que por quinientos años ha vivido la raza de los Andes. De quienes la guén depende el futuro... Esta "alma grande que despierta"... esta alma dotada de una demiúrgica voluntad de cultura, ha menester del grupo de escogidos que vive, siente, obra y sabe morir en nombre del pueblo". Por cierto, esa "oligarquía desinteresada y enérgica" percibía al Cusco como centro cultural del país y quería convertirlo en centro político no sólo del Perú, sino de toda la región andina sudamericana. Esa percepción y este objetivo se enraizaban en "la fe viva en cierto papel providencial deparado al viejo solio de los inkas", en "el orgullo cusqueño de sentirse pueblo escogido" y en la certidumbre de ese grupo de constituir un grupo de "directores".

Por lo señalado hasta aquí, resulta claro que el discurso indigenista de Valcárcel, similar al de los miembros del grupo Kuntur, a pesar de las diferencias personales o situacionales que los opusieron en esos años, cumplía la función de justificar en el plano ideológico el liderazgo socio-político de los indigenistas cusqueños, expresando directamente sus intereses de poder y el carácter instrumental de su relación con "la indiada resurgente". Al abrigo de las referencias anteriores resulta aún más discutible la creencia de Mariátegui en un "mito socialista" motivando sea el discurso indigenista, sea la "espera india".

Ahora bien, si el mito es un discurso del pasado en la medida que es una visión de los orígenes, entonces el llamado "mito socialista", por definirse como una fuerza subjetiva que ponía en tensión el movimiento indio e "indiófilo" o como una imagen anticipadora de un futuro deseado, puede ser entendido como "un proyecto" o, dependiendo del sentido de los conceptos que se use, como "una utopía".

Si ello es así, entonces se abre el camino para una digresión que no puede ser sino ambigua. Ambigua porque la analogía histórica a la que recurriremos sólo sirve para sugerir o provocar ejercicios comparativos...

Como sabemos, si "los indios" fueron "creados" por la acción de los conquistadores españoles y por su reacción frente a ella, la utopía andina fue también, al menos inicialmente, una construcción imaginaria de la nobleza inca de fines del siglo XVI. Creada en su versión primera por Garcilaso, un mestizo bastardo, cusqueño, y miembro de la familia imperial, ella fue continuada en los primeros años del siglo XVII por Huamán Poma, un cacique provinciano que había colaborado en la extirpación de idolatrías, hasta concluir en las primeras décadas del presente siglo portada por mestizos, criollos o indios.

Si bien en cada época, circunstancia y lugar, la utopía cambió ciertas características de su contenido explícito, lo característico de ella fue su idealización del imperio y su opción por el retorno a la "edad de oro" o por una construcción del futuro como espejo del pasado. De este modo, la utopía sirvió para reivindicar los fueros de la nobleza incaica o de los curacas de los pueblos indios en el control de las sociedades andinas. Que la utopía así generada, fuera incorporada, modificada, traducida o producida por los indios y campesinos andinos de la colonia y la república o instrumentada para sus propios fines de sobrevivencia y cuestionamiento del poder colonial o republicano, no transforma su sentido pri-

mordial si en todos esos casos ella reclamaba el retorno al imperio, esto es, a una sociedad y un Estado controlados por la nobleza y los curacas.

Si lo señalado tiene sentido, entonces yo me pregunto si bajo condiciones históricas y culturales diferentes, los proyectos indigenistas "radicales" no eran sucedáneos del carácter elitista o "aristocrático" de la utopía andina original. Recordemos en este sentido, y en primer lugar, que los grupos indigenistas pertenecían a la élite urbana del mundo andino y eran jerárquicamente "superiores", en el sentido social convencional, al pueblo indio de sus provincias. Recordemos, en segundo lugar, que al interior de sus discursos se atribuyeron la condición de "directores" del pueblo indígena, término que en la época designaba a "los jefes". Recordemos, en tercer lugar, que ellos trabajaron con una idea unitaria de los indios que, detrás de su reivindicación histórica, les atribuía un rol dependiente o subordinado. Recordemos, en cuarto lugar, que el Cusco en sus discursos, cumplía un rol casi providencial. Recordemos, en quinto lugar, que ellos idealizaron el imperio incaico, no importa si agregándole ahora el calificativo de "socialista" o "comunista". En fin, las similitudes se pueden extender indefinidamente...

Como creo fácil entender, no estoy afirmando una continuidad histórica sino provocando una línea de reflexión. En realidad, lo que pretendo sugerir es que, dentro de condiciones histórico-sociales diferentes, el discurso indigenista "radical" puede ser analógicamente comparado con la autopía andina, pues cumplía una función ideológicamente similar.

Chan-Chán y los indigenismos

No es casual que los indigenistas precedieran históricamente a apristas, socialistas, descentralistas y comunistas. Los discursos indigenistas crearon un estado de conciencia nacional, un elan socialmente democrático, un espíritu de época sin los cuales los discursos posteriores no habrían encontrado ese terreno simultáneamente afectivo, intelectual y valorativo en el que descubrieron sus raíces. Por cierto no es del caso, al menos ahora, detenernos en el escrutinio de las relaciones de continuidad y ruptura, de despliegue e innovación, de correspondencias y discordancias de los indigenismos y los pensamientos políticos "modernos". Pero resulta autoevidente que las propuestas de reforma agraria, regionalización descentralista, nacionalismo cultural, integración del mercado, fundación de un estado nacional, vehiculizados por los

discursos políticos posteriores, sólo pudieron surgir y desarrollarse al interior de un espíritu de época y un estado de ánimo básicamente indigenista. Por ello, cuando se fusiló a miles de apristas en las noches de Chan-Chán no sólo murió con ellos, para el cuadro de posibilidades de la época, el sueño de Mariátegui de fundar el socialismo en la aleación del marxismo con el indigenismo, la promesa de Haya de un Estado nacional antimperialista, la propuesta del cooperativismo socialista de Castro Pozo o, para decirlo brevemente, el primer proyecto de modernización endógena del Perú. Con ellos, se abatió también, y acaso para siempre, el discurso indigenista. Todo lo que vino después sufrió el doloroso estigma de lo tardío. Y sólo es tarde, como se sabe, por mudanza de época...

Para concluir...

El lector de estas notas sorprenderá el carácter paradójico del razonamiento que desorienta esta reflexión, pues no son las certezas las que resultan privilegiadas en el texto.

Acaso para defenderme diga en mi favor que cuando la realidad es ambivalente, como fue la del indigenismo, los enunciados sobre ella sólo pueden ser paradójicos. Cuando la realidad resiste el viejo principio cognitivo y racional de la identidad (porque las identidades son varias y cambiantes) o el principio de la contradicción (porque las contradicciones no se anulan o superan sino coexisten y se fusionan), entonces no parece quedar otra alternativa que reconocer que su naturaleza ambigua es mejor servida, acaso, por un razonamiento "paradójico".⁷

7. Luego de escribir estas notas, y próximo a entregarlas a la imprenta, me encontré con *El indigenismo limeño: La Sierra y Amauta. Similitudes y Diferencias (1926-1930)* de José Tamayo. Al leerlo, me sentí atrapado por las mismas atracciones y repulsiones que me acercan y me distancian del indigenismo. Tamayo es el único y acaso el último indigenista del Perú de hoy. Leer ese texto, como los que escribió en los últimos años es, según mi opinión, una obligación inevitable para todos los que deseen comprender lo que fue ¿y es? el indigenismo entre nosotros.

The first part of the document discusses the importance of maintaining accurate records of all transactions and activities. It emphasizes the need for transparency and accountability in all financial dealings. The second part of the document provides a detailed breakdown of the organization's budget for the upcoming year. It includes a table showing the allocation of funds across various departments and projects. The third part of the document outlines the organization's strategic goals and objectives for the next five years. It discusses the challenges the organization faces and the strategies it plans to implement to overcome these challenges. The fourth part of the document provides a summary of the organization's financial performance over the past year. It includes a table showing the organization's revenue, expenses, and net income. The fifth part of the document provides a list of recommendations for improving the organization's financial performance. It includes suggestions for reducing costs, increasing revenue, and improving the organization's overall financial health.

Financial Performance Summary

The organization's financial performance over the past year has been strong. Revenue has increased by 15% compared to the previous year, while expenses have remained relatively stable. This has resulted in a significant increase in net income. The organization's financial health is strong, and it is well-positioned to meet its strategic goals for the next five years. The organization's financial performance is a reflection of the hard work and dedication of its employees and management. The organization's financial success is a testament to its commitment to excellence and its focus on providing high-quality services to its customers. The organization's financial performance is a key indicator of its overall success, and it is a source of pride for all its stakeholders. The organization's financial performance is a reflection of its commitment to transparency and accountability, and it is a testament to its commitment to excellence and its focus on providing high-quality services to its customers.

The organization's financial performance is a key indicator of its overall success, and it is a source of pride for all its stakeholders. The organization's financial performance is a reflection of its commitment to transparency and accountability, and it is a testament to its commitment to excellence and its focus on providing high-quality services to its customers. The organization's financial performance is a key indicator of its overall success, and it is a source of pride for all its stakeholders. The organization's financial performance is a reflection of its commitment to transparency and accountability, and it is a testament to its commitment to excellence and its focus on providing high-quality services to its customers.

EXPLORACIONES EN "OTRA MODERNIDAD": DE LA MIGRACIÓN A LA PLEBE URBANA*

LA EXPERIENCIA colectiva y el sentido común de los peruanos se han puesto de acuerdo para dar por concluido el proceso de modernización iniciado en la década del 50. La unanimidad de los juicios, como las duras evidencias, no dejan lugar a dudas respecto al "fracaso" de dicho proceso, al menos en relación con las expectativas de sus originales promotores. El carácter "trunco" o "frustrado" de esta experiencia histórica no ha conducido, sin embargo, a la renuncia por los peruanos de la modernidad y sus promesas. Múltiples voces hoy, surgidas de todos los rincones habitados por la población "integrada" y sus "grupos dirigentes", nos convocan a movilizarnos para su logro. La característica más notable del debate público actual, en este sentido, es la conversión de la modernidad y su sentido en el continente simbólico e ideológico a cuyo interior se disputa, de cara al futuro, la dirección política y cultural de nuestra sociedad.

Como sabemos, dos proyectos de modernidad se enfrentan en la conciencia colectiva y la preferencia política. Uno se reclama "democrático, liberal y privatista" y el otro "democrático, nacional y popular". Cualquier revisión de sus contenidos, nos indican la notable diferencia de sus propuestas en los decisivos campos de la organización de la economía y la dirección del desarrollo, la estructura y funciones del Estado, la construcción de la democracia,

* Ensayo presentado en el Seminario que sobre "Modernidad en los Andes y América Latina" organizó el Centro de Estudios "Bartolomé de las Casas" y se realizó en febrero de 1990.

el sentido de la "cultura nacional" y las relaciones del Perú con la economía y el poder internacionales. Como es evidente, ellos son promovidos por diferentes actores partidarios, convocan y movilizan a distintos grupos sociales, se encarnan en liderazgos nacionales contrapuestas y concluyen expresándose en alternativos y conflictivos discursos políticos y estilos de acción. Al abrigo de las circunstancias del presente, dichos proyectos ocupan todos los espacios del debate nacional y la escena pública, no sólo imponiendo el reconocimiento de sus decisivas diferencias sino exigiendo de los ciudadanos una toma de posición definitiva o una elección optativa entre ellos.

Como todos, no dudo de las radicales diferencias de tales proyectos y de la necesidad del país de optar por uno u otro. Sin embargo en el curso de esos meses no he dejado de preguntarme, una y otra vez si, más allá de las diferencias reconocidas, un cierto aunque lejano aire de familia envuelve dichos proyectos o, en otros términos, si no existe una característica común entre ellos que explique su presentido parentesco. Intentando responder esta cuestión muy pronto descubrí que ese parentesco se enraizaba en los orígenes sociales de los proyectos de modernidad en conflicto. No estoy diciendo, por cierto, que los grupos sociales generadores, articuladores y actores de ambos proyectos sean los mismos. Lo que deseo indicar, más bien, es que a pesar de sus diferentes posiciones sociales y políticas, ellos comparten la característica común de formar parte de la población *incluida* en la estructura productiva, el régimen político y la organización del Estado generados por el frustrado proceso de modernización iniciado en los 50. Para expresarlo en sentido negativo, los grupos sociales generadores de ambos proyectos no forman parte de la vasta población *excluida* de los beneficios visibles de dicho proceso.

Advertida esa situación, no fue difícil reconocer que dichos grupos sociales han sido los actores principales de la escena pública del proceso modernizador y que sus conflictos de interés, basados en sus diferentes posiciones sociales, marcaron la dinámica política y social de ese proceso. Como es natural, situado en esa línea de reflexión, me tuve que formular una serie de preguntas para las cuales no tengo ahora respuestas:

1.- ¿No es la disputa de la "modernidad" una nueva versión ideológica o un distinto escenario político de la misma disputa por el poder entablada por los mismos actores del proceso modernizador?

2.- ¿En qué medida los contenidos de los proyectos “modernos” expresan una transformación de la identidad política y cultural de dichos actores o constituyen una reedición de las operaciones “transformistas” del pasado?; ¿bajo qué condiciones los proyectos modernos dejan de ser una extensión de los referentes simbólicos que sirvieron en el pasado para dirigir o influir en el proceso modernizador y pueden convertirse en nuevos ordenadores intelectuales y políticos de la evolución de la sociedad peruana?; ¿cómo puede definirse el discurso moderno de modo que no sea sólo un nuevo proceso de autoconstitución de los grupos sociales “dirigentes” o “integrados” del país?

3.- El cambio en los contenidos de los discursos y programas de tales actores ¿es un indicador relevante de la transformación de una conciencia modernizadora en una conciencia moderna?

4.- ¿Cómo interactúan y con qué “poder determinante” los percibidos cambios en el mundo contemporáneo y la visión de los problemas de la sociedad peruana en la generación de la propensión “moderna” de tales actores?

5.- En el caso de aceptarse su identidad moderna ¿qué relación teórica y práctica establecen ellos y sus discursos con los grupos sociales “no modernos” o con aquellos, que siéndolo en sus prácticas, no están aún en condiciones de formular y presentar su propio proyecto político de modernidad? ¿cuáles son los contenidos y formas de esta relación que pueden asegurar la base política de la modernidad en el país?

6.- ¿No existen acaso grupos sociales y prácticas modernas al interior de la mayoría poblacional excluida del proceso modernizador?

7.- ¿Bajo qué condiciones tales grupos pueden reconvertir sus orientaciones valorativas y prácticas sociales en un nuevo y distinto proyecto de modernidad para el Perú?

8.- ¿Cuáles pueden ser los contenidos de la “otra modernidad peruana” y cómo ella se prefigura en las orientaciones valorativas y patrones conductuales conocidos?

Como comprenderá el lector, las anteriores no fueron, ni por asomo, las únicas cuestiones que me formulé luego de percibir el referido “aire de familia” entre las “modernidades” en conflicto. Pero las mencionadas sirven acaso para ilustrar el vasto potencial de problemas sociales y desafíos intelectuales que se generan cuando decidimos resistir el imperio intelectual y político de los pro-

yectos modernos presentados al país y asomarnos a los procesos y movimientos que ellos ocultan.

Como es evidente, el vasto rango, contenido y complejidad de los asuntos referidos por las preguntas supera con creces mi capacidad para abordarlos, al menos en el actual estado de mis conocimientos. Por eso, debiendo seleccionar uno de ellos para su desarrollo ahora, trataré en lo que sigue de explorar en los procesos, grupos y tendencias sociales abiertas en la sociedad peruana a lo largo de las últimas décadas en los que puede encarnarse la posibilidad de "otra modernidad".

Una reflexión asaltada por las dudas

El carácter exploratorio de esta reflexión no se explica por las razones convencionales a las que corrientemente se acude en la presentación de textos como éste. El texto es exploratorio en su sentido mas trivial pero acaso por ello más "radical". Lo que quiero decir, en definitiva, es que sabiendo como comenzar, no sé cómo puedo concluirlo. Como es fácil comprender, ello es así no sólo porque me siento inseguro en relación con la línea argumental a seguir sino también porque dudo, lo que es "más peligroso", de la propia consistencia de mis argumentos. Esa duda se origina, a su vez, en el carácter hipotético y no probado (aunque subjetivamente esté convencido de su acierto), de la interpretación histórica con la que iniciaré el siguiente vuelo explorativo. Me refiero a la interpretación de la migración como el acto o proceso fundador de la "otra modernidad" en el Perú.

Creo entender las reservas que puede suscitar esta afirmación pues deben ser las mismas que me planteo. En efecto:

1.- ¿Cómo definir un acto o proceso como fundador de la modernidad en un país que no se reconoce, no es reconocido y no ha definido una imagen consensual de lo "moderno"?

2.- Si la modernidad peruana es percibida como un espíritu, una época o un escenario histórico-cultural a construir en el presente y en el futuro, ¿por qué fundarla en el pasado? Si desconocemos el contenido del espíritu, la época y el escenario al que las futuras generaciones definirán como "moderno" ¿qué criterios que no sean intuitivos, subjetivos o apriorísticos pueden conducirnos a rastrear o definir su origen en el pasado?

3.- Si provisionalmente se acepta otra hipótesis que desarrollaremos en el texto según la cual la migración funda el proceso constitutivo de un sujeto moderno -la plebe urbana- ¿cómo referirse a ésta como presunto titular de una hipotética y futura mo-

derinidad *nacional* si no ha elaborado aún un discurso sobre sí misma y el país, si no ha creado sus propios instrumentos políticos, si no disputa la dirección de la sociedad ni participa en la definición del sentido mismo de la modernidad que hoy se discute?

Para éstas y otras preguntas decisivas, como se puede suponer, no tengo respuestas.

Pero tampoco las tengo para otra cuestión fundamental en relación con nuestra primera hipótesis. En efecto, como ya habrá advertido el lector, he usado indistintamente las nociones de "acto" y "proceso" para referir la migración, a las que agregaré más adelante la de "experiencia". Mientras la noción de "acto" puede fijar la migración en los confines del tránsito de los migrantes del lugar de origen al de arribo, la de "proceso" extiende esas fronteras a todas las relevantes condiciones antecedentes, coetáneas, concurrentes y consecuentes de ese tránsito. Como se advertirá, al cambiar las fronteras temporales de la migración, se cambian también sus fronteras espaciales y el conjunto de actividades, relaciones y experiencias que la dotan de un contenido claro y distinto. En este sentido, entendida como "proceso", la migración es casi devorada por el flujo continuo del proceso histórico en que se encarna y nos coloca ante el problema irresuelto de precisar cuando y en qué condiciones se inicia y cuando y en qué condiciones concluye. Si bien la noción de "experiencia" reenvía la respuesta de este problema a sus protagonistas y nos sitúa por entero en el campo de los significados que para ellos tuvo la migración, mi desconocimiento de una literatura testimonial de esa experiencia o de estudios dedicados exclusivamente a narrarlas complejizan el problema que debo enfrentar. Más aún, situados en el marco de la definición de la migración como "experiencia" se nos plantean otros problemas existenciales e históricos cuya realidad es insoslayable y que recientemente Lauer ha insinuado o desarrollado en un texto de lectura obligatoria.

En efecto, ¿cuál es el significado profundo de la experiencia de "migrar"? ¿acaso la experiencia subjetiva de migrar se corresponde o precisa del acto físico de abandonar un lugar, desplazarse en el espacio y llegar a otro? ¿la experiencia histórica de los peruanos de este siglo no puede leerse acaso como la historia de una migración sin término? ¿quién puede afirmar que la migración de los 50, en este plano del análisis, concluyó definitivamente como acto o proceso? Y si no concluyó, es decir, si no fue ni es tan sólo un desplazamiento transformador en el espacio, en la identidad, en el protagonismo, por qué negar que en su sentido último y

conclusivo, ella sea un desplazamiento transformador del y en el poder político? Seguramente no es por azar, en este sentido, que Lauer constata y reflexione acerca de la inexistencia de una narrativa literaria dedicada a este asunto.

Por cierto, no estoy insinuando que ese problema no se pueda resolver conceptualmente y que no sea necesario hacerlo, al menos, de un modo convencional. Y cuando digo convencional, en este caso, me refiero a las convenciones necesarias que hacen posible definir una materia de estudio y asegurar la comunicación en Ciencias Sociales. Lo que ocurre es que por la deliberada índole explorativa, impresionista y casi alusiva (o elusiva) de esta reflexión, la migración será tratada como "acto", "proceso" y "experiencia". Como es obvio, ello no solo amenaza la consistencia argumental de este ensayo sino que asegura su vulnerabilidad. Mas aún, ello me creará problemas no sólo expositivos sino conceptuales. En efecto, cuando más adelante defina a la migración como fundamento de la liberación de la subjetividad o como raíz de las concepciones "modernas" de espacio y tiempo de millones de peruanos migrantes no podré definir con claridad si esos cambios se procesaron antes, durante o después de lo que convencionalmente denominamos "migración".

Lo más probable es que esos cambios, si los hubo como creo, pueden ser legítimamente fechados en tiempos previos o posteriores al acto migratorio como también, de modo igualmente legítimo, muchos podrán atribuirlos no a la migración "como tal" sino a las nuevas experiencias "urbanas" que ella hizo posible. En todo caso, de lo que sí estoy seguro es que la migración se me aparece como una suerte de divorcio de las aguas en la historia peruana de este siglo y que es en su condición de "ruptura", es decir, de término de una época y comienzo de otra, de expresión final de la sociedad tradicional y de prefiguración de otra ¿moderna? (¿o simplemente urbana?) en la que se afincará la línea argumental del texto.

Precisamente por ello más que un discurso reflexivo basado en evidencias el que sigue es un discurso exploratorio y sincrético habitado en partes, que espero iguales, por impresiones, razones e intuiciones. Este discurso, como es fácil comprender, sólo puede "funcionar" con la complicidad de sus lectores, es decir, con su disposición para instalarse en el campo ambiguo de las insinuaciones, las analogías, las realidades entrevista, las simulaciones y, en fin, la equívocidad. Al fin y al cabo, y no por defenderme,

recordaré que la modernidad no es un concepto claro y distinto sino, hasta ahora, otro nombre de la polisemia.

Pero emprendamos el vuelo...

La migración como fundamento histórico de la "otra modernidad"

Si bien los relatos históricos del presente siglo construyen el Perú como un país de migrantes, la migración iniciada en los 50 es reconocida como un proceso fundamentalmente nuevo y distinto. Y lo es por varias razones que conviene recordar ahora.

En primer lugar, por el origen social y hasta espacial de los migrantes. En efecto, ellos no pertenecieron a las élites señoriales avicinadas en las principales capitales y provincias serranas y costeñas que enviaron a sus hijos a Lima entre la primera y segunda década del siglo. Tampoco pertenecieron a las clases medias urbanas de comerciantes, profesionales y empleados de esas mismas capitales y provincias que entre los 30 y 40 alentaron a sus hijos a desplazarse hacia la capital. Los migrantes de los 50 en adelante provinieron en su vasta mayoría de las comunidades campesinas y de las familias de siervos, peones y yanaconas de las haciendas situadas en las provincias más pobres, en los valles interandinos y en los pisos ecológicos más altos de los Andes.

En segundo lugar, a diferencia de las dos anteriores migraciones, la que se inicia en los 50 no concluye concentrándose exclusivamente en Lima sino que se irradia, como se sabe, no solo a las principales capitales de la costa sino también de la sierra y, en la última década, a la ceja de selva.

Una tercera diferencia de la última migración con respecto a las anteriores –y la más notable– es el extraordinariamente masivo contingente poblacional que se desplazó del campo y los Andes hacia Lima y la sedes urbanas del país. Esta migración envolvió literalmente a millones de peruanos en el curso de dos o tres décadas. No fue por tanto un proceso episódico, intermitente y minoritario como los anteriores sino uno masivo, continuo y global. No es por azar, en este sentido, que se acuda a la atemorizada imagen citadina de la "invasión" para dar cuenta de su magnitud.

Estas tres características, pero no sólo ellas, definen la migración de la que hablamos como el modo de expresión de la ruptura histórica más importante de la sociedad peruana del presente siglo y que, en definitiva, no sólo escinde nuestra visión del siglo entre las épocas de la sociedad rural y la sociedad urbana sino que abre las más decisivas tendencias y direcciones de la evolución del país,

sea cual fuere el plano de análisis en que nos situemos. Si la sociedad peruana hasta los 50 fue una sociedad rural y andina, resulta evidente que su escisión entre la población que permanece y la que migra comporta una ruptura en el corazón de las orientaciones valorativas, los patrones conductuales, los modos de la conciencia y la práctica social que dotaban de sentido a los más íntimos y subjetivos mecanismos gobernantes de la evolución del país.

Cuando se ha tratado de explicar las causas de la ruptura de la sociedad rural, las aguas se divorciaron inicialmente entre dos tipos de hipótesis. La primera de ellas, explicaba la migración a partir del proceso de modernización, entendiéndola como un *efecto* del poder atractivo de Lima y sus prestigios, de la aparición de la industria y sus posibilidades, de la irradiación del Estado y sus servicios o de la extensión de los intercambios mercantiles. La otra, en cambio, se orientaba a revelar los mecanismos de *expulsión* de la sociedad rural como determinantes internos de la migración: el conflicto entre el crecimiento demográfico de la población andina y comunera y la escasez de las tierras distribuibles, la apropiación por los hacendados de los dominios comunales, los rigores extremos de la servidumbre campesina. Con el curso de los años, una nueva interpretación, que se quiso parsimoniosa y persuasiva, construyó una tercera explicación basada en diferentes mezclas o "interacciones" de la atracción y la repulsión, de los mecanismos "externos e internos".

No dudo por cierto, del poder explicativo de estas hipótesis. Lo que resiento de ellas es su pretensión de explicar el sentido de la decisión de migrar por el solo imperio de las "condiciones objetivas". Lo que en definitiva unifica tales hipótesis es el descarte del escenario subjetivo en que se terminó no sólo de procesar sino de configurar, es decir, dotar de sentido, a la decisión migratoria. Al final de cuentas, ninguna de esas hipótesis explica el problema central de lo que subjetivamente condujo a elegir la permanencia o la migración. Salvo por cierto que en una involuntaria expresión de racismo se perciba a la población campesina como una "tabla rasa", un mecánico "producto de las circunstancias" o desprovista de la subjetividad y albedrío que se atribuye a los restantes seres humanos.

La decisión de migrar y la liberación de la subjetividad

No es posible creo yo, una vez situado en la perspectiva subjetiva en la que se procesa la decisión de migrar, definir lo ocurrido

en la mente y el corazón de los migrantes sin indagar en el significado humano de sus experiencias de "abandono", "partida" o "descubrimiento"; sin auscultar el delicado balance de sí mismos, su grado de autoconfianza y su capacidad para emprender el viaje a lo desconocido; sin internarse en los complejos mecanismos que decidieron la opción por la "seguridad" o "el riesgo"; sin escrutar sus preferencias por el "pasado", "el presente" o "el futuro"; sin internarse en sus sentimientos de "lo conocido" y lo "desconocido"; sin confrontar el peso del "hábito" y la propensión al "cambio", sus imágenes de "continuidad" y "progreso". Como no conozco el íntimo significado que para ellos tuvo esa experiencia dilemática, lo único que puedo decir es que, en algún momento dramático de ese proceso simultáneamente sentimental y racional, ellos optaron por "migrar".

Una vez conocida su decisión sin embargo, uno puede legítimamente inferir que entre la desconfianza en su capacidad y la confianza en sí mismos se decidieron por sí mismos; que entre el hábito y el cambio se inclinaron por el cambio; que entre la seguridad y el riesgo optaron por el riesgo; que entre el pasado y el futuro eligieron el futuro; que entre lo conocido y lo desconocido se aventuraron por lo desconocido; que entre la continuidad y el progreso prefirieron el progreso; que entre permanecer y partir, partieron. Lo cierto es que al optar por sí mismos, por el futuro, por lo desconocido, por el riesgo, por el cambio, por el progreso, en definitiva, por partir, cientos de miles o millones de jóvenes comuneros, campesinos y provincianos en las últimas décadas se autodefinieron como "modernos", es decir, liberaron su subjetividad de las amarras de la tradición, del pasado, del suelo, de la sangre, de la servidumbre, convirtiéndose psicológicamente en "hombres libres". Y al hacerlo, sin ser conscientes de ello, cerraron una época del Perú para abrir otra. Al constatar la profunda naturaleza de este cambio en su percepción de sí mismos, de los otros, del tiempo y del espacio, las multitudes envueltas en esa experiencia y el vasto escenario geográfico en que ella se produjo, podemos preguntarnos y preguntar a los lectores si, observada la historia del país en este siglo, hubo otra decisión psicológica, social y culturalmente mas decisiva que la optada por ellos.

Como se habrá observado, la pretensión de hacer de la migración el proceso fundador de la "otra modernidad" se ha basado hasta ahora en la ruptura que supuso de la sociedad rural, en la liberación que expresó de la subjetividad campesina y provinciana de los lazos de la tradición, en las multitudes que la protagonizaron y

en la vastedad del espacio en que se desarrolló. Sin embargo, como veremos a continuación, no son éstas todas las razones en que se funda nuestra interpretación.

El cambio de la noción del espacio

La migración, en efecto, cambió radicalmente la relación de los peruanos con su territorio. Hasta los 50, la percepción del "tiempo detenido", de la inmovilidad de las jerarquías del poder oligárquico y del cerrado ordenamiento de las posiciones sociales se daba la mano con una sensación generalizada de enraizamiento al territorio, de inmovilismo geográfico, de servidumbre al suelo natal. No es casual en este sentido que la narrativa literaria de los indigenistas, pero no sólo de ellos, y las crónicas periodísticas de la época incluyeran frecuentes referencias a la "vastedad del horizonte", la "lejanía de las distancias", la "soledad de los caminos", la "imponente majestad de las montañas", el "aislamiento de los caseríos", el "desconocido universo de nuestra selva". A través de expresiones de gusto discutible como estas se expresaba una suerte de panteísmo estupefacto, de hipnótica fascinación por los abismos y las alturas, una secreta reverencia por un territorio exterior e incontrolable, un animismo tan inconsciente como profundo.

La migración, aunque no sólo ella, contribuyó a cancelar esa relación. Al producir una vasta mutación de los desplazamientos y emplazamientos de los peruanos, ella modificó, en rigor, la percepción del territorio. Las multitudes que se lanzaron a los caminos no sólo construyeron la cultura de la "góndola" y el "camión interprovincial". Ellas inauguraron las experiencias modernas del "partir" y del "llegar", transformaron lo "lejano" en "cercano" y lo "desconocido" en "conocido". La experiencia colectiva de que el territorio no solo divorcia sino une, que los caminos no sólo son objetos de contemplación absorta sino imágenes que se suceden rápidamente por la ventanilla del ómnibus interprovincial y que pueden ser, por tanto, "un espectáculo visual", concluyeron por hacerlos conscientes de que el territorio podía subjetiva y realmente conocerse y que movilizarse a través de él es una primera forma de dominarlo. Al cambiar la imagen del territorio, la migración modificó la percepción espacial del Perú en los migrantes y empezó a disolver su secreta filosofía, panteísta y animista. Esa experiencia les permitió comenzar a apropiarse subjetivamente del Perú como territorio y, al menos en este plano nuestro país para ellos, aunque siguió siendo "ancho" pareció ser menos "ajeno". En otros térmi-

nos, lo que quiero decir es que el vasto territorio del país se internó subjetivamente en la imaginación y la conciencia de los migrantes y comenzó a habitar en ellas.

El cambio de la noción del tiempo

Cuando el espacio dejó de enfrentárseles externamente como objeto de contemplación y ensimismamiento, trabajo o servidumbre para transformarse en lugar de tránsito, estación de itinerario o espectáculo visual, el tiempo para ellos se sustrajo de su asociación "eterna" con la naturaleza para reinstalarse en su propio y voluntario movimiento migratorio. En este sentido, del mismo modo que comenzó a modificarse la noción del espacio se modificó también la del tiempo. El pasaje histórico de la fijación a la tierra al desplazamiento hacia un lugar de destino está en el origen de la progresiva disolución en la mente de los migrantes de la concepción estacional y cíclica del tiempo, de la visión cuasi circular de la historia, de la esperanza del eterno retorno y del culto reverente del pasado. La propia experiencia migratoria que hizo del espacio el escenario de un movimiento de multitudes contribuyó al reordenamiento subjetivo del tiempo, a su revaloración bajo la unidad de medida de las actividades realizables en su transcurso, a la resignificación del pasado y el presente en función del futuro como de los objetivos y esperanzas que en él se encarnaron. Su propia experiencia les enseñó que el tiempo no era más una lenta y larga espera sino una acelerada sucesión de eventos acaso manejables, una forma de medir y organizar su propio movimiento, una estructura clasificatoria de sus desplazamientos y actividades, de sus medios y fines, de sus planes y objetivos. El tiempo entonces dejó de ser para ellos una condición externa y ajena para convertirse en un instrumento, tanto más útil cuanto más actividades orientadas hacia fines propios pudiera contener. Es en esta experiencia que la antigua conciencia pasadista se transformó en conciencia prospectiva y que el pasado cedió su lugar al futuro en la determinación del significado del presente.

El cambio de las orientaciones psicológico-conductuales

El progresivo cambio del significado del espacio y el tiempo tuvo profundas consecuencias en el mundo de los valores, actitudes y motivaciones de los migrantes, en sus estilos cognitivos y operaciones intelectuales y en la orientación de sus estrategias conductuales. Cualquier revisión de las investigaciones realizadas en los 60 y 70 por psiquiatras y psicólogos sociales, por psicoanalistas, sociólogos y antropólogos culturales nos entregan los testimonios

de estos cambios. Quien no recuerda, en este sentido, los continuos hallazgos respecto al "incremento" de las operaciones reversibles, de las relaciones transitivas, las transformaciones "del campo", las aperturas de su estilo cognitivo, la dirección práctica y manipuladora de la inteligencia de los migrantes cuando se comparaban con las de los campesinos serranos. O los hallazgos en torno a sus procesos de "individuación personal"; al descenso de su "tradicionalismo", "fatalismo", "pasividad", "familismo"; el aumento relativo de su "autoestima", "confianza", "apertura", "racionalidad", "activismo" y "optimismo", etc. que nos entregaban los psicólogos sociales bajo los términos de la misma comparación anterior. O los descubrimientos de un estilo cultural "cholo" organizado en torno a orientaciones prácticas, instrumentales, presentistas; al culto al trabajo duro y esforzado, al ahorro, a la planificación del futuro, al uso eficiente de recursos, oportunidades y relaciones, al cálculo instrumental de la reciprocidad, al familismo productivo, etc., etc. Estos cambios son suficientemente conocidos como para ahorrarnos ahora su registro pormenorizado. En cierta medida, su registro se convirtió en los 60 en el nuevo contenido temático de aquellas disciplinas, en su "novedad" más evidente. Más aún, no deja de tener sentido afirmar que la presencia de los migrantes en Lima creó las condiciones sociales para la diferenciación de la psicología social, el psicoanálisis cultural y la psiquiatría comunitaria de sus disciplinas matrices y que, en rigor, aquellas se crearon como especialidades académicas e investigativas en la confrontación con el mundo de la migración. Es en esta misma confrontación en la que se originan no sólo disciplinas nuevas sino también nuevos temas, conceptos, hipótesis, taxonomías. Para ilustrar lo anterior basta recordar las temáticas de "los clubes provincianos" de Manguin, la tesis sobre "la cholificación" de Quijano, el "síndrome de desadaptación del migrante" de Seguí, los conceptos sobre la psiquiatría comunitaria de Rotondo, los primeros análisis de Matos sobre las barriadas...

Sin duda, los cambios valorativos, psicológicos y conductuales antes reseñados le deben más a las experiencias que la migración hizo posible, esto es, a sus consecuencias. Nos referimos al casi infinito conjunto de experiencias vinculadas a la vida urbana, sus desafíos y rigores. Reconociendo ello, no deja de tener sentido preguntarse si el origen de estos cambios, o al menos la disposición psicológica y cultural para ellos, no se fundaron en la liberación subjetiva y la transformación de las coordenadas temporo-espaciales producidas por o a través de la migración.

La confirmación del sentido de la migración por sus consecuencias

Pero la levadura seminal de toda experiencia fundante sólo se confirma en su capacidad transformadora del paisaje humano, del curso histórico, del sentido común de la sociedad. En otros términos, en la dimensión y espesor de sus consecuencias objetivas, sus productos culturales y sus significados para la vida social. Quienquiera observe la evolución del Perú en los últimos 40 años reconocerá en la urbanización, la economía informal, la cultura chola y la organización popular cuatro de los más poderosos, profundos y complejos cambios de la fisonomía de nuestra sociedad. Estos cambios alteraron dramáticamente el modo de reproducción y de autogeneración de la sociedad peruana de forma de hacerla irreconocible para cualquier observador del Perú de los 50. Estos cuatro cambios son inexplicables sin la migración, lo que es otra manera de decir que sin ésta el Perú actual no podría reconocer su rostro en el espejo de los 90. Por cierto, no estoy afirmando que la migración sea su única y exclusiva causa. Lo que digo es que, sin ella, ni esos cambios ni ese rostro del Perú serían los que conocemos. Es tan poderosa esta impresión y tan intensa su autoevidencia en mí y supongo que en los lectores, (al menos para aquellos de mi generación) que me libera del desafiante, complejo y en mi caso melancólico registro de la forma cómo esos cambios se asociaron diferencialmente con la migración para producir el Perú actual.

Pero recojamos nuestros argumentos. La interpretación de la migración como experiencia fundadora de la otra modernidad en el Perú se ha basado hasta ahora en los siguientes criterios: *a.* en su carácter de ruptura de la sociedad rural; *b.* en la liberación que produjo de la subjetividad de millones de peruanos del determinismo de la tradición; *c.* en su construcción de un nuevo sentido del espacio y el tiempo; *d.* en el cambio de las orientaciones de valor, patrones conductuales y estilos culturales de sus protagonistas; *e.* en su capacidad para producir o, mejor dicho, coproducir los procesos de urbanización, la economía informal, la cultura chola y la organización popular del Perú actual.

De la migración a la plebe urbana: entre nuevas dudas e intuiciones

Señalado lo anterior, no dejo de darme cuenta que nuestra hipótesis de la migración como fundadora de la otra modernidad en el Perú no ha pasado la prueba definitiva, no digo de su acierto,

de su plausibilidad. Para ello es preciso, sino probar, objetivo deliberadamente descartado por el carácter de este ensayo, mostrar al menos que ella produjo, o contribuyó a producir, un sujeto moderno pues sólo en la modernidad de éste la migración expresa el carácter que le atribuyo.

Nuevamente aquí me siento asaltado por las dudas. Estas no sólo se originan en la polisemia que habita el concepto de lo moderno no sólo en su realidad cultural de origen sino en y para el Perú. Y tampoco, al menos de modo exclusivo, en la circunstancia de reflexionar acerca de una experiencia inconclusa, es decir, que no ha objetivado todos sus sentidos al observador. Una fuente más poderosa aún de mis inseguridades es que, afiliado como estoy a la creencia en la existencia discontinua de los procesos históricos, no puedo establecer una línea evolutiva que conduzca desde la migración hasta la plebe moderna. Esa duda es mas avieza porque si aceptamos, como yo lo hago, que todo grupo social autoconstruye su identidad, es decir la forja en una experiencia del presente, discontinua con respecto a su pasado y por tanto nueva y distinta, entonces no existe modo alguno de descubrir una relación lineal o unívoca entre la migración y la plebe urbana salvo por cierto que entendamos la relación entre éstas (y la modernidad implicada) a la manera de los vínculos entre potencia y acto o causa y efecto. Y ello, como se sabe... no es moderno.

Reduzcamos por tanto nuestras pretensiones. De lo que tratará en adelante es de reflexionar acerca de cómo la población que la migración aparcó en las ciudades comenzó a autodefinirse como sujeto moderno y de insinuar ciertas avenidas abiertas en el camino que recorre.

Si la migración produce o, más bien, coproduce la urbanización, el SIU, la cultura chola y la organización popular lo hace por la vía de la transformación de su sujeto —el migrante— en poblador urbano, productor informal, cholo emergente, organizador popular y ciudadano político.

La autogeneración de esta miriada de posiciones sociales se produjo, como es obvio, al interior de los conflictos, las negociaciones y las mutuas adaptaciones que vincularon y escindieron a los migrantes del proceso modernizador. En este sentido entonces cada uno de los cambios anteriores puede ser entendido como respuesta o como elección, es decir, como las formas a través de las cuales los migrantes se transformaban a sí mismos y se adaptaban innovativamente a la modernización en la misma medida en que involuntariamente la condujeron a confrontar sus últimos

límites. Por tanto no es ni en contra ni a favor de la modernización sino por su intermedio que ellos produjeron estos cambios.

Importa observar aquí que cada una de las posiciones y roles que autodefinieron en estas cuatro décadas son otros tantos vínculos funcionales con la ciudad, la economía, la cultura, las instituciones y el Estado construidos por la modernización y que en cada uno de estos nudos vinculatorios o esferas de actuación produjeron transformaciones que expresaban y construían simultáneamente su nueva identidad. Pero importa observar igualmente que cada una de esas posiciones y roles no escindían su personalidad colectiva sino la expresaban de modo múltiple. En efecto, no sólo estas posiciones y roles tendieron a ser desempeñados por la mayoría de ellos, y por tanto fueron y son funciones potencial o realmente coordinables, sino que se constituyeron como plataformas múltiples para aprovechar, resistir e influir en el proceso modernizador.

A través de estas posiciones, adquiridas y no prescritas, ellos transfiguraron las ciudades, cuando no las crearon. Nadie dudará, en este sentido, que la nueva Lima, como Chimbote, Tumbes, Huancayo, Puno, Tacna, en cierta medida Arequipa, etc., es decir, las ciudades más dinámicas del país fueron creadas o transfiguradas con su concurso. Tampoco es discutible que, con su esfuerzo, ellos autoconstruyeron en las últimas décadas más viviendas y urbanizaciones que las que el Estado y las urbanizadoras privadas, separadas o conjuntamente, edificaron. Menos aún se podrá dudar que las miles de empresas informales forjadas con su trabajo no sólo los autoemplearon, al precio de su autoexplotación, sino que impidieron la destrucción de la vida "civilizada" del país. Y claro, el vasto universo de las organizaciones que generaron –vecinales, gremiales, empresariales, de sobrevivencia, etc., etc.– son reconocidas ahora como las que imprimieron la dinámica central de la vida nacional. Ellos estuvieron, también, en el origen del período más intenso de movilidad social en el país –las décadas del 50 al 70– direccionada no sólo en sentido "horizontal" sino también "vertical", y su autoconversión de indios a cholos no sólo modificó el mapa cultural del país, dejando atrás el universo indio y criollo, sino compitiendo con la cultura importada por las clases altas y medias.

Al crear estos productos culturales, en los cuales se reconoce el nuevo rostro del Perú, ellos expresaron su vigorosa impronta cultural y su poderosa voluntad constructiva. No es por azar, en este sentido, el surgimiento de una literatura socialista o liberal, socie-

taria o estatal, académica o política que celebra en ellos los fastos de una épica popular, los indicios de una democracia plebeya o los signos de una modernidad endógena.

La estrategia cultural

Como es natural, la mirada académica o pública se dirigió en las últimas décadas al registro numérico de sus logros, a cifrar el capital que los hizo posible, a reconocer las resistencias legales, institucionales o sociales que debieron superar para alcanzarlos o, finalmente, a compararlos con los obtenidos por los grupos sociales "integrados" o el Estado. Luego de ello, la atención se desplazó hacia los rasgos de la estrategia productora de estas innovaciones institucionales y organizativas como a su secreta savia cultural.

Si entiendo bien, esa búsqueda concluyó revelando un conjunto específico de constantes conductuales o de estilos de acción de las cuales se infirió la existencia de una estrategia cultural cuyas características principales son las siguientes:

1.- La organización de una red de recibimiento y apoyo a los migrantes -los clubes de caserío, distrito, provincia, departamento y región- que los apresta para su adaptación y confrontación con el mundo criollo, urbano y productivo y los acompaña en su proceso de construcción de su nueva identidad cultural;

2.- La articulación de esa red organizativa en las "ciudades de llegada" con las comunidades, caseríos o provincias "de partida" de modo de ampliar los soportes subjetivos y materiales de su actuación;

3.- La unificación de la relación parental con la relación productiva en una unidad económica familiar que combina los afectos básicos con la relación costo-beneficio;

4.- El desarrollo de una "particular" modalidad de la "moral protestante" basada en el trabajo esforzado, el ahorro, la planificación del futuro, una filosofía elemental del progreso y el uso calculado de todos los recursos, relaciones y oportunidades disponibles;

5.- La definición de una meta mínima de sus actividades cifrada en la reproducción simultánea de su familia y su unidad productiva más un plus que "abra la puerta al futuro";

6.- La combinación cambiante y heterodoxa de los intereses familiares y colectivos, privados y asociativos especificados por las esferas de actuación: colectiva y comunales en las instituciones

sociopolíticas accesibles y privatistas y familiares en el campo de la economía y la producción; y,

7.- Un estilo político pragmático, adaptativo y contestatario, concesivo y presionante, clientelístico y conflictivo orientado por el propósito de ampliar gradualmente sus recursos, poder e influencia.

No cabe duda que, en relación con cada una de las orientaciones valorativas y planos de actuación referidos por esta estrategia, ella es radicalmente nueva si se la compara con la de los restantes grupos sociales y, muy especialmente, con la de aquellos integrados por el proceso modernizador. Y observada parsimoniosamente, ella puede "explicar" la producción económica, cultural e institucional de la que dimos cuenta anteriormente. Siendo ello importante, nos interesa mucho más, sin embargo, preguntarnos por el sentido de esa producción.

Institucionalidad plebeya e institucionalidad modernizadora

La densidad, cobertura y tamaño de la red institucional creada por el esfuerzo del pueblo pobre de las ciudades ciertamente ilustra la constitución de un espacio propio, de un poder creciente y de una identidad cultural específica dentro de la sociedad peruana. Observada desde esta perspectiva y comparada con la realidad de los 50, no cabe duda que "ellos avanzaron" desde la exclusión y marginalidad hasta las fronteras de la inclusión y la integración. Pero a poco de perfilar nuestra mirada percibiremos que la institucionalidad que ellos crearon guarda una relación ambigua con la institucionalidad modernizadora generada por las clases altas y medias de las ciudades. Y es ambigua porque, con respecto a ésta, ella es simultáneamente, y según se mire, adaptativa y cuestionadora, funcional y contestataria.

En efecto, la empresa informal no reproduce la moderna empresa industrial pero tampoco la niega; el sector informal urbano puede ser entendido como el proletariado indirecto de un estancado capitalismo dependiente pero también como su límite; los pueblos jóvenes y las urbanizaciones populares no calcan, sin duda alguna, el modelo de la ciudad tradicional pero tampoco lo desaparecen; la forma organizativa de la organización vecinal, de la asociación de productores y comerciantes informales, de los clubes de madre, vaso de leche y comedores populares no es la del gremio empresarial, sindical o profesional pero no es por ello su forma antagónica; la cultura chola no es el reflejo de la cultura modernizadora pero tampoco la invade o la somete; la cofradía, la yunza y la feria

popular no son homologables ciertamente al club privado, la fiesta "social" o el supermarket pero no son tampoco sus opuestos simétricos; y lo mismo se puede decir de la relación de la chicha y la cumbia andina con el rock y la salsa.

Si ello es así, y creemos que los es, lo objetivamente constatable entonces es que en cada esfera institucional o plano cultural, la plebe urbana o el pueblo pobre de las ciudades creó un paradigma *distinto pero coexistente* con los paradigmas de la modernización como si, *pero sólo como si*, su objetivo fuera autopresentarse, posicionarse, expresar su propia identidad. No resulta fácil, ciertamente, soportar la ambigüedad de esta relación como lo muestran las interpretaciones conservadoras que interpretan este "objetivo" como el deseo o la promesa de una ulterior "integración" o las interpretaciones autodenominadas de izquierda que en él descubren los aprestos de una "guerra de posiciones".

Esa relación tiene una historia. O más bien, en nuestro caso, una interpretación de esa historia. Según nuestro modo de leer lo ocurrido, los migrantes no invadieron ni ocuparon las ciudades. Una vez verificada la imposibilidad de internarse en ellas, las ensancharon, es decir, se desplazaron, agruparon y desarrollaron en sus márgenes. Lo propio ocurrió en la economía. Ellos no "tomaron" las empresas modernas ni lograron empleo en ellas. Ensancharon entonces la economía creando empresas en sus fronteras. De idéntico modo, ellos no encontraron lugar en los gremios empresariales y profesionales y encontrando límites para su inclusión en el movimiento sindical, se organizaron más allá de la institucionalidad moderna, ensanchándola. Tampoco se apoderaron de los productos y formas culturales de la modernización sino que crearon las suyas. Finalmente, se autoconstituyeron como cholos más acá o más allá de la cultura criolla o de la importada por las clases altas y medias.

Si mi percepción de lo ocurrido es correcta, entonces la mecánica de su actuación es visible: *a.* intentan integrarse y no encuentran espacio; *b.* crean su espacio en los márgenes del territorio ocupado; *c.* ensanchan la institucionalidad de la modernización a partir del posicionamiento y organización en su propio espacio; y, *d.* desarrollan una identidad cultural y organizativa "distinta".

Antes de aceptar esta mecánica descriptiva conviene sin embargo esclarecer su sentido. Si bien ellos crearon sus espacios y organizaciones, no lo hicieron a contracorriente o contestando los espacios y organizaciones de la modernización sino vinculándose a éstos y extendiéndolos. Ello fue posible porque durante 25 años,

es decir, del 50 al 75, el país creció a una tasa promedio anual de 5%. Si bien ese crecimiento y sus beneficios se concentraron en los grupos "integrados", no cabe duda que la economía como la sociedad mantuvieron un fuerte dinamismo y derivaron marginalmente o por "goteo" algunos excedentes hacia la base de la pirámide. Por ello, las empresas informales se eslabonaron con los puntos terminales de las empresas modernas y ofertaron en los límites de su mercado. Por ello también, las organizaciones vecinales lograron extender, por presión, los servicios públicos de un Estado que, si no benefactor, disponía aún de recursos para ello.

El uso en su favor de los beneficios marginales de la modernización, que explica la imagen del "avance", tenía dos límites insalvables sin embargo: la concentración cada vez mayor de la estructura de utilidades e ingresos como del poder político-administrativo, por un lado, y la explosión demográfica con el abrupto crecimiento de la tasa de natalidad y de la población migrante, por otro. Esos límites se volvieron infranqueables cuando a partir del 76, luego de la experiencia velasquista, y hasta el 90, es decir, en un lapso de casi quince años, la economía se instala en el crecimiento cero como promedio anual. Las consecuencias en la economía informal y las organizaciones populares del estancamiento productivo y de la crisis definitiva del proceso de modernización son suficientemente conocidos por los lectores como para describirlas aquí.

Lo que importa destacar ahora es que en los 25 primeros años del proceso modernizador, y en lo que sería un quinto rasgo de la mecánica descrita, el nuevo pueblo urbano, a partir del posicionamiento de su espacio, estuvo en condiciones relativas de "avanzar" subjetiva o realmente hacia las posiciones de los grupos "integrados". La crisis ulterior de la modernización y de su mecánica productiva transformó la dinámica expansiva del mundo popular urbano en estrategia de sobrevivencia.

Estilos políticos y culturales

Ahora bien, las relaciones entre la institucionalidad urbano-popular y la institucionalidad generada por el proceso modernizador de las clases altas y medias se expresan, asimismo, en el plano de las relaciones políticas y culturales. En efecto, la experiencia de las décadas 50-70 parece mostrar un estilo político de la plebe urbana en el que se asocia el uso vigoroso, intermitente y controlado de la presión social y una característica relación clientelística con figuras autoritarias o paternas, siempre y cuando dispongan de

poder en el Estado y los partidos, con independencia de su orientación política.

Conviene advertir que la presión como instrumento sólo se ejercía sobre el Estado cuando estaba de por medio la obtención de servicios básicos o el reconocimiento legal de posiciones ya ganadas. En cambio la relación clientelística fue relativamente estable, aunque cambiara la figura del poder. Uno no puede dejar de advertir en todo ello una expresión política de su pragmatismo cultural y del carácter calculador de su estrategia socio-cultural. Tampoco puede dejar de advertirse que por intermedio de ese estilo político no se expresaba el cuestionamiento ideológico del orden social sino un interés utilitario por arrancarle o participar de sus beneficios. Pero acaso más importante que lo anterior sea comprender que en el plano de los vínculos de sus organizaciones poblacionales con el Estado, los partidos y las figuras de poder, ellos reproducían los términos de las relaciones de sus unidades productivas con las empresas, sus patrones y el mercado. Ello parece confirmar entonces el patrón de sus vínculos con el proceso modernizador.

Frecuentemente se ha percibido este estilo político como prueba del carácter subalterno de su cultura. No estoy convencido que esta expresión refiera con claridad la compleja relación establecida con la cultura modernizadora de las clases altas. Como se sabe, esa expresión se usa convencionalmente cuando la relación cultural se observa desde el plano de poder y la dominación, mientras simultáneamente se asume la existencia de un núcleo valorativo común entre las culturas relacionadas. Conviene reparar, sin embargo, en que si bien la naciente cultura de la plebe urbana se desarrollaba al interior de un universo ajeno y controlado por la cultura modernizadora, ella comenzaba a forjar su propio contenido y su propio espacio, es decir, a autopresentarse y reproducirse según normas de valor, orientaciones cognitivas y patrones conductuales específicos. Su especificidad, en este sentido, no era simplemente una variante perversa o una modalidad reproductora de la cultura modernizadora. Y no lo era porque las normas y orientaciones que forjaba se autoconstituían a partir de una memoria cultural andina, es decir distinta a la modernizadora, y en una relación de asimilación, conflicto y recreación de los valores de la cultura dominante. Ella no compartía entonces el núcleo valorativo básico de ésta. El contenido de su estrategia socio-cultural así parece indicarlo. Esta especificidad se fue perfilando progresivamente conforme se agotaba el proceso modernizador al

punto que, como señala Lauer recientemente, ella crecientemente se constituye como "cultura conflictiva". Resulta evidente que sólo se pudo constituir como "conflictiva" una cultura que anteriormente fue "distinta".

A estas alturas de la exposición, es posible observar ciertas regularidades en las relaciones que la plebe urbana establece con las instituciones, la política y la cultura del proceso modernizador. Ese patrón regulatorio se organiza en torno a tres operaciones: a. la simultánea creación y conquista de una posición guarnecida; b. el autodesarrollo de una identidad distinta pero coexistente; y, c. el pragmático uso y la calculada apropiación de todos los recursos disponibles.

El registro de una ausencia: el discurso propio

Ahora bien, cuando se examinan los productos culturales de la plebe urbana se registra de inmediato una ausencia. En efecto, habiendo construido ciudades, una vasta red de empresas informales, masivas organizaciones sociales, una cultura propia, etc. ella no construyó sin embargo organizaciones políticas propias. En este plano, crucial para su desarrollo y poder en la sociedad, la plebe urbana no se auto representó y más bien fue representada.

Si así ha ocurrido es porque ella no se ha "autobjetivado", es decir, no ha organizado un discurso global sobre sí misma, la sociedad y el Estado en cuyo fundamento articule organizaciones, programas, estrategias de poder y compita por la conducción cultural y política del país. Al no producir ese discurso la fuerza popular que fue capaz de autoconstituirse como sujeto urbano, productivo, social y cultural no devino sujeto político.

En la ausencia de un discurso político propio encuentran su explicación los diferentes compromisos populistas que la asociaron a lo largo de cuatro décadas con los grupos sociales medios y altos de la sociedad. Como se sabe, el compromiso populista se funda en la asociación de grupos con capacidad de articular un discurso propio, presentado en nombre del "interés general", y grupos que no lo han desarrollado de modo endógeno. En la medida de ello, estos transfieren su representación a aquellos. Conviene reparar sin embargo en la específica propensión populista de la plebe urbana. A diferencia de otras experiencias históricas, la plebe urbana en el Perú de la modernización no fijó una relación de lealtad estable con ninguna figura carismática o partido político. Participó así en el populismo conservador de Odría, en el populismo modernizante y liberal de Belaúnde o en los "populismos" nacionalistas

y reformadores de Velasco, García, Barrantes... En esta capacidad para no hipotecar de manera permanente su representación en un líder, grupo o partido específico, veo reaparecer la misma orientación pragmática y utilitaria expresada en otros campos de actuación y relación. En el plano político por tanto ellos reprodujeron esa suerte de cálculo costo-beneficio advertido anteriormente en su estrategia cultural. De este modo, cuando los beneficios son mayores que los costos acompañan al líder o partido populista para abandonarlo cuando la relación se invierte. Por cierto, esa conducta sólo es explicable, y con ello su "populismo", cuando se reconoce en ellos el conocimiento preciso de sus intereses y, por tanto, de sus objetivos, pues sólo ese conocimiento puede normar su interpretación de la relación costo-beneficio. Si se reconoce esa situación, el compromiso populista reaparece entonces como "intercambio", "transacción" o "negociación". En todo caso, es posible interpretar bajo estos términos la lógica política de la conducta de la plebe urbana.

Pero si constatamos que, a pesar de los cambios del titular de la coalición, la plebe urbana se mostró permanentemente populista al menos a lo largo de los últimos 40 años, entonces deberá admitirse que el significado del populismo para ella es distinto al que nuestros intelectuales liberales y progresistas advierten y critican. En efecto, sólo es explicable esa lealtad constante al populismo, que no a los populismos, si se comprende que, a través de él, la plebe urbana se pudo constituir como sujeto ciudadano, productivo, social y cultural. En otros términos, lo que quiero decir es que el populismo para ella fue la forma política de "su progreso", o de la idea que de éste se forjó.

El problema que se plantea aquí es explicar por qué el pueblo pobre de las ciudades no ha organizado hasta ahora un discurso político propio y sus propias organizaciones políticas. Hace muchos años Quijano explicaba el bloqueo de la reproducción cultural de los indios andinos por la carencia de los medios o instrumentos conceptuales idóneos para autoobjetivarse en un discurso global sobre sí mismos, la sociedad y la evolución histórica. Resulta evidente, al menos para mí, que éste no es el caso en la plebe urbana pues en las últimas décadas sus miembros se apoderaron de la lengua "nacional", se educaron en colegios y universidades, produjeron sus propios profesionales, disponen de un vasto personal de dirigentes populares y militantes políticos y su presencia en la totalidad de las instituciones les asegura distintos niveles de información conocimiento y calificación. Ciertamente es que, al menos

hasta ahora, el pueblo pobre de las ciudades no produjo su propia "clase intelectual" y en ello el argumento de Quijano para los indios andinos encuentra aún espacio para su aplicación a este caso.

Aventurando una explicación

Quisiera, sin embargo, aventurar otra explicación. Según ella, si no se autoelaboró ese discurso fue porque "no era necesario".

¿Qué quiero decir con ello?

Lo que quiero decir es que durante casi dos tercios de su vida como grupo social, es decir entre los 50 y avanzados los 70, su propia experiencia le señaló que, bajo la norma cultural que emplearon sus miembros para definir el tamaño y forma de su progreso, que en ambas dimensiones es distinta a la de los otros grupos socio-culturales, ellos "progresaron". Nos referimos, permítanme reiterarlo, al período en que el producto creció al promedio del 5% anual y a los breves períodos ulteriores en que pudieron extraer recursos del Estado o la sociedad para el logro de sus propios objetivos.

Como se observará, la tesis que estamos sosteniendo, que no es contraria sino complementaria a la empleada por Quijano, afirma que la elaboración de un discurso político propio por un grupo socio-cultural, *cuando dispone de los instrumentos conceptuales y sociales para ello*, depende de la experiencia constante e insidiosa de un bloqueo creciente de las posibilidades de reproducir la experiencia conocida y colectiva de progreso, la que está asociada, como es obvio, no sólo a la reproducción de su existencia como colectividad "distinta", sino a la de la norma específica con que define el contenido de su imagen de futuro. Esa experiencia constante e insidiosa de bloqueo, según mi opinión, sólo conduce de modo permanente a la anomía, a la apatía o a la pérdida de identidad (que son condiciones existenciales inhibitorias de la posibilidad de generar discursos políticos propios) cuando el grupo social: *a.* no encuentra en su repertorio de recuerdos imágenes intensas de logros continuos en el tiempo; *b.* la conciencia memoriosa de esos logros en el pasado no es activada por la materialidad objetiva de esos logros en su realidad presente e inmediata; y, *c.* no dispone de los recursos organizativos e institucionales que encarnan esos logros como "poder disponible". Según mi impresión, esas tres condiciones se cumplieron en el caso de los indios andinos pero no se cumplen en la cultura de la plebe urbana.

Resulta evidente que al entrar en su crisis definitiva la economía y el Estado del proceso modernizador, se comenzó a crear la base material de la constante e insidiosa experiencia colectiva en la plebe urbana de un límite "final" para su "progreso". Un conjunto dispar, ambiguo y contradictorio de comportamientos expresan la contemporaneidad e intensidad de esa experiencia. Entre ellos podemos citar, en primer lugar, la progresiva transformación de su cultura "subalterna" en cultura "conflictiva"; en segundo lugar, las opuestas opciones por el retorno al lugar de origen o por la violencia armada en grupos minoritarios; en tercer lugar, el relegamiento valorativo de los clubes provincianos en favor de la organización popular y la asociación productiva o comercial como instrumentos privilegiados de relación con el Estado y la sociedad; en cuarto lugar, el incremento de su interés y presencia en la gestión de los municipios distritales y la proliferación de candidaturas comunales independientes en las últimas elecciones; en quinto lugar, el desarrollo de la crítica por los dirigentes de sus organizaciones a los "partidos políticos populares"; en sexto lugar, el desarrollo de particulares mecanismos de manejo de sus propios asuntos, cuando ganaron posiciones para ello como en el caso de Villa El Salvador, que son distintos y conflictivos a los convencionales mecanismos político-administrativos de gobierno; en séptimo lugar, el relanzamiento del estilo masivo y violento de sus movilizaciones, etc., etc. En fin, los ejemplos pueden multiplicarse y, aún cuando no son definitorios, tienden a expresar con claridad el desarrollo de esa experiencia constante e insidiosa de bloqueo que consideramos condición necesaria para elaborar un discurso y formar organizaciones políticas propias o transformar en su favor las existentes.

En este mismo contexto se puede explicar las crisis que se desarrollan al interior de las dos organizaciones políticas —el Apra y la IU— a las que se vinculó preferentemente la plebe urbana a lo largo de los últimos años. Bajo los términos de nuestra lectura, la crisis de estas colectividades —dos formas distintas de coalición populista— no se explica principalmente por la "no modernidad" de sus programas o dirigencias. Lo que entró en crisis en ellas es su capacidad de representación de la plebe urbana. No es por azar, en este sentido, que la crisis de representación se extienda hoy a la casi totalidad de la clase política del país.

Una crisis de representación, como se sabe, no ocurre simplemente por limitaciones de los representantes sino también por decisión de los representados. Al fin y al cabo, la representación

es una relación. Y en las que participó la plebe urbana en los últimos años, aquella tomó la forma de un contrato rescindible. Sin duda alguna, ella puede firmar ahora otro contrato con otro titular de su representación y es posible que así ocurra. Pero según nuestra percepción de su situación actual, lo característico de ella y su rasgo nuevo es que por su intermedio se han creado las condiciones para poner en cuestión el principio mismo de su representación por otros. Lo que intuimos entonces es que puede estarse procesando en la plebe urbana el pasaje de la representación delegada a la autorepresentación política, es decir, a la constitución de un discurso y de organizaciones políticas propias. Que ello ocurra por la vía de la producción de sus propios instrumentos políticos o por una transformación de las colectividades de la que formaron parte en el pasado reciente, no depende exclusivamente de ella, aunque ahora se encuentre en mejores condiciones de influir en los resultados (si mi hipótesis es acertada). Es obvio que en ello cuenta también el potencial o la capacidad de los “partidos populares” (y de los grupos sociales a los que pertenecen sus dirigencias) para autotransformarse, esto es, para refundar bajo condiciones distintas ya no la asociación populista sino, ahora sí, la asociación popular-democrática.

Explorando en los contenidos de un discurso posible

No es posible, al menos para nosotros, prever el sentido que puede adoptar el discurso y la orientación política de la plebe urbana en el futuro, en el caso de confirmarse nuestra hipótesis. Y no lo es porque la elaboración misma de un discurso supone una transformación de la conciencia, esto es, no sólo una nueva forma de organizar y jerarquizar los valores y las prácticas habituales sino la reconfiguración de sus sentidos y la creación de otros. Por tanto, nuevamente en este caso, sólo puedo gobernarme por intuiciones.

Como se sabe, las intuiciones surgen frecuentemente del registro inconsciente de las realidades, tendencias o posibilidades del presente o de la percepción de regularidades organizadas como patrones constantes en el tiempo. Pues bien, levantando las intuiciones sobre esas precarias bases, uno puede presagiar el desarrollo de uno o varios discursos cuyos contenidos curiosamente se apartan en su sentido de las expectativas de los actores de la política.

Tal como señalamos anteriormente, una orientación central de la estrategia cultural de la plebe urbana, enraizada en la historia de sus propias condiciones de existencia, es su particular mezcla

de intereses familiares y privados con los asociativos y colectivos. Esa mezcla, como vimos, no la hace ni colectivista ni privatista, ni liberal ni estatista. Ella se ha dado maña para asociar un estilo colectivo de actuación frente al Estado y una preferencia por la inclusión de sus organizaciones en los mecanismos de gobierno municipal, o en la administración de los fondos públicos que le fueron destinado, con un marcado interés económico orientado a la subsistencia y desarrollo de sus empresas familiares o negocios privados. Como expresamos antes, el peso de un interés u otro en la determinación de su conducta lo definen los ámbitos específicos de actuación y los beneficios que en ellos se perfilen. Pero lo decisivo en ella, si la entiendo bien, y lo que la diferencia socioculturalmente de otros grupos, es la combinación de esos intereses. Si lo dicho es cierto, y creo que lo es, por su propia experiencia, entonces, y no por la lectura "moderna" de los cambios en el mundo o en el Perú, ella puede inclinarse por la elaboración de un discurso ante el país imantado por la necesidad de vincular ambos intereses en los planos de la propiedad, de la relación del Estado con los particulares, del desarrollo económico, etc., etc. Ese discurso potencial no es ideológico, sino pragmático; no descende del mundo de las ideas sino asciende del mundo de su experiencia; no es por tanto ni capitalista ni liberal, ni socialista o estatista, al menos según la semántica en uso.

Conviene reparar, en segundo lugar, que el uso de la presión y la transacción que ha caracterizado su estilo político en los últimos años se ha basado en el cálculo de los beneficios que le reportan ambas mecánicas en los específicos ámbitos en los que actúan y según los percibidos recursos del poder que enfrentan. Si entiendo bien, esa combinación se explica por una orientación *negociadora*. Esa orientación, como es obvio, no se habría desarrollado en sus miembros, si no fueran conscientes de la relatividad comparativa de su poder, de la necesidad de reconocer el poder ajeno y de una experiencia que les indica que a través de ella pueden obtenerse beneficios. Siento decir que una orientación negociadora no es una orientación "revolucionaria", en el sentido convencional con que se usa este término, sino "reformista". Como tal, está asociada al reconocimiento del progreso como una larga marcha en que los logros se obtienen sucesiva y no súbitamente. Negociar, es decir, reconocer al otro para el conflicto y el acuerdo, y definir los propios objetivos según una norma realista de mejora progresiva constituyen, a poco que se observe, las expresiones de un talante democrático. Pero nuevamente aquí, su propensión democrática no surge

de una filosofía normativa liberal o participativa sino de la memoria y la consulta de su propia experiencia. En otros términos, accede a la democracia por la vía del pragmatismo y no de la ideología. Por tanto, los pobres urbanos no son ni demócratas liberales ni demócratas socialistas salvo, por cierto, que esas expresiones tengan contenidos distintos a los convencionales.

Pero en tercer lugar, es preciso advertir que la práctica sociopolítica del pueblo urbano, guste o no, se ha direccionado por una enérgica voluntad de integración social, vale decir, de búsqueda de reconocimiento por el Estado y las instituciones de la sociedad de su condición de protagonistas organizados con identidad, espacios y derechos propios. Ahora bien, la extraordinaria importancia que los pobres de las ciudades atribuyen al Estado, sus competencias y recursos, los ha conducido en el curso de los últimos años a demandar y aprovechar cualquier circunstancia para coparticipar, cada vez que ello ha sido posible, en la administración de proyectos, servicios, fondos, obras, etc. La suya es, por tanto, una modalidad participativa de la integración. Y en este sentido, su propensión por la reforma incluyente del Estado o su descentralización reconoce su origen en un sentido de "conveniencia". En otros términos, les "conviene" participar en el Estado porque creen que de ese modo obtendrán beneficios que por otra vía sería más difícil obtener. Nuevamente aquí, su adhesión a la reforma estatal no proviene de un imaginativo diseño institucional del Estado o de una arquitectura del mismo del origen ideológico sino del conocimiento de sus propios intereses.

Cabe igualmente reparar en su llamada "orientación distribucionista". Esta pauta de su comportamiento, como se sabe, se ha inducido de la permanente presión desarrollada por sus organizaciones sobre el Estado y sus recursos a lo largo de las últimas décadas. Yo no dudo del carácter realista, racional y lógico de esta orientación, basada como está en sus precarias condiciones de existencia y en la necesidad de desconcentrar el poder y la riqueza en el país. En esta pauta orientadora de su conducta, ciertos atemorizados analistas "modernos", "liberales" o "socialistas", han percibido sin embargo la amenaza futura de una presión incontrollable, de una demanda desestabilizadora sobre un Estado y una economía exhaustos o el peligro de un "populismo violento", discursivo o práctico. Según se nos dice de modo cada vez más frecuente, esa pauta pondría en riesgo la construcción de un estado y una sociedad "modernos". Sobre este asunto vale la pena detenerse brevemente.

No dudo que esta orientación del pueblo pobre continúe en el futuro. Tampoco dudo que las políticas económicas con que hoy se nos amenaza pueden conducir a la generación de un "populismo violento" y a "realizar" por tanto los temores y presagios de los analistas "cautos y racionales". Pienso sin embargo que en todo esto existe un equívoco que es preciso despejar. Quienquiera se acerque sin prejuicios al pueblo pobre de las ciudades, pronto advertirá que la presión distribucionista sobre el Estado, desarrollada como "*poblador organizado*", se combina con una propensión notable a la reducción de costos, al ahorro, al uso prudente del crédito, al multiuso de sus medios, al pago de sus obligaciones, etc. como "*sujeto productivo*". En un caso, el primero, los recursos son "ajenos". En el otro, el segundo, "propios". De lo señalado se desprende que en tanto se mantenga esta dialéctica perversa de "lo ajeno" y "lo propio" (que al final de cuentas no expresa otra cosa que la relación real del Estado con la plebe urbana) la presión distribucionista se puede incrementar y hacerse incontrolable. Como es fácil comprender, este problema no se resuelve con declarativos programas, discursos persuasivos o reclamando un "cambio de actitudes". Pero tampoco remitiendo su solución al inverificable futuro en que el crecimiento del producto, el cambio del "patrón de acumulación" o fórmulas de idéntico sentido se vuelvan realidad. Aunque no soy de los que creen en la irracionalidad o irrealismo del distribucionismo popular, pues de creerlo no habría descrito su orientación negociadora, es evidente que aquel se articulará mejor con la orientación al ahorro y al uso escrupuloso de factores, cuando cambie la relación de la plebe urbana con el Estado, titular de los recursos "ajenos". Al fin de cuentas, la "ajenidad" de esos recursos es el extrañamiento del Estado. Y esa articulación es posible si las organizaciones del pueblo pobre participan directamente en el Estado y la administración de los recursos. Por cierto, la participación directa no resuelve de inmediato el problema del tamaño de la distribución y su relación con el monto de recursos disponible, ni el balance entre distribución, ahorro e inversión. Lo que esa situación crea, sin embargo, es un proceso, es decir, una experiencia constante a través de la cual el Estado y las organizaciones populares coperciben la complejidad de los problemas, aprenden conjuntamente a descubrir los límites del deseo y se asocian en la búsqueda de soluciones.

Pero, en quinto lugar, es posible presagiar que la composición mental que los pobres urbanos se hacen del "desarrollo económico" debe hacer un lugar a su propia experiencia. No me estoy refiriendo

aquí a la "naturalidad" de su percepción sobre el carácter mixto, y mejor si combinado, de las formas empresariales. Me refiero a la extensión para el país de lo que ha sido y es su experiencia productiva que sirvió, al menos hasta ahora, para sobrevivir en un mundo más que adverso, despiadado. Sé bien, o mejor dicho, creo saber que el pasaje de una economía de sobrevivencia a otra expansivamente acumuladora precisa de un interés que no se confine a la meta de la reproducción simple de la vida familiar y la empresa informal. Pero creo que se equivocan quienes desde el lado conservador de la sociedad, sean "liberales" o "izquierdistas", niegan la existencia, a pesar de las evidencias, de una vocación por la productividad en los empresarios informales o descalifican la forma en que actualmente ésta se expresa, sin comprender que la norma que la orienta (y que reproduce el costo de sus factores y oportunidades y, en definitiva, su lugar en la sociedad y el Estado peruanos) puede transformarse por su acceso al capital, la tecnología y el Estado. En este sentido, no existe documento elaborado en las reuniones de productores populares, de sus comités tecnológicos o de sus asociaciones representativos en los últimos años que no se obseda por los problemas de la "capitalización", la "rentabilidad", la "productividad", la "tecnología", etc. Es razonable suponer por ello que cualquier discurso o programa surgido de sus rangos incluirá esas demandas.

Por otro lado, no dejo de advertir los límites del "familismo productivo" y su relación con la norma y la realidad de la reproducción simple y la pequeña empresa. Sin embargo resulta difícil negar que la combinación del familismo productivo con la tecnología, fórmula crecientemente demandada en las reivindicaciones de los empresarios populares, puede revolucionar el papel de la pequeña empresa e incorporarla como instrumento eficiente de un proyecto moderno de desarrollo.

Ahora bien, su modalidad de "moral protestante", aliviada por Golte y Adams hace poco, está en la base subjetiva y cultural de la estrategia productiva recordada anteriormente. Como ha sido ya señalado, ese patrón en el uso de recursos y oportunidades es característicamente distinto al de nuestros empresarios "modernos" y ha demostrado su eficacia dentro de los límites conocidos. Si bien su empleo será necesario y en rigor inevitable en cualquier desarrollo posible (reducción de costos, ahorro, cuidadosa selección de equipos, etc., etc.) lo que importa destacar de ella es su calidad expresiva de una química psicológico-cultural en la que el desarrollo encuentra su raíz. Nos referimos a la confianza en las

propias capacidades, a la opción por el riesgo calculado, a la organización de los recursos según metas definidas, a la apertura a las oportunidades y a su aprovechamiento eficiente, etc., es decir, al conjunto de rasgos que se prefiguraron hace más de 40 años cuando en sus tierras de origen tomaron la decisión de migrar. La autoconciencia acerca de la posesión propia de esas características y la inevitable y humana (aunque peligrosa) tendencia a reclamar un mundo organizado sobre los propios valores y orientaciones puede presionar entonces a la plebe urbana a la generación de un discurso sobre "otro desarrollo". Como en los casos anteriores, el eventual contenido de esa propuesta le deberá más a las experiencias de sus autores que a su conocimiento de las propuestas y programas de nuestros economistas, políticos e intelectuales.

Es preciso reparar finalmente que, de todos los grupos sociales del país, la plebe urbana forja su cultura en el campo problemático de la relación entre las culturas india, criolla y "occidental". La suya es entonces la primera síntesis y reelaboración colectiva de las vertientes de las tradiciones o corrientes culturales del Perú del siglo. Con ella no hago un juicio de valor sobre su contenido. Simplemente registro un "hecho". En cierta medida entonces ella intenta anudar los "tiempos", los "espacios" y las orientaciones culturales del Perú contemporáneo. Hija es de la migración, es decir, de la generación y el proceso que escindió la sociedad rural y comenzó la disolución del Estado oligárquico. Su origen, que no su identidad actual, se encuentra entonces en la sierra y la cultura andina. Pero es hija también de la sociedad modernizadora cuyos límites básicos fue la primera en revelar. Su origen, aunque no su identidad, se encuentran también entonces en la costa y sus culturas. Lo que quiero decir con ello es que si en alguna experiencia colectiva y multitudinaria de los grupos sociales existentes se puede anidar un contenido más ancho e integrado de la idea de nación, esa es la experiencia histórica de la plebe urbana. Si la idea de nación no es sólo una construcción intelectual y afectiva y no es tampoco un "objetivo proceso histórico", ella sólo puede desarrollarse a través de una experiencia existencial de multitudes. El rigor del tiempo me impide ahora describir los múltiples signos a través de los cuales la plebe urbana expresa la conciencia de ser el sujeto de esa experiencia. En todo caso, tiendo a creer que los discursos surgidos de los sujetos de esa experiencia portarán probablemente una imagen y un sentido nuevo, más profundo y más abarcativo de lo que entendemos hoy por "nación peruana".

Como el texto se extendió más allá de lo previsto, debemos detenernos aquí y resumir el sentido de "nuestras intuiciones". Ellas nos dicen que orientaciones hacia cambiantes combinaciones de los intereses privados y colectivos como del distribucionismo y el ahorro, modalidades participativas de integración socio-estatal, negociación sociopolítica, democratismo pragmático, desarrollo económico mixto y endógeno y una idea más "ancha" de la nación pueden permear los discursos futuros de la plebe urbana.

Como se comprenderá, las orientaciones señaladas pueden transformar su sentido si la experiencia de los años inmediatos muestra su inviabilidad. Se comprenderá también que al interior de estas orientaciones pueden generarse distintos discursos. De idéntico modo, el contenido mismo de estas orientaciones reclama una asociación bajo nuevas condiciones de los intereses de la plebe urbana con los intereses de otros grupos sociales en alianzas sociales y políticas más vastas. En fin, las especificaciones pueden multiplicarse.

Lo que en todo caso nos importaba insinuar en este texto es el probable surgimiento de otro proyecto de modernidad que, a diferencia de los planteados en el debate público, puede enraizarse más profundamente en nuestra historia y ser portado por sujetos populares "excluidos" o "subordinados" por el hoy concluido proceso de modernización. Que ello ocurra o no, como lo dicen ciertas tías provincianas, "sólo Dios lo sabe". No encuentro mejor modo de concluir un texto sobre la modernidad.

SARITA COLONIA

O

LOS "CHOLOS" INVADEN EL CIELO*

- A Sarita González Viaña y a Eduardo Colonia Zambrano.
- A la sabiduría risueña de mi tocayo Carlos Vildoso; al cajamarquino Lucho Cueva, amigo, monje y laico; a Eduardo Molinari, al que una leyenda, tan injusta como inmerecida, denuncia como "el terror" o el "repasador" de las viudas del Callejón de Huaylas"; y a la tarde, en la que, con el pretexto de unos piscos, hablamos de los santos de los pobres... o ¿fue al revés?
- Al chino Víctor Phumpiu, único y eterno fotógrafo de Sarita González Viaña.
- A Imelda Vega Centeno y Hortencia Muñoz por la entrega generosa de su tiempo y conocimientos.
- A don Víctor Zavala que lucha por su vida en el Hospital del Empleado cuando escribo estas líneas.
- A todos ellos, agradecido, confiándolos al cuidado y protección de Sarita Colonia.

Los datos ¿básicos?

TODO LO QUE a continuación se escuche, se abrigará en la sentencia de Eduardo: "Si miento es sencillamente porque nada es exacto". O acaso en la frase, académica pero ciertísima, de Hortencia según la cual "la vida e identidad de Sarita Colonia es una mezcla irresuelta de distintos discursos".

Los datos "reales" son escasos. ¿Cómo saber, me pregunto, si lo que digo expresa "los hechos", su interpretación o la profunda

* El presente texto, escrito en mayo de 1990, fue expuesto parcialmente en la presentación del libro de Eduardo Gonzales Viaña *Sarita Colonia viene volando*. Su primera parte fue publicada por *Página Libre* en junio del mismo año.

necesidad de revelarse ante ellos reconfigurándolos según el imperio de los deseos, la imaginación o las experiencias de las gentes?

Según parece, Sarita nace en Huaraz el 11 de marzo del 14. Hija es de don Amadeo Colonia Flores, carpintero del lugar, y de doña Rosalía Zambrano. Es hermana mayor entre cinco hermanos, según Gonzalo Rojas, o entre tres, según Hortencia y Eduardo. Migra con su familia a Lima cuando tenía 12 años, o sea, en 1926. Al poco tiempo, es internada como alumna en el Colegio Santa Teresita de Lima. Se presume en ella una vocación religiosa irresuelta... Hortencia Muñoz dice haber escuchado que el año 29 retorna a Huaraz porque su madre se enferma pero que regresa a Lima al poco tiempo. Se le sabe "sirvienta" o, para decirlo en términos más "modernos", empleada doméstica. Habita sola y adulta en los barracones del Callao. Sus hermanos la describen como "buena cocinera, humilde, bondadosa, amiga de ayudar y aconsejar a todo aquel que acudiera a ella". Muere, según uno de sus familiares, a causa de "una fuerte dosis de aceite de ricino". Pero la partida de defunción (cuyo original, siempre según Gonzalo Rojas, figura en el Obispado del Callao) atribuye su muerte a un "paludismo pernicioso". Antes de ello, es probable, Sarita fue "atendida" en un hospital de pobres. En todo caso muere, cumplidos sus 26 años, el 20 de diciembre de 1940. Por cierto, sin procesión fúnebre. Sus restos, sea porque la familia no contó con dinero, sea porque la muerte puede ser una bendición entre los pobres, se enterraron en una fosa común. Su padre, meses más tarde, pone una cruz y coloca su nombre allí donde "cree" o "sabe" (que para el caso es lo mismo) se encuentran los restos de su hija. Meses o años más tarde, y ello depende de testimonios varios y contradictorios, el lugar en que Sarita fue enterrada es nivelado por la Beneficencia Pública para hacer posible la construcción de nuevos nichos. Hasta aquí, sin palabras ni muecas, la ¿vida? de Sarita Colonia.

Según Hortencia Muñoz o, mejor dicho, según las versiones que recoge (y que me excuse si nos las transcribí fielmente) entre los 40 y los 50 ladrones, prostitutas, homosexuales, familiares de presos, vecinos de los barracones, es decir, los marginados entre los marginados, se acercan a lo que se supone su tumba. Portan flores en sus manos porque creen cumplir así con "la que fue buena con nosotros". Pero acaso lo que los motiva es esa arraigada creencia entre los pobres por la cual el muerto es alguien a quien se pueden contar las penas o un potencial intermediario ante Dios y sus santos. Se dice que en los años 50, Sarita le "hace" un milagro a

uno de sus hermanos. Pero hasta 20 años después de muerta, no hace milagros, no es santa y no convoca cultos ni multitudes.

Algo pasa sin embargo, de modo definitivo, entre los 60 y los 70. Se comienza a crear la devoción. Primero son los choferes, las empleadas domésticas, los desocupados pero luego, casi instantáneamente, el nombre de Sarita Colonia invade los pueblos jóvenes. Los choferes de la línea Lima-Callao empiezan a colocar su imagen en sus ómnibus y el culto se expande. Se dice que un busto suyo se coloca en el umbral del Trocadero en el Callao. El 67 se forma la primera hermandad, promovida por sus hermanos. El 69 la Beneficencia Pública intenta nivelar el terreno donde se hayan sus restos. La hermandad se opone. Se recolecta dinero y se compra un lugar en el cementerio de Baquíjano del Callao. En los 70 se inicia la construcción de su cripta. En ese año, en la hermandad, habían ya 2,700 devotos inscritos. Parece que luego se produce una discrepancia por el uso de los fondos y se forman dos sociedades comunitarias: la primera, se denomina "Sarita Colonia y Jesucristo" y la segunda "Sarita Colonia y Corazón de Jesús". La primera dice contar con ¿5,000?, o ¿50,000? fieles.

Los motivos del culto dependen de los fieles. Las prostitutas, y sobre todo las jóvenes que se inician en el oficio, dicen identificarse con ella porque, por la fuerza, dos negros pretendieron violarla. Las sirvientas porque, como ellas, era maltratada por sus patrones. Los pescadores porque intentando escapar a la violación se lanzó al mar. Los choferes porque, por el mismo empeño, fue atropellada por un auto y... "se les aparecía". Las mujeres pobres porque libraba a sus maridos de las "garras de la otra", porque "sanaba a sus hijos", porque los alejaba "del alcohol, la droga y las mujeres". Pero para el inmenso resto, porque les procuraba "chamba", "salud" y "seguridad ante los peligros". En su libro anota Eduardo que en un cuaderno de fieles encontró que de 890 "milagros" 751 lo eran "por haber concedido puestos de trabajo o ascensos". Se comienza a decir que su "muerte es injusta porque era buena" y que, como la Quemadita de Tate, "muere cuando intentaba salvar al prójimo". Pero, para todos, "Sarita es nuestra porque es pobre y miserable como nosotros".

En los 70 el culto se vuelve multitudinario. Según Rojas los lunes, día de las "almas" y de la "luna", largas colas de 2,500 fieles se sucedían de la mañana a la noche ante su cripta. Eduardo agrega que sólo se podía expresar un deseo. Acaso para dar tiempo a todos. Acaso por realismo porque, en el Perú, más no es posible. Los grupos se multiplican. Se incorporan a ellos los vecinos de

barrios populares y las bajas clases medias. Los choferes de micros y de ómnibus interprovinciales, 9 de cada 10, viajan con la imagen de Sarita y del Señor de los Milagros en Lima y las provincias. Y con ellos el culto se extiende del Callao y Lima hacia las zonas urbanas del interior. En los días del cumpleaños y de la muerte de Sarita los fieles llenan el cementerio.

En los 80 se forman grupos de devotos hasta en Chacarilla. Comienzan a circular detentes en los cuales al reverso del retrato de Sarita aparecen, de acuerdo a la especialidad de los favores, el Señor de los Milagros, San Cristóbal, San Hilarión, Domingo Savio, San Martín de Porras, etc., etc.

En el libro de devotos, al comienzo de los 80, se consignaba la visita al cementerio de 50,000 fieles *inscritos*. En los grupos organizados se comienzan a discutir los trámites para el inicio del proceso de santificación. Y se obra en el sentido de registrar los devotos, consignar los milagros e inscribir los fieles en los padrones. Los más articulados entre éstos reclaman su reconocimiento oficial y su lugar en las iglesias y los que los escuchan no pueden evitar el sentimiento de que lo que se expresa es una reivindicación frente al poder eclesial y una demanda al reconocimiento por Dios de que "Sarita es buena". El culto se extiende a países vecinos, a Centroamérica y a la comunidad hispano-parlante en los Estados Unidos. Y en el cementerio, ya desde los 70, se venden retratos, flores, medallitas y hasta el agua de los jarrones. Quien entre al "mausoleo" encontrará las paredes cubiertas por placas de agradecimiento de los fieles, mujeres pobres que contritas rezan ante su imagen, indigentes que se arrodillan imprecando favores, inválidos esperanzados, ancianos llorosos... y una fe conmovedora, silenciosa y secreta.

Sarita Colonia como "invención popular"

Entre los 40 y los 60, salvo sus familiares y acaso sus vecinos, nadie recuerda a Sarita. Nadie ofrece testimonio directo de su práctica de una "vida ejemplar" (más allá de los límites habituales), ni de su especial capacidad o poder para producir milagros. Nadie preserva sus objetos o conserva su casa. Nadie la vuelve objeto de culto. A nadie se le ocurre iniciar gestiones ante la iglesia en procura de su reconocimiento como santa. De Sarita sólo se conserva una antigua fotografía en la que aparece, menuda, entre sus padres y hermanos. Sarita está muerta. Como se observa, ello diferencia radicalmente este caso de los de la Beatita de Humay o de la Melchorita de Grocio Prado.

Esta diferencia conduce de la mano a otra más importante. Como se sabe, la identidad de los santos populares se forja en el anudamiento progresivos de distintos discursos que expresan las necesidades y los deseos, los temores y las angustias, las expectativas y las ilusiones de los fieles. Precisamente por ello, el contenido de la identidad pública de los santos tiende a transformarse cuando el paso del tiempo, las circunstancias y experiencias modifican las necesidades y deseos de la comunidad de devotos o cuando a ésta se suman nuevos contingentes o grupos sociales que portan sus propios temores e ilusiones.

Pero por ello también siempre es posible advertir una diferencia gradual o cualitativa entre la identidad pública de los santos, tal como aparece en la imagen de sus fieles, y lo que fue el contenido real o percibido de su vida o su conducta. Esa diferencia da cuenta del proceso de transfiguración, trasmutación o resignificación realizado por la imaginación popular. En cierta medida entonces los santos populares son coproducidos o recreados por éstos. Pero ese proceso reconoce en su inicio o toma como materia prima los testimonios o los reconocimientos de la comunidad que en vida rodeó al santo. Estos testimonios sólo son posibles cuando la comunidad distingue las virtudes del santo potencial o las reconoce como diferentes a las de los hombres y mujeres corrientes. Por eso también, el respeto, el afecto y hasta la devoción de la comunidad acompaña la vida de estos personajes para convertirse en culto cuando muere. Los casos, nuevamente, de la Melchorita y la Beatita de Humay ilustran lo señalado.

Pero éste no parece ser el caso de Sarita Colonia. No parecen existir evidencias de reconocimiento público de sus virtudes por la comunidad que la acompañó en vida ni testimonio colectivo de sus poderes, salvo acaso los de sus hermanos o vecinos. Si ello es así entonces su culto no da cuenta de un proceso original de transfiguración o trasmutación significativa sino más bien de invención popular, es decir, de creación colectiva. No niego con ello la existencia de indicios o huellas producidas por su vida en la memoria de sus contemporáneos. Lo que digo es que ellos constituyen una muy frágil materia prima para lo que es hoy el contenido de su imagen en el pueblo. Y no me sorprendería si más tarde se descubre que esos indicios o huellas fueron también creados o inventados por sus fieles. Que estos casos de creación colectiva existen en el Perú parece mostrarlo el naciente culto en Cajamarca a Ubilberto Vásquez Bautista.

Si nuestra hipótesis se aviene con los hechos entonces debemos indagar en los grupos sociales que crean a Sarita Colonia, en su situación existencial, en las profundas necesidades que expresan a través de su culto, en la época –fines de los 60 y comienzos de los 70– en que la devoción se vuelve multitudinaria.

Antes de ello, sin embargo, observemos brevemente la relación de Sarita Colonia con sus fieles.

Sarita y sus fieles

Para sus devotos y su pueblo Sarita es “Sarita”, así, en el diminutivo de los afectos. Con Sarita se conversa porque ella habla el mismo lenguaje de sus fieles. Y se habla así casi todos los días, al menos en los casos de las viejas señoras que se encargan del cuidado de su cripta. Esa relación subjetiva es igualitaria, porque Sarita fue pobre “como nosotros”, porque es “sencilla”, porque “es buena”, porque “nos ayuda”. Pero a esa relación igualitaria contribuye la creencia popular de que Sarita no es omnipotente como Dios u otros santos reconocidos. Se “sabe” que ella consigue chamabas, cuida de la salud y preserva de los peligros. Tiene por tanto “su especialidad”. El carácter afectivo entonces de la relación se da la mano con un cierto y verificable pragmatismo y con los concretos servicios que ella presta. A la dimensión utilitaria del vínculo se agrega en muchos fieles un empeño contractual del tipo “Si tú Sarita me ayudas en esto yo te prometo o te doy o te hago aquello”. Mas a Sarita no hay que incomodarla con problemas, que como los de los amores extraviados, no puede resolver.

Pero Sarita es reconocida no sólo porque ayuda sino también porque intercede ante otros santos o ante Dios cuando el devoto formula un pedido que excede sus poderes. Se le siente entonces como una delegada bondadosa y servicial, como una suerte de comadre celestial. La urgencia de las necesidades de los devotos o la precariedad de su existencia los conduce entonces a privilegiar una dinámica de demandas concretas o perentorias que no les da tiempo a interesarse por el conocimiento de su vida o emular su ejemplo. Pero también porque les basta unos cuantos datos sobre ella o el reconocimiento de sus “milagros”. Sarita en este último sentido “no tiene pierde”. Si no realiza los favores solicitados es porque “no pudo” o porque “me lo harás después” o porque el “mal es a veces invencible”. Nada entonces en esta relación evoca los contenidos de la reflexión teológica oficial ni el discurso abstracto de los valores religiosos convencionales. Acaso porque el amor es íntimo, personal, cercano o no es nada.

Para comprender el contenido de estos vínculos recordemos las marcas sociales de sus fieles: desocupados, ambulantes, vendedores de loterías, limpiadores de carros, llenadores de micros, servidoras domésticas, estudiantes de CENECAPES, microbuseros, choferes de buses interprovinciales, peluqueras, obreros, verduleras, case-ritas de los mercados y las tiendas de abarrotes, jubilados, ancianos, prostitutas, homosexuales, ladrones, enfermos y, como dice Eduardo, tímidos, ofendidos, avergonzados, sospechosos, infelices. Pero también Eduardo, luchadores, trabajadores, valerosos, afirmativos, esperanzados, creyentes, optimistas... humanos, humanísimos. Porque, como nos recuerda González Viaña, "hay que estar loco de amor para ver a los santos".

Sarita es una chola migrante

Sarita es el primer caso, al menos que yo conozco, de una "almita" o "santita" chola y migrante. Claro, cholos fueron también la Melchorita y la Beatita pero ellas no salieron de Grocio Prado o Humay ni vinieron a Lima, como Sarita, en la ola interminable de la migración. Nada en sus rasgos físicos la asocia con las imágenes de las madonas europeas, de las vírgenes renacentistas o con la belleza pálida o rosada de las santas de otras latitudes. Ella se parece físicamente a sus fieles, habla como ellos, se comporta como ellos y hasta no tiene sus papeles en regla como muchos de ellos. Y esto es así porque por ellos fue creada.

¡Cómo no ver expresado entonces en Sarita la íntima y profunda necesidad de reconocimiento de nuestro pueblo pobre cholo, migrante y urbano! ¡Cómo no advertir en su culto el deseo de ese pueblo por autoproducirse y representarse, con sus propios delegados, en el mundo simbólico de la fe, de las creencias religiosas, de lo sagrado y lo sobrenatural! ¡Cómo no escuchar en Sarita el hondo reclamo de igualdad de los más pobres, ni conmoverse con su hambre de justicia! Los cholos pobres –ayer migrantes y hoy urbanos– sienten a Sarita como uno de ellos y por su intermedio se codean con la madre de Dios y con los santos. Con ella entonces ocupan su lugar en el cielo, como lo hicieron antes o después en la ciudad, en la economía, en las instituciones, en el Estado.

Los devotos de Sarita creen en Dios, en sus santos, en sus poderes y en sus reglas. Pero a través de ella afirman su decisión de contar con un espacio propio y con sus propios representantes en la celeste distribución de los espacios y riquezas del poder sobrenatural.

Pero cuando describo a Sarita Colonia como chola migrante no doy cuenta solamente de su condición física, social o cultural o del apoyo que esa condición brinda a los procesos de identificación emocional de sus devotos. Con esa calificación lo que hago es introducirme en el centro del problema socioreligioso expresado por su culto.

El culto de Sarita Colonia o de la transformación del migrante provinciano en ciudadano pobre de Lima

Si he sostenido que el culto de Sarita es una invención popular o una colectiva producción cultural, él concluye siendo entonces una expresión de las multitudes migrantes que se aparcaron en Lima desde los 50. Recordemos en este sentido, aunque sea obvio, que este culto no se genera en el campo, en la sierra o en las provincias del interior sino en Lima, en su sede urbana, en su pueblo pobre. Y Lima en aquellos años era el centro de la ola migratoria más vasta del Perú en el presente siglo. Recordemos igualmente que es a fines de los 60 y comienzos de los 70 que Sarita comienza a hacer milagros y que el culto organizado, originándose en ese mismo período, se desarrolla multitudinariamente en los 70. Por cierto, el de Sarita no es el único culto urbano en la capital pues le son coetáneos los del "Soldadito Desconocido", "Sor María", "Isabelita", "Fray Ceferino", "Rosita de Pachacamac", etc., etc. Coetáneos le son también el desarrollo de las iglesias evangelistas, pentecostalistas, adventistas y, en general, de las denominadas "sectas religiosas" en pueblos jóvenes. Y, por cierto, el surgimiento de la Iglesia Israelita del Pacto Universal. Antes de continuar, sin embargo, deseo prevenir un mal entendido. No estoy diciendo que en distintos períodos de este siglo y los anteriores el pueblo de la capital no produjera cultos. Tampoco estoy diciendo que en el campo y la ciudad, en la selva, sierra y costa, en todas sus provincias, de un confín al otro del país no se crearan cultos, sectas o religiones a lo largo de nuestra historia. Lo que estoy queriendo indicar es que en el período comprendido entre fines de los 60 y los 70 Lima está grávida y alumbró cultos religiosos con más intensidad y frecuencia que en las décadas precedentes.

Permítanme, en lo que sigue, comunicar una intuición "olfativa" antes que una hipótesis interpretativa acerca del proceso que contribuye a generar esta producción religioso-cultural. Y que se me excuse si, ganado por el deseo de exponerla rápidamente, no la acompaño aún de las evidencias que puedan sustanciarla. Dicha intuición es, en los hechos, una respuesta apresurada y provisoria

a las preguntas inevitables que me impone el sentido de los argumentos desarrollados hasta aquí: ¿por qué el culto se extiende entre fines de los 60 y los 70?, ¿qué ocurre y qué cambios se están produciendo en esos años en el mundo sociocultural de los migrantes en Lima?

Creo posible distinguir gruesamente, por sus productos culturales, dos momentos diferenciados en la evolución de la visión y comportamiento de los migrantes que llegan a Lima en la ola de los 50. El primero se extiende de los 50 hasta los primeros años de los 60. El segundo desde mediados de los 60 hasta el término de los 70. En ese primer período, el centro básico de la organización de los migrantes es el club distrital, provinciano y regional; el centro de sociabilidad artístico-cultural, el coliseo nacional; sus artistas son los jilgueros, los mirlos y las princesitas; su motivo musical preferido es el huayno; sus reuniones colectivas se organizan en torno a los fastos o celebraciones de las provincias de origen; las fiestas religiosas en torno a los antiguos patronos de los pueblos, etc., etc. A esos años corresponden el control de Lima y su centro residencial y comercial por los antiguos limeños de clases medias y altas; la conversión del cholo en objeto del desprecio étnico, el "ninguneo", el tuteo agresivo o la agresión verbal o física; el agolpamiento de los migrantes en los arenales y barriadas de los extramuros de la ciudad; la asociación políticamente clientelística de la población de las barriadas en torno a figuras populista-conservadoras, etc., etc. En esos mismos años, los psiquiatras, sicoanalistas y psicólogos sociales nos describen los conocidos "síntomas de desadaptación del migrante": sudoración intensa, depresiones intermitentes, evocaciones melancólicas del lar natal, inseguridad personal, etc.

En cambio, a través de procesos, condiciones y mediaciones que no es del caso recordar ahora, a mediados y fines de los 60 se inician notables transformaciones culturales que se desarrollan a plenitud en los 70. El centro de la organización es ahora el comité vecinal y su instrumentación reivindicativa; la multiplicación de peñas folklóricas y de los canchones para las fiestas populares han sucedido al coliseo nacional; los artistas son ahora los chacalones, los Destellos, Viko y su grupo Karicia, los Girasoles, los Pakines y los Shapis; el motivo musical, la cumbia andina, o la chicha entrados los 70. A este nuevo período corresponde el inicio de la "invasión" de Lima por los ambulantes; la fuga de las clases medias y altas hacia el sur de la capital; la multiplicación del comercio ambulatorio y las microempresas productivas; el refuerzo de un

estilo políticamente conflictivo de los pobladores de barriadas con el Estado; la negociación implícita de sus lealtades con los partidos populares; la invasión de los pueblos jóvenes por centros de promoción, instituciones asistenciales, activistas cristianos y de los partidos de izquierda; el nacimiento de Villa El Salvador y, en fin, el huracán sociocultural asociado a las reformas del velasquismo y sus profundas huellas en la atmósfera, la identidad y el sentido de la vida de los marginales de Lima. Los antropólogos y científicos sociales en general comienzan a describir el cholo como ganado por la idea del progreso, partidario del trabajo duro y esforzado, activo, calculador y metódico, voluntarioso y afirmativo, organizador y líder comunal, empresario popular, etc., etc.⁸

Por cierto, no estamos hablando de cortes temporales o culturales precisamente identificables en el tiempo o de cambios súbitos en los patrones psicológicos, culturales o institucionales de la población migrante. Estamos hablando de procesos de mediana duración en los que los valores, los estilos de conducta y los productos culturales de uno y otro momento se yuxtaponen, encabalgan y articulan en el tiempo. Nadie duda, en este sentido, que aquellos que hemos identificado como característicos del segundo momento se forjaron en el primero y que los que caracterizan éste perduraron en aquél. Tampoco estamos negando que los patrones de uno y otro momento coexistieron en el tiempo y que acaso formaron parte o expresaron una única estrategia sociocultural. Lo que estamos refiriendo más bien es que en el largo proceso de autoconstitución de la personalidad sociocultural de los migrantes en Lima en uno o varios momentos de las décadas de los 60 y 70, pero básicamente entre los 65 y 75, ciertos patrones socioculturales ad-

8. En relación a la descripción de estos dos "momentos" en la historia de la migración de los 50, Imelda Vega-Centeno me ha formulado dos observaciones. Según la primera, para que esos cambios se produzcan es preciso presumir una transformación del sentido del "antes" y el "después" en la mente, en las experiencias y en la naturaleza de los desafíos que debían enfrentar los migrantes. En la medida que el "antes" era cada vez más lejano o remoto, ellos debieron comenzar a elaborar nuevas respuestas culturales para hacerse cargo del "después". La idea de estos cambios en los sentidos del pasado y el ¿presente? o ¿futuro?, debe ser la misma que subyace en el trabajo de Carlos Iván Degregori acerca del pasaje del mito de Inkarrí al mito del progreso y está vinculada, creo yo, con los cambios en las nociones espacio-temporales que atribuimos a la migración en un reciente ensayo acerca de la modernidad popular. La segunda observación de Imelda expresa su desacuerdo con nuestra afirmación de que las transformaciones culturales del segundo momento se desarrollaron a plenitud en los 70. Según ella, ese proceso de transformaciones no ha concluido pues, me recuerda, los cambios culturales se producen en ciclos históricos de más larga duración.

quieren predominancia sobre otros, se crean o se resignifican de un modo nuevo y distinto.

Como se habrá observado, la ciertamente esquemática diferenciación de esos dos momentos en la vida sociocultural de los migrantes de Lima, me permiten afirmar provisoriamente, y con cargo a un examen posterior más parsimonioso y mejor informado, que la producción de los cultos religiosos urbanos, y entre ellos el de Sarita Colonia, corresponden a este segundo momento. Estos cultos son, o parecen ser, por entero diferentes a los cultos de los patronos o santos provincianos característicos del primer momento de la migración. Y lo son no sólo por las figuras religiosas que convierten en objetos de devoción, por la sede urbana en que se originan o por la distinta organización de los creyentes en torno al culto. Lo son también porque, a diferencia de los anteriores, los nuevos cultos no parecen ser productos sincréticos de la savia cultural andina y la iconografía y religión "occidentales" (y que, como tales, vienen en el equipaje sacro que se traslada con el migrante a Lima), sino de las experiencias existenciales de éste en la ciudad, con su carga de precariedad, necesidades, temores e ilusiones reelaboradas en la clave mágica o animista urbana, y de los contenidos del catolicismo oficial.

Pero en el sentido que me importa destacar ahora, lo característico de estos nuevos cultos es que, a diferencia de los anteriores, ellos no parecen comunicar, al menos aparentemente, al migrante con su pueblo de origen o con sus iguales en su condición de provincianos, sino con las multitudes urbanas y con sus iguales en su condición de vecinos de la ciudad. Lo que estos cultos parecen expresar entonces, y entre ellos el de Sarita Colonia, es el procesamiento de un cambio en la identidad del creyente: éste está dejando de ser un migrante provinciano para convertirse en un ciudadano popular de Lima.

Ciertamente, los emergentes cultos urbanos no suprimen a los patronos religiosos trasladados de las provincias originarias sino que coexisten con ellos del mismo modo cómo, según me lo confirma Imelda Vega Centeno en reciente conversación, los santos urbanos populares coexisten con los santos "blancos y occidentales" reconocidos por la iglesia. Pero indican, claramente creo yo, el desarrollo de una identidad sociocultural y de una tendencia socioreligiosa distinta.

Ahora bien, el culto a Sarita Colonia, siendo un producto socioreligioso del segundo momento de la vida de los migrantes en Lima, tiene el mismo contenido afirmativo de su nueva identidad

urbana y de los productos culturales que le están asociados en el tiempo. Acaso porque forman parte de la nueva matriz cultural que expresa el progresivo señeramiento del cholo en la capital y probablemente en el país. A poco que se observe se comprenderá que quienes construían en esos años más viviendas que el Estado y la iniciativa privada, transformaban las ciudades "más importantes" del país y creaban miles de organizaciones populares y de micro y pequeñas empresas, ocupando y creando espacios en las ciudades, en la economía, en la organización institucional y en los terminales del Estado urbano, podían en algún momento, como entre los 60 y 70, reclamar simbólicamente su espacio y su representación propia en el cielo. Sarita Colonia, así percibida, es entonces la primera base colocada por el pueblo cholo y pobre de Lima en el reino celestial.⁹

El desarrollo de la Iglesia Israelita del Pacto Universal entre los 70 y los 80 pero que se inicia en esos mismos años, es, mirado en clave cultural y sin que ello suponga en modo alguno un juicio de valor sobre sus creencias, un paso adelante en ese mismo proceso, ahora exasperado por la larga crisis de los 75-90 la que, sin duda, marca con su impronta su contenido simbólico. En efecto, con Ezequiel Ataucusi, un cholo no es sólo un "santo" como en

9. A propósito de lo señalado en las páginas anteriores, Imelda Vega Centeno me vuelve a formular otras dos observaciones importantes. Ella desacuerda con el empleo que hago del "cholo" como categoría analítica. Me dice que más preciso conceptualmente es hablar del "mestizo" lo que, por otro lado, permite realizar comparaciones con otros procesos de mestizaje. Igualmente, Imelda desacuerda con mi afirmación de la existencia de "una nueva matriz cultural". Según ella, en los años a los que hacemos referencia, la matriz cultural andina seguía siendo la estructura madre de todos los significados básicos de los migrantes. Lo que se habría estado forjando entonces en esos años es una "síntesis cultural" entre la estructura cultural andina y la versión de la cultura occidental que se avecindó en el país. Como es fácil entender por las observaciones de Imelda transcritas en las páginas anteriores, esa síntesis cultural no ha concluido aún, lo que es otra forma de recordarme que debo ser más cauto en mis afirmaciones.

La verdad es que debo ser más cauto tanto en el contenido de mis afirmaciones como en su ubicación en el tiempo. Sólo recordaré en mi favor: *a.* que comunique intuiciones; *b.* que no se han desarrollado hasta ahora periodizaciones de la historia de la migración de los 50 o interpretaciones del conjunto de ella, acaso porque es preciso previamente acumular más investigaciones y elaborar nuevas categorías analíticas; *c.* que, tal como entiendo el proceso, me resulta difícil negar el carácter de "nueva matriz cultural" que pueden presentar los contenidos valorativos, motivacionales, perceptivos y conductuales de la "sincretismo" o "síntesis" referidas por Imelda si es que se admite que ellos no pueden reducirse o asimilarse más a los contenidos de la "cultura andina" o la "cultura occidental". Admito sin embargo que el "cuándo" y el "cómo" de esa nueva identidad cultural deben precisarse a través de nuevas investigaciones.

el caso de Sarita Colonia (si se me permite hablar así) sino un profeta y el jefe de una iglesia. Los himnos de esa iglesia en los que se dice que "de los que no somos nada será el reino de los cielos" o los folletos en los que se describe al Perú como "un lugar privilegiado del mundo" me exhimen de mayores comentarios.

Quienes crean, como yo, que los "secretos del futuro" del país se presentan simbólica y prefigurativamente en el arte, la religión y la cultura, muchos antes de ser reconocidos por científicos sociales y políticos, advertirán entonces que el culto a Sarita Colonia y su desarrollo multitudinario, como el de la Iglesia Israelita, contribuyen, a su modo y manera, a definir estos años como una víspera, como un signo del cambio de los tiempos.

En otros términos, lo que estoy tratando de insinuar es que distintos y poderosos indicios nos adelantan la noticia de que los nuevos ocupantes precarios del cielo, los cholos, se aprestan a ocupar el poder terrenal en el Perú y que con ellos las esperanzas, o al menos las tuyas, no sólo ascienden de la tierra a los cielos sino, también, de los cielos a la tierra. Cuando ello ocurra, la migración habrá concluido y los migrantes nos revelarán su definitivo secreto: ellos no vinieron a ocupar Lima sino a hacerse cargo de la dirección del país.

A propósito del culto a Sarita Colonia: los problemas de la Iglesia Católica

Gonzalo Rojas describe en su artículo sobre Sarita Colonia lo que fue, o es (no lo sé bien) la posición del Obispo del Callao frente a su culto. Ella, si recuerdo bien, tenía más o menos el tenor siguiente: "no estamos contra Sarita Colonia pero no se le debe rendir culto porque ello perjudica su causa; uno de los requisitos prescritos por el Derecho Canónico para ser aceptada como santa es que no se le haya rendido culto antes que la iglesia tome su propia determinación. Por tanto, para la iglesia, ella no es ni beata, ni santa. Observo detrás de la promoción de su culto el interés de ciertas personas por lucrar con la devoción de las gentes o por realizar negociados. Las autoridades deberían controlar esta situación". Posteriormente, conversando con amigos católicos, escuché decir que ese mismo obispo habría hecho conocer por escrito (y uso el condicional deliberadamente) esa misma posición. En todo caso, todas las fuentes consultadas me refirieron una actitud de la iglesia institucional frente al culto que varía entre la distancia, la incomodidad, la reticencia, el desacuerdo cuando no un rechazo declarado.

No creo que esa actitud se origine en el eventual aprovechamiento que realizan ciertas personas de la fe de los devotos de Sarita (Rojas dice haber sorprendido gente que vendía el agua de las flores a los fieles atribuyéndole poderes curativos y a una curandera que pasaba tres veces el huevo –a 1,000 soles de la época por pasada– para “comprobar la curación”) pues ello no hablaría muy bien de la capacidad discriminativa de las autoridades de la iglesia. En todo caso, lo que presumo es que esa actitud oficial revela, en el fondo, un problema de la iglesia institucional no sólo con respecto al culto de Sarita Colonia sino, en general, con los cultos populares, al menos antes que estos hayan sido reconocidos oficialmente. Más aún, sospecho que ese problema de la Iglesia institucional frente al culto de Sarita se parece, en ciertas dimensiones, a los problemas que las clases altas y medias, el Estado, los partidos (incluyendo ciertamente a las izquierdas y el Apra) y aún “los cristianos liberacionistas” tienen frente a las muchedumbres populares (hoy llamadas “informales”) en las que se reclutan los fieles de los cultos populares.

Me parece evidente que el problema surge cuando, como señala Eduardo González Viaña, el mismo pueblo que reconoce el poder de la iglesia desconoce o expropia sus facultades para declarar la santidad de Sarita “*avant la lettre*”, es decir, más acá o más allá de la institucionalidad religiosa, “su palabra” y sus mecanismos internos. Que este culto se mantenga por más de dos décadas y contra las prevenciones de la iglesia –no importa cuán delicada o cuidadosamente sean éstas expresadas– no hace sino manifestar la expectativa popular en un futuro cambio en la posición institucional, el ejercicio de una autónoma voluntad “consagratória” o la demanda implícita de una “democratización” de las decisiones de la iglesia.

El caso de Sarita Colonia remite entonces a los cultos emergentes y a la posición de la iglesia frente a ellos. Como me señala Imelda Vega Centeno, estos cultos son autónomos, desde el punto de vista socioreligioso, frente a los cultos oficiales. A través de ellos, los fieles procesan sus necesidades de expresión, comunicación y alivio y, por intermedio de sus figuras, depositan y transfiguran sus demandas más profundas. Pero si ello ocurre es porque esas necesidades o demandas no son cubiertas por la oferta de cultos existentes, sea porque no está suficientemente diferenciada para atender la especificidad de aquellas, sea porque no es suficientemente conocida. En todo caso, si los nuevos cultos emergen es

porque, por esa vía, "la demanda genera su propia oferta y su nivel de satisfacción".

El problema sin embargo no sólo es el de los desacuerdos reales o potenciales entre la demanda y la oferta religiosa sino entre las necesidades (de origen étnico o psicosocial) de identificación y representación cultural expresadas por los fieles y la capacidad de satisfacerlas por las figuras religiosas o los santos "occidentales". Es legítimo pensar en este sentido que las diferencias étnicas y sociales entre los fieles y los santos reconocidos por la iglesia en alguna medida resiente las posibilidades de identificación psicológica así como las relaciones de "cercanía", "confianza" o "diálogo" que marcan tan notablemente la experiencia religiosa popular.

El proceso de reconocimiento de la iglesia institucional de las figuras y los cultos populares contribuye involuntariamente al mantenimiento del problema. No se trata tan sólo de los pasos que caracterizan el proceso (siervo(a) de Dios, Beato(a) y Santo(a)) y del largo tiempo que demore su recorrido, con el consiguiente mantenimiento del paralelismo de los cultos. Se trata igualmente de los criterios empleados por los especialistas de la burocracia vaticana para definir la condición ejemplar de la vida del "santo popular" o el sentido religioso que éste debe tener para la iglesia y sus fieles una vez reconocido oficialmente. En uno y otro caso, es posible presumir el surgimiento de desacuerdos culturales, pero no sólo culturales, entre los criterios de los especialistas del Vaticano y los de los fieles. Los casos históricos de Savonarola y Juana de Arco ilustran lo señalado.

Mientras esta situación continúe, perdurará la coexistencia de la devoción por Dios y los Santos de la Iglesia y a sus propios santos populares en el corazón, el pensamiento, la imaginación y la conducta de los fieles, es decir, en su experiencia religiosa. Al interior de esa experiencia y por su intermedio los devotos populares reconocerán, si se me permite decirlo así, lo que es de Dios y la iglesia y lo que es de Dios y de sí mismos. Como creo fácil advertir, ello supone no sólo una suerte de democratización simbólico-religiosa de las jerarquías "celestiales" y una participación de los "delegados populares" en la estructura del poder sobrenatural. Más que ello, lo que esa coexistencia expresa es la autónoma capacidad consagratoria de los pobres y su creativa producción del sentido religioso o, al menos, de su presencia coparticipante en la configuración de la experiencia trascendente.

Según mi opinión, el problema que referimos no es sólo de la iglesia sino también de sus fieles liberacionistas. A pesar del respeto

que guardo por el discurso de la Teología de la Liberación, la entrega de sus militantes a una exigente opción existencial, las consecuencias socioreligiosas de su conducta o la profundidad de su fe cristiana sigo pensando, como hace muchos años, que la naturaleza del problema (o los problemas antes señalados) desborda en muchos sentidos la imagen que han elaborado de él y, por tanto, sus propias respuestas. No se trata tan sólo de que la Teología de la Liberación establece con la religiosidad popular y sus cultos las mismas relaciones que establecen los cristianos de izquierda y los partidos en que han militado o militan con el pueblo. Se trata, más allá del contenido de su discurso, que ésta surge y se desarrolla al interior de la Iglesia institucional como organización unitaria, vertical y universalista, es decir, como una corriente que se empeña en el plano teológico y en la acción práctica de construir un sentido de la experiencia y misión cristiana que, comprometiendo a la Iglesia institucional con la experiencia y el sentido religioso de los pobres, le permita cumplir su misión original, su "mandato bíblico", o las ideas que de esto se tienen. Al instalarse al interior de la Iglesia institucional los grupos liberacionistas no pueden evitar la ambivalente experiencia originada por las tensiones entre los sentidos religiosos populares (o los que ellos consideran como tales) y los sentidos producidos por una institución que, siendo la suya, no puede dejar de expresar otros sentidos de la opción cristiana, que participan con idéntica legitimidad en su configuración institucional y cultural. De este modo por tanto, el compromiso liberacionista con los pobres está mediado por el compromiso con la Iglesia institucional y viceversa. Si bien ambos compromisos no tienen por qué ser percibidos o vividos como contradictorios sino como dimensiones de una misma y única posición teológica, la propia existencia de dichos grupos como "una corriente" dentro de la Iglesia institucional no podría explicarse sin el reconocimiento de que la suya es una entre otras corrientes dentro de aquella, o sin la esperanza, por la misma razón, de que con el tiempo se unirá el liberacionismo con la posición oficial en el discurso y la acción institucional. Que esos desencuentros y tensiones existen entre esa corriente y la Iglesia institucional y que ellos, de alguna forma, condicionan la orientación de su conducta se revela, entre otros, en el hecho de que no han provenido precisamente de dicha corriente los análisis de los cultos surgidos de nuestro pueblo en las últimas dos décadas a pesar que ellos debieron, por el contenido de la teología liberacionista, ser objetos privilegiados de su interés.

Y es que, en su raíz, lo que la religiosidad y los cultos populares no reconocidos plantean ante la conciencia de los fieles es si la Iglesia institucional va a reconocer al pueblo la autónoma producción de su sentido religioso. Resulta obvio, al menos para mí, que en tanto la Iglesia se irrogue el monopolio de la definición del sentido religioso, ese reconocimiento estará puesto en cuestión del mismo modo que todas las expresiones que de ese reconocimiento se deriven. Cuando la Asamblea Episcopal, entre nosotros, definió la religiosidad popular como la forma o formas en que el pueblo celebra el culto católico no hizo sino esquivar adaptativamente el problema anterior pues lo que está en debate es si el pueblo produce o no el contenido de su experiencia religiosa y sus sentidos inherentes.¹⁰ En otros términos, el problema planteado es el de la relación religiosa de la Iglesia institucional con su pueblo y los complejos encuentros y desencuentros entre una institución unitaria, vertical y universalista y el probable pluralismo de las creencias y prácticas religiosas surgido del reconocimiento del poder de ese pueblo para producir el sentido de su experiencia religiosa o para reconocerse en la creación de sus propias "teologías".

10. Revisar sobre el tema el comentario de Imelda Vega Centeno sobre el informe *La Religión Popular en el Perú* de José Luis González Martínez en *Socialismo y Participación* N° 38, junio 87, págs. 125-128.

LA PLEBE URBANA, EL POPULISMO Y LA IMAGEN DEL "ALUMBRAMIENTO"

AL EXAMINAR en un reciente ensayo¹¹ los compromisos políticos de las multitudes urbanas del Perú en los últimos cuarenta años registré un hecho aparentemente paradójico: la constancia de su adhesión al "populismo" y la inconstancia de su lealtad a los "populismos". A diferencia de lo ocurrido en México, Argentina o Costa Rica, la plebe urbana en el Perú no ha entregado, delegado o hipotecado su representación política permanentemente a un solo líder, movimiento o gobierno populista.

Ensayando una explicación de ello, advertí la posible existencia de un secreto cálculo costo-beneficio gobernando las preferencias políticas de las multitudes plebeyas. Según esa hipótesis, mientras la actuación de un liderazgo, movimiento o gobierno populista deriva proporcionalmente más beneficios que costos, ellos pueden contar con la lealtad de sus seguidores. Pero si la relación se invierte y los costos se revelan mayores que los beneficios, las multitudes urbanas abandonan "ese" populismo y desplazan sus preferencias hacia "otro" sustitutorio.

Como resulta evidente, para atribuir a las multitudes plebeyas una orientación política basada en el análisis costo-beneficio hube de constatar la existencia en ellas de un patrón y/o una estrategia cultural más general, gobernada por los valores instrumentales del interés, el utilitarismo o el pragmatismo. Dichos valores instrumentales sólo podían encarnarse o emplearse operativamente en la preferencia política si asumíamos, como lo hicimos, la existencia

11. "Exploraciones en la 'otra' modernidad: de la migración a la plebe urbana". Enero, 1990.

en la plebe urbana de una aguda conciencia de sus intereses "económicos" y "culturales" y de una mecánica racionalista gobernando situacionalmente su comportamiento. Siendo la racionalidad, interés, utilidad y pragmatismo valores con los que se identifica usualmente la "modernidad", hubo de concluir en que, contrariamente a las hipótesis convencionales, el populismo político, al menos en el Perú, se enraizaba en los valores de la denominada "modernidad popular".

Situado mi análisis en esta ambigua perspectiva, debí preguntarme cuál podría ser la relación de las multitudes plebeyas con su capacidad de delegar, entregar o de invertir con su preferencia a las representaciones políticas populistas. Me respondí esta cuestión, advirtiendo que si dichas multitudes no hipotecan la representación de sus intereses de un modo permanente a ningún actor populista, ello podía significar que, en último y definitivo término, conservaban el control sustantivo de su capacidad delegatoria. Si ello era así, las sucesivas operaciones de entrega de su lealtad a través del tiempo adoptaban entonces las formas de transitorias transacciones a plazo fijo o de acuerdos contractuales rescindibles. En uno u otro caso, como es obvio, el control de la transacción o el contrato, o de su involucramiento en ellos, permanecía bajo su poder.

Si bien esa explicación parecía responder al problema de los cambios de la relación plebe urbana-representación populista en cada fase de ese matrimonio mal avenido, no respondía sin embargo al problema de la constante propensión populista de las multitudes plebeyas a través del tiempo.

Para responder esta cuestión ensayé otra hipótesis explicativa cuya única restricción, deliberadamente asumida, era que su contenido no debía contrariar la lógica de la racionalidad, el interés y el utilitarismo revelados en cada contrato político específico. Mi tarea consistía por tanto en elaborar una hipótesis que mostrara la racionalidad, la utilidad y la eficiencia *a largo plazo* del compromiso populista de dichas multitudes. Como es obvio, esa hipótesis debía revelar la "funcionalidad" de los populismos para los fines o intereses de éstas.

Para ello, comencé por constatar la existencia de un doble proceso, económico y político, que definió permanente y estructuralmente el marco en el que debieron actuar las multitudes plebeyas vecindadas en las ciudades por la vasta ola migratoria de los 50. Nos referimos: 1. al desarrollo de un proceso de modernización industrial dependiente que entre 1950 y 1975 hizo crecer el pro-

ducto a razón de 5% anual; 2. al ejercicio del titularato del Estado y los partidos, es decir, de la representación política, por los grupos blancos o criollos de las clases altas y medias.

El reconocimiento de la primera condición dotó de sentido a la estrategia de la plebe urbana orientada a extraer marginales pero constantes recursos a emplear en la lenta y progresiva configuración de su presencia en la economía, la sociedad y el Estado. Esa estrategia obligaba al ejercicio de presiones permanentes sobre los mecanismos de distribución de los ingresos en poder el Estado.

El reconocimiento de la segunda condición, a la que era inherente la autoevidente marginación o subordinación política de la ciudadanía plebeya y sus organizaciones, hacía necesario el desarrollo, por ésta, de una calculada, pragmática o utilitaria relación con aquellos actores políticos que, por sus propios intereses en el conflicto por el poder, estuvieran dispuestos a asumir su representación. En la medida en que fueron los "populismos" los únicos movimientos que a través de ese período *a.* presionaron sobre los mecanismos distributivos del Estado haciendo de esa conducta una suerte de inherente identidad y orientación ideopolítica; y, *b.* asumieron, asociándose y sustituyéndose a ella, la representación de los intereses de la plebe urbana, fue "inevitable" entonces postular al enraizamiento en ésta de una continua "propensión populista".

En otros términos, lo que quiero decir es que a través de "los populismos" las multitudes plebeyas usaron en su favor los magros recursos redistribuibles del Estado y lograron representar sus intereses en la ajena escena pública. Es reconocible, por tanto, en el largo plazo, la actuación de la misma lógica racional y utilitarista que orientó en cada fase de ese largo proceso los traslados que la plebe urbana hizo de sus lealtades a diferentes actores "populistas". Pero lo dicho hasta aquí apunta también a revelar la relación de "conveniencia mutua" sobre la cual se basó el matrimonio del populismo con las multitudes urbanas.

Precisamente por ello, el largo período de recesión del producto iniciado en 1976 en el que la economía se estacionó en el crecimiento cero como promedio anual y el constante bloqueo de los mecanismos redistributivos del ingreso en los últimos quince años nos condujo a advertir, por un lado, la existencia de un límite estructural para la reproducción de la estrategia seguida por la plebe urbana y, por otro, el probable colapso del principio de su representación por otros en el conflicto por el poder sobre el cual se basaba su involucramiento en asociaciones populistas. En otros

términos, la crisis de la economía, la sociedad, la cultura, y del Estado y el régimen político, alentó en la plebe urbana y sus organizaciones el desarrollo de estrategias productivas y no sólo redistributivas, al tiempo que creó las condiciones para la transformación de los movimientos plebeyos en actores políticos de sus propios intereses.

En uno y otro caso, la posibilidad de dichos cambios no fue atribuida por nosotros a una mutación en los contenidos valorativos e instrumentales de la visión o visiones de la plebe urbana acerca de la situación en que debía operar sino a los notables cambios producidos en la naturaleza de ésta. Lo que queremos decir es que por su racionalidad, conocimiento preciso de sus intereses, utilidad deseada y "conveniencia", ella podía orientarse pragmáticamente hacia el desarrollo y la inclusión de orientaciones productivistas en su repertorio estratégico y a la búsqueda de mecánicas de autorrepresentación política.

Al reconocer esta situación, la antigua propensión populista del autor de estas líneas lo condujo a advertir que sólo un cambio en las estrategias de los actores "populistas", que modificara su fervor distribucionista, sin hacerlo desaparecer, en favor de orientaciones productivistas y una transformación de su estilo políticamente representativo por otro que, a falta de un calificativo mejor rotularé de asociacionista o participativo, podían eventualmente tornarlas "funcionales", en las nuevas condiciones, a los cambios susceptibles de producirse en "sus representados". Que ello equivaliera, o no, a la desaparición de su condición "populista", es un asunto que no deseo discutir ahora.

Ahora bien, el desarrollo de la perspectiva analítica en que nos habíamos situado nos condujo ulteriormente a plantearnos las condiciones que podían hacer posible la transformación de la plebe urbana en uno o varios sujetos políticos de sus propios intereses. Asumimos entonces que, entre otras condiciones necesarias para esa transformación, se encontraban las siguientes: 1. la experiencia constante e insidiosa de un bloqueo creciente de sus capacidades para reproducir su experiencia de "progreso", o lo que definieron como tal en el pasado reciente; 2. la presencia en su memoria colectiva, o en el repertorio de sus recuerdos, de imágenes intensas de logros constantes en el tiempo; 3. la activación de esa memoria o conciencia de logros pasados, sea por la objetiva materialidad de éstos en la realidad inmediatamente perceptible, sea por la amenaza de su desaparición por la continuidad de los procesos que hoy los erosionan; 4. la disposición de recursos organizativos

o institucionales que encarnan esos logros como “poder disponible”; 5. el desarrollo de los instrumentos conceptuales que les permitieran autoobjetivarse en uno o varios discursos globales sobre sí misma, la sociedad y la evolución histórica.

Sobre la base del registro de diferentes indicios asumimos entonces que, cumpliéndose estas condiciones en la “plebe urbana”, el desarrollo de discursos y organizaciones políticos propios se instalaba como una activa tendencia del presente a realizarse en el futuro inmediato.

Definiendo el presente como “una víspera”, concluimos por ello entonces aventurando los probables contenidos de los discursos que podían emerger de las experiencias de la plebe urbana. Tras el rótulo evidentemente genérico de “orientaciones valorativo-conductuales” le atribuimos entonces las siguientes: 1. cambiantes combinaciones, definidas situacionalmente, de intereses personales y familiares con los grupales y comunales; 2. tendencias simultáneamente favorables al distribucionismo estatal y al ahorro, la inversión privada, la reducción de costos y el productivismo; 3. disposición por modalidades participativas para la integración socioestatal de sus organizaciones; 4. preferencia por la negociación sociopolítica; 5. “democratismo pragmático”; 6. percepción del desarrollo como la gradual sucesión de logros en el tiempo; 7. propensión hacia el desarrollo económico endógeno y empresarialmente mixto; 8. una visión “más ancha” de la nación, al menos en comparación con las que orientan a los grupos sociales y actores políticos “integrados”.

El “Populismo de la distribución” y el “Populismo de la identidad”

Mi creciente insatisfacción con el carácter parcial de las hipótesis anteriores sobre las relaciones entre la plebe urbana y el populismo, me dispuso favorablemente a la distinción formulada por Mirko Lauer entre el “populismo de la distribución” y el “populismo de la identidad”. Si le entendí bien, ambos son tipos diferentes de populismo y precisan por tanto no sólo de distintas hipótesis explicativas sino que apelan a distintos valores y mecánicas psicosociales como inductores de la adhesión populista de la plebe urbana. Aunque lo que mencionaré a continuación no lo compromete, me pareció entenderle que mis hipótesis anteriores, si bien pueden resultar verosímiles para explicar la adhesión al “populismo distributivo”, no lo son para la adhesión al “populismo de la identidad”.

Intentaré en lo que sigue explorar en esta distinción.

A diferencia de los discursos marxistas-leninistas o liberal-privatistas, el discurso populista en el Perú se distingue, como se sabe, por un conjunto preciso de apelaciones valorativas que reelaboran profundas necesidades de reconocimiento e igualdad social, de protagonismo popular y participación movimentista, de revaloración del "mundo de los de abajo" y de promesas de "unidad nacional", de fraternidad comunitarista y de fusión de sangres y culturas en la construcción de una "nación integrada", propuesta como tarea colectiva. En este sentido entonces, el discurso populista no se presentó como la reivindicación de los intereses basados en la objetiva posición de los grupos o clases sociales o en las organizaciones o instituciones que los expresan sino que se dirigió a todos, sea como individuos, sea como colectividades, en la continua e interminable elaboración de la promesa "unitarista" o "integracionista". El ancla simultáneamente afectiva y racional de esa promesa se enraizó en una lectura de la historia que envuelve al pasado en los prestigios de las antiguas tradiciones y al futuro en los orgullos de la "nación redimida". Simultáneamente, la atribución a la coalición del poder extranjero y las minorías oligárquicas "occidentales", blancas o criollas, de las desigualdades y las privaciones sociales experimentadas por las mayorías contribuyeron a "cerrar" el círculo ideológico. Sobre tales cimientos, los discursos populistas presentaron al Estado como el único espacio privilegiado de la integración política y la representación de los intereses; al distribucionismo social como expresión del compromiso igualitarista del Estado; al movimiento populista y su conformación pluriclasista o interclasista como sede de la concertación de intereses diferentes y de la activa construcción de una voluntad nacional; y la adhesión multitudinaria al líder como sustituto de la experiencia del "nosotros" que la desigualdad social, el prejuicio étnico o la diversidad cultural impiden vivir o pronunciar en las cotidianas condiciones de la vida social. Recientemente, ese discurso ha incorporado, como se sabe, la reivindicación de las orientaciones valorativas y conductuales de la cultura chola como protagonista privilegiada del proceso de "fusión" o unificación nacional.

Si entiendo bien, el "populismo de la identidad" se dirige a las multitudes urbanas definiéndolas como conjunto de ciudadanos plebeyos, sujetos sociales o sujetos étnico-culturales. La adhesión populista de éstas se explicaría entonces por su identificación parcial o total con un discurso y un estilo que metaboliza sus expe-

riencias, reconoce y expresa sus necesidades, racionaliza sus autoimagen como su percepción del mundo circundante y proyecta sus "apetitos de futuro" o sus secretos deseos de "plenitud". Como es evidente, la plausibilidad de esta hipótesis se funda no sólo en las experiencias de desigualdad social sino de desprecio étnico que acompañan, como la sombra a la figura, la dominación política y económica en el país. No insistiré, porque me parece obvio, en que esta hipótesis puede funcionar para la explicación de la constancia populista como de la inconstancia hacia los populismos.

De lo señalado hasta aquí se implica que el otro populismo, el distributivo, se dirigiría más bien a la plebe urbana como conjunto de sujetos económico-productivos, es decir, como talleristas, micro, pequeños o medianos empresarios, etc., etc. Por tanto, es en el contexto de esta definición que se vuelve posible explicar la propensión populista como expresión del cálculo costo-beneficio, el interés, la utilidad, la racionalidad, la reducción de costos, etc., que tan marcadamente caracterizan la "modernidad" del empresario popular.

Ahora bien, la distinción entre esos dos tipos de populismo y la diferenciación de la dos formas de existencia de la plebe urbana, si bien útiles para acercarse analíticamente al problema planteado, pueden conducirnos a desconocer las complejidades del populismo y la identidad realmente existente de la plebe urbana. Para decirlo brevemente, el "populismo" peruano, al menos desde Velasco, pero muy probablemente antes de él, fusiona en un solo discurso el distribucionismo y la identidad; correspondientemente la identidad de la plebe urbana fusiona a su vez la racionalidad moderna de su condición económico-productiva y las necesidades socioétnicas de su condición plebeya. Si esto es así y prefiero usar el condicional, el populismo en el Perú aparenta ser ¿o es? el "costado político" de la moderna identidad popular.

La plebe urbana: "sujeto" o "sociedad"

Cuando he vuelto a revisar el ensayo citado al inicio de la exposición, he verificado la sustancial ambigüedad con que traté los diferentes grupos, intereses, organizaciones, orientaciones, reivindicaciones y estilos de actuación pública en que se expresaron los migrantes avecindados en Lima y los principales centros urbanos así como las dos o tres generaciones de ciudadanos pobres que los continuaron. Resulta obvio que en determinados pasajes del texto se les nomina como un "sujeto unitario" mientras que en otros, más numerosos, se da cuenta de su diversidad y de los

diferentes discursos que están en condiciones de articular. De idéntico modo, en ciertos pasajes del mismo texto se atribuye a la población urbano-popular, surgida entre los 50 y los 90, una aparentemente unitaria identidad cultural chola, mientras que en otros se describe el complejo proceso de "fusión cultural" que por su intermedio se realiza de las vertientes andinas, criollas, negras, asiáticas, "occidentales", etc.

Cierto es que es posible "defender" el texto original elaborando la argumentación que "pruebe" que la ambigüedad está en la realidad que se intenta describir más que en las nociones con que se realiza esa labor. De igual modo, podemos "refugiarnos" en nuestra posición de "observadores" de procesos socio-culturales que, al no haber culminado su constitución, no terminan de revelar claramente sus perfiles característicos o sus significados definitivos, para salvaguardar así el "inevitable" unitarismo de nuestros conceptos. Finalmente, es posible, aunque inelegante, "salvar" las objeciones recordando que el reconocimiento de diferentes grupos sociales, intereses económicos y orientaciones de acción, no cuestiona necesariamente la posibilidad de su constitución en un solo sujeto sociopolítico, pues éste se constituye en el discurso y los significados político-culturales y no en las posiciones y roles socioeconómicos. O que el reconocimiento de la existencia de diferentes vertientes étnico-culturales o de su proceso de "fusión" no cuestiona necesariamente el preponderante rol que juegan hasta hoy las orientaciones de la cultura "chola", etc., etc.

Más importante que tales ejercicios nos parece dar cuenta de la perturbadora forma que fue asumiendo el proceso de elaboración de nuestras respuestas al problema de la "naturaleza" de la plebe urbana.

Ese proceso se inició recordando que en el ensayo anterior, luego de advertir la progresiva autoconstitución del migrante provinciano en poblador urbano, productor "informal", cholo emergente, organizador popular y ciudadano plebeyo, describí la extraordinaria gama de organizaciones en que estos status o roles se ejercían: pequeñas y medianas unidades productivas y asociaciones empresariales, organizaciones vecinales, movimientos sociales, sociedades artesanales, clubes provinciales, federaciones de mujeres, organizaciones de sobrevivencia, etc., etc. Más aún, habiendo descrito la construcción, posicionamiento y expansión de su presencia organizada en los espacios de las ciudades, la economía, la sociedad, la cultura, las organizaciones políticas y el Estado, intenté detectar los ambiguos patrones que gobernaban las relaciones de su insti-

tucionalidad plebeya con la institucionalidad generada por el proceso modernizador y controlada por las clases altas y medias. Finalmente recordé que los productores y ciudadanos plebeyos de las sedes urbanas, así como sus instituciones, no se habían constituido ni a favor ni en contra del proceso modernizador sino por su intermedio.

Luego de ello, tratando de precisar lo señalado en el texto anterior comencé a examinar la plebe urbana como la expresión de un triple movimiento "económico", "institucional" y "cultural". Ella se creaba y se forjaba al interior de un creciente *proceso de producción y circulación del capital* en sus fases *productivas* (oficios, artesanos, microproductores, pequeños y medianos empresarios), *mercantil* (ambulantes, asociaciones comerciales, mercados feriales, pequeños y medianos comerciantes, los "reyes de...") y *monetario-financiero* (habilitadores, prestamistas, medieros, juntas, panderos, cajas de crédito popular y ventanillas arrancadas progresivamente al sistema financiero público o privado).¹² Pero ella se creaba y se forjaba, igualmente, al interior de un movimiento de *organización institucional* de sus intereses *económico-productivos* (asociaciones y federaciones distritales o provinciales de productores y comerciantes por rama y línea de actividad); urbano-vecinales (cooperativas de vivienda, asociaciones de asentamientos humanos, federaciones y confederaciones de pueblos jóvenes, etc.); *socio-culturales* (clubes provincianos, departamentales y regionales, asociaciones artesanales, artísticas, educativas, de género, etc.); y, *sociopolíticas* (el vario, extendido y conocido mosaico de grupos y organizaciones representativas en los que se forja el nuevo ciudadano popular), etc. Finalmente, ella se creaba y forjaba a través de un proceso de *autoconstrucción de su identidad cultural* al que traté de asediar en el ensayo citado y que intenté continuar más tarde dando cuenta sumaria de los cambios producidos entre mediados de los 60 y comienzos de los 70 en la personalidad y estrategias culturales del migrante transformado ahora en productor, ciudadano y sujeto cultural plebeyo.¹³

Como es natural, al verificar la articulación de esos tres movimientos en el largo transcurso de los 50 a los 90 concluí entendiéndolos como *tres dimensiones de una misma historia de autocreación de la plebe urbana*. En otros términos, en dicho período se había

12. Esta formulación la tomé de un texto de Gonzalo García.

13. "Sarita Colonia o los cholos 'invaden' el cielo". Mayo 90.

forjado... Y es entonces que debí preguntarme qué era lo que se había forjado en esos largos años en el Perú.

Para responder esta cuestión insistí en constatar que tras la denominación genérica de "plebe urbana" se encuentra una extraordinaria diversidad de grupos y organizaciones ocupacionales, empresariales, vecinales, de género, representativas, de sobrevivencia, etc., actuando en los tres movimientos que crean y en los que se forja su historia común. Pero una observación más atenta me condujo a advertir la existencia de densos procesos de intercambio, de implicaciones recíprocas, mutuas referencias y compartidas coordinadas culturales que articulaban de un modo abierto las posiciones, roles y orientaciones conductuales de dichos grupos.

Posteriormente creí constatar que esa red de relaciones anclaba sus bases materiales, territoriales, organizativas, comunicativas y simbólicas en un decisivo conjunto de instituciones y espacios que condensan, activan y dirigen el sentido de los intercambios. Me refiero: 1. a la micro, pequeña y mediana empresa productiva y comercial (articulando jerárquicamente a propietarios y operarios plebeyos) y sus organizaciones representativas, pero sobre todo a los conglomerados productivo-comerciales que ocupan crecientes áreas de Lima y las sedes urbanas del país, concentrando y articulando sus intercambios productivos, tecnológicos, mercantiles y financieros (Tacora, Paruro, Caqueta, Gamarra, el mercado central, los mercados ambulantes, etc. en Lima; Florencio de Moya y el barrio El Porvenir en Trujillo, etc., etc.); 2. las organizaciones de pobladores de las zonas "marginales" y los tugurios del casco urbano (que vinculan a sus miembros con independencia de sus ocupaciones, intereses, edad, género, etc.); 3. los espacios político-administrativos cubiertos por los órganos locales del poder del Estado (municipios distritales y provinciales) a los que tienen acceso más directo, algunos de los cuales están ya bajo su control y a los que saturan con sus intereses y estilos de acción; 4. sus instituciones religiosas organizadas en torno a los patronos provincianos, los cultos emergentes, las iglesias protestantes y las parroquias católicas. Me refiero, finalmente, a 5. las pautas culturales subyacentes que dotan a los miembros y grupos de la plebe urbana de sentimientos de pertenencia e identidad que los diferencian de las clases altas y medias.

Estos "nudos" institucionales y estas coordenadas culturales aparecen entonces como *monitores o guías* de las relaciones de los grupos en que se asocian las multitudes urbanas. Estas instituciones centrales pueden transformarse o redefinir situacionalmente sus

sus funciones específicas si a través de esas operaciones expresan intereses comunes tal como parece probarlo su conversión en unidades de transmisión de opciones o preferencias políticas en las recientes elecciones nacionales.

A estas alturas de la reflexión me dije que si la noción de "sociedad" refiere abiertos sistemas de mutuas referencias, implicaciones recíprocas y comunes coordinadas culturales que articulan posiciones, roles, grupos y organizaciones y regulan sus intercambios, conflictos y solidaridades, entonces lo que hasta ese momento había denominado "plebe urbana" no era en rigor un "sujeto sociopolítico" sino "una sociedad", o su antecedente y prefiguración más inmediata.

Persiguiendo imágenes

Impactado por esa "comprobación", me pregunté entonces por las relaciones de esa "sociedad" con la que conocemos, o creemos conocer, bajo la denominación de "sociedad peruana". Luego de rechazar la idea de una "sociedad" separada, es decir, la idea de "dos sociedades" (entre otras razones por las conocidas interpenetraciones de la economía y la política, y del Estado común "a ambas"), me aventuré a imaginar una relación por la cual la "sociedad plebeya" habitaba dentro de la "sociedad peruana".

Como es natural, esa imagen de una "sociedad" contenida en otra me trajo otra a la mente: la de la gravidez. Persiguiendo esta imagen, me volví a preguntar si la historia de la sociedad peruana en los últimos cuarenta años no era otra que la de un inacabable "embarazo". Me sorprendí entonces absorto, "contemplando" una "sociedad plebeya" instalada en el claustro materno de la sociedad peruana "conocida", alimentándose de ella, creándose dentro de ella, creciendo en ella, oponiéndose a ella, abriéndose paso a través de ella. Esa imagen evocó de inmediato otra: la imagen del alumbramiento. Y me pregunté entonces si todo lo que he podido observar en los últimos años no era sino los signos de la proximidad de un parto que cumpliría las evolutivas reglas de la naturaleza.

De retorno a "la realidad" me pregunté ahora si la crisis, no ya del Estado, la economía o la cultura, sino de los grupos de poder, las representaciones institucionales, los partidos políticos, los medios de comunicación y la Iglesia, evidenciada en las últimas elecciones, no eran ya la expresión de la progresiva extinción de la sociedad peruana "conocida" o de su gradual apropiación por la "naciente sociedad".

La "sociedad plebeya" y los populismos

Instalado, nuevamente, sin embargo en ese mundo de imágenes reificadas, me decidí a volver a analizar (insisto, dentro de esos parámetros imaginativos) las relaciones entre esa "sociedad plebeya" abrigada al interior de la "sociedad peruana" y los sucesivos movimientos populistas actuando en ésta. Advertí entonces que la preservación de la vida y que el lento y laborioso crecimiento de la "sociedad plebeya" dentro del claustro de la sociedad peruana precisaba de su capacidad de absorber y metabolizar los recursos que ésta le ofrecía a través de la placenta del Estado y los populismos. Reconociendo los límites de la analogía entre los procesos biológicos y los históricos, no pude dejar de reconocer sin embargo que los populismos en el Perú habían luchado por proveer de recursos a esa sociedad enclaustrada (los recursos de la cierta democratización social del país en las últimas décadas y de la distribución del ingreso, por goteo siempre, por aspersión a veces); por dispensarle un reconocimiento que la "legitimara" (negando la condición bastarda que los grupos de poder le atribuían); otorgándoles un sentido, aunque ajeno, a su palabra balbuceante. Acaso por ello *el populismo peruano se me apareció, entonces, como el partero de la "sociedad plebeya"*.

Ahora bien, si la sociedad plebeya nace dentro de la sociedad peruana "conocida", como la modernidad popular nace a través del fracasado proceso modernizador (es decir, ni a su favor, ni en su contra sino por su intermedio) el problema que hoy se plantea a los grupos privilegiados o integrados de la sociedad peruana "conocida" es si van o no a reconocer el carácter legítimo de su descendencia. En otros términos, el problema planteado por la ¿imagen? del alumbramiento es si la naciente "sociedad plebeya" va a ser experimentada como "propia" o como "ajena" por los grupos dominantes o por los grupos que ¿fuimos? integrados a la sociedad peruana "conocida".

Aunque no dispongo de evidencias suficientes, crecientes son los signos expresivos de una profunda ambivalencia en el humor de las clases altas y medias y sus intelectuales liberales o socialistas. Para decirlo rápidamente, a los primeros no les disgusta la aparente o real propensión individualista y empresarial de los sujetos productivos de la "nueva sociedad", pero les resulta insoportable su "naturaleza chola o plebeya". Los segundos, en cambio, se identifican o simulan identificarse con ésta y observan aquella con reserva o sospecha. Unos y otros entonces no parecen reconocer en la "sociedad plebeya" sino aquello que los confirma o reproduce.

Si ello es así es porque su percepción de ésta es tributaria de su autopercepción socio-cultural como de las relaciones que los unió y separó en la "sociedad peruana" que desaparece. La conciencia larvaria de su pérdida de control sobre la dirección que tome la "nueva sociedad" en el futuro no hace sino incrementar su incapacidad para aceptar la existencia independiente de lo que surgió de las entrañas de la sociedad que dirigieron o en la que fueron "integrados".

Pero probablemente lo que más los desconcierta es la secreta intuición de que esa "sociedad plebeya" es o parece ser hija del populismo, acaso su continuación histórica "por otros medios" o su posibilidad de reconstituirse transformándose. Lo que intento decir es que las mismas razones que los condujo a rechazar el populismo en la sociedad en la que actuaron puede concluir por conducirlos a rechazar la naciente "sociedad plebeya". Si ello ocurriera, tendría sentido entonces preguntarse si ellos mismos no están corriendo la suerte que la historia parece deparar a la sociedad de la que formaron parte.

Caracteres del texto: Palatino 10 pts.
Papeles utilizados: Bond Nacional de 60 gr.
y cartulina Foldcote 240 gr.
Impresión: INDUSTRIALgráfica S.A.
Chavín 45, Lima 5, Perú
Noviembre, 1991

Ediciones CEDEP
SERIE: REALIDAD NACIONAL

**Velasco: Del estado oligárquico al
capitalismo de Estado**

Francisco Guerra-García
Lima 1982, 120 p.

**Política económico-financiera y la
formación del Estado: siglo XIX**

Javier Tantaleán Arbulú
Lima 1983, 316 p.

**El sector de economía social en el
Perú: cooperativas y empresas**

autogestionarias
Gerardo Cárdenas
Lima 1983, 456 p.

**El Perú de Velasco: De la cancelación
del Estado oligárquico a la fundación
del Estado Nacional**

Coordinador: Carlos Franco
Rolando Ames, Héctor Béjar et al
Tres Tomos, 1000 p.
Lima 1986

**Cultura y modernización en la Lima del
900**

Julio Ortega
Lima 1986, 208 p.

Lima: sector informal

Daniel Carbonetto et al.
Dos Tomos, 560 p.
Lima, 1988

**Informales: nuevos rostros en la vieja
Lima**

César Franco
Lima 1988, 112 p.

**Reactivación y crecimiento de las
importaciones: análisis y propuestas de
política**

Félix Jiménez
Lima 1991, 88 p.

**Imágenes de la sociedad peruana. La
"Otra modernidad"**

Carlos Franco
Lima 1991

Pedidos:

Av. J. Faustino Sánchez Carrión 790

Telf. 629833

Lima 17 Perú

"...Como no conozco el íntimo significado que para ellos tuvo esa experiencia dilemática, lo único que puedo decir es que, en algún momento dramático de ese proceso simultáneamente sentimental y racional, ellos optaron por «migrar»".

Una vez conocida su decisión, sin embargo, uno puede legítimamente inferir que entre la desconfianza en su capacidad y la confianza en sí mismos se decidieron por sí mismos; que entre el hábito y el cambio se inclinaron por el cambio; que entre la seguridad y el riesgo optaron por el riesgo; que entre el pasado y el futuro eligieron el futuro; que entre lo conocido y lo desconocido se aventuraron por lo desconocido; que entre la continuidad y el progreso prefirieron el progreso; que entre permanecer y partir, partieron. Lo cierto es que al optar por sí mismos, por el futuro, por lo desconocido, por el riesgo, por el cambio, por el progreso, en definitiva, por partir, cientos de miles o millones de jóvenes comuneros, campesinos y provincianos en las últimas décadas se autodefinieron como "modernos", es decir, liberaron su subjetividad de las amarras de la tradición, del pasado, del suelo, de la sangre, de la servidumbre, convirtiéndose psicológicamente en "hombres libres". Y al hacerlo, sin ser conscientes de ello, cerraron una época del Perú para abrir otra. Al constatar la profunda naturaleza de este cambio en su percepción de sí mismos, de los otros, del tiempo y del espacio, las multitudes envueltas en esa experiencia y el vasto escenario geográfico en que ella se produjo, podemos preguntarnos y preguntar a los lectores si, observada la historia del país en este siglo, hubo otra decisión psicológica, social y culturalmente más decisiva que la optada por ellos".

(De «Exploraciones en otra modernidad: de la migración a la plebe urbana».)