

LAS RELACIONES ESTADO-SOCIEDAD EN EL PERU: UN EXAMEN BIBLIOGRÁFICO

Gonzalo Portocarrero ¹

Introducción

El presente trabajo nace de las conversaciones con el plantel del DFID y pretende responder a la siguiente necesidad: “La cooperación internacional requiere de un entendimiento profundo sobre la naturaleza compleja y cambiante de las relaciones Estado-sociedad, así como sobre si se puede y/o debe intervenir para apoyar un cambio cualitativo en esas relaciones”. Antes de sumergirse plenamente en el trabajo, el presente consultor declaró suscribir las ideas del “paradigma de la complejidad”². No creer en explicaciones simples para fenómenos histórico-sociales que resultan, en realidad, de causalidades múltiples e intrincadas, a las que además tiene que añadirse lo indeterminable que resulta de las agencias individual y colectiva³. Todo esto significa que las situaciones históricas son necesariamente contingentes e imposibles de explicar en forma precisa o categórica. Esta declaración de realismo no significa, desde luego, que los dedicados al oficio del conocimiento de lo social no tengamos posibilidades de trascender el sentido común. No obstante, es importante recordar este principio pues nos hace más realistas en la formulación de las expectativas que se puedan albergar.

De acuerdo a tales premisas, el consultor se dedicó a leer y comentar los trabajos que, para responder a las inquietudes del DFID, le parecieron más significativos⁴. Pero,

¹ Profesor Principal del Departamento de Ciencias Sociales de la Pontificia Universidad Católica del Perú. El autor quiere dejar constancia de su agradecimiento a Marfil Francke y Mark Lewis, funcionarios de la oficina del DFID en Lima, por cuanto fue en sucesivas conversaciones con ellos que el presente trabajo fue tomando forma. Igualmente a Eleana Llosa quien tuvo a su cargo la edición del texto. Finalmente a Carla Lecaros quien apoyó en el aspecto logístico. El DFID es el Ministerio para el Desarrollo Internacional del Reino Unido.

² El término pertenece a Edgar Morin. Ver de este autor *Introducción al pensamiento complejo*, Ed. Gedisa. Barcelona 1994.

³ Con estos términos me estoy refiriendo a la libertad, a la capacidad de un comportamiento que trascienda lo reactivo, que introduzca algo nuevo e indeterminable. Este tema se inscribe dentro de la problemática más extensa de la subjetividad. El sujeto, dice Zizek, es un efecto que excede sus causas.

⁴ Es la primera vez que escribo de esta manera. Creo que este intento puede entenderse mejor si se contrasta con lo que puede llamarse la típica escritura académica monológica. En sus peores versiones se trata de un género que aspira a la coherencia a partir de intuiciones o ideas del propio autor. Las citas de otros textos sirven para reafirmar lo que se piensa o para descartarlas como errores ajenos. En realidad no hay diálogo, aunque abunden las referencias. Y es que el aparato bibliográfico es manejado como forma de ostentar conocimiento y, sobre todo, de hacer las llamadas correctas. Aquéllas que llevarán a ser citado y financiado, y también, desde luego, a futuros eventos donde se reafirmarán las redes respectivas. La escritura monológica (en sus peores versiones, repito) es densa y esotérica, como tratando de asustar a los no iniciados. O, al menos, de hacerlos sufrir pagando un “derecho de piso”. No cualquiera está a la altura de la Ciencia. En el Perú tenemos una disposición hacia el autismo, decía Rocío Silva Santisteban, descartamos la conversación. No me excluyo de todo lo afirmado.

también de acuerdo a lo dicho, nunca estuvo en su horizonte construir una explicación única y categórica. De allí que el título del informe sea “Las relaciones Estado-sociedad en el Perú: un examen bibliográfico”. Dados estos antecedentes, el objetivo del trabajo tenía que ser identificar los discursos más importantes sobre el tema, para, en diálogo con ellos, elaborar una suerte de mosaico, una reunión de fragmentos de donde emergen múltiples interrogantes más que una figura definida. Renunciar a la pretensión de síntesis fue el principio de este texto. Es decir, no se intentó construir un argumento más sino se trató de invitar al lector a compartir ideas que lo hagan seguir pensando por cuenta propia. En este sentido, el texto demanda asociados, o mejor aún, cómplices, por cuanto reclama pensar, transgredir el sentido común, vencer tabúes que reafirman la autoridad de los estereotipos, limitando la posibilidad de continuar la conversación consigo mismo.

La consigna inicial era hacer un mapeo de las distintas perspectivas sobre el tema. No obstante, apenas comencé a efectuar las lecturas respectivas se me impuso la necesidad de ensayar una aproximación dialógica. Se trató primero de leer atentamente los textos para seleccionar sus núcleos más significativos. A continuación fue posible entrar en diálogo con sus autores. Comentar sus ideas: estar detrás de lo que dicen para conversar con ellos. Pero el diálogo con los autores se extendió mucho más de lo originalmente pensado. Y podría prolongarse mucho más, pues autores y textos importantes no faltan. No obstante, consideraciones pragmáticas de tiempo y recursos hacen aconsejable limitar el número de textos.

Para presentar este examen agruparé los textos leídos y comentados de acuerdo a sus afinidades temáticas. De esta manera tenemos tres secciones. En la primera se discuten los textos que tratan sobre la “larga duración”, que se concentran en los aspectos de fondo de la relación Estado-sociedad. En la segunda se hace lo propio con los textos que aportan al tema desde una perspectiva más situada y puntual, como es el análisis del régimen Fujimori-Montesinos. Finalmente, en la última sección, se dialoga con los textos que examinan situaciones microsociales que sospechamos (re)producen lo macrosocial.

Contenido

SECCION I

Texto 1

Alberto Flores Galindo

La tradición autoritaria (Violencia y democracia en el Perú)

Texto fotocopiado. 1986.

Texto 2

Sinesio López Jiménez

Ciudadanos reales e imaginarios: concepciones, desarrollo y mapas de la ciudadanía en el Perú, Instituto de Diálogo y Propuestas. Lima 1997. 536 p.

Texto 3

Nelson Manrique

“Introducción. Algunas reflexiones sobre el colonialismo, el racismo y la cuestión nacional”, en: *La Piel y la Pluma*, Ed. SUR. Lima 1999. 134 p.

Gonzalo Portocarrero

“La cuestión racial: espejismo y realidad”, en: *Violencia Estructural: Sociología*, Eds. Asociación de Estudios para la Paz. Lima 1989. P. 17-61.

Texto 4

Guillermo Nugent

“¿Cómo pensar en público? Un debate pragmatista con el tutelaje castrense y clerical”, en: *Estudios culturales. Discursos, poderes, pulsiones*, Santiago López Maguiña, Gonzalo Portocarrero, Rocío Silva Santisteban y Víctor Vich (eds.), Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú. Lima 2001. P. 121-143.

Texto 5

Jürgen Golte

“Migración andina y cultura peruana”, en: *Historia de la cultura peruana II*, Fondo Editorial del Congreso de la República del Perú. Lima 2001.

SECCION II

Texto 6

Julio Cotler

“La gobernabilidad en el Perú: entre el autoritarismo y la democracia”, en: *El fujimorismo: ascenso y caída de un régimen autoritario*, Julio Cotler y Romeo Grompone (eds.), IEP. Lima 2000. 178 p.

Texto 7

John Crabtree

“Neopopulismo y el fenómeno Fujimori”, en: *El Perú de Fujimori*, John Crabtree y Jim Thomas (eds.), Ed. Universidad del Pacífico - IEP. Lima 1999. 480 p.

Texto 8

Yusuke Murakami

La democracia según C y D: Un estudio de la conciencia y el comportamiento político de los sectores populares de Lima, IEP - The Japan Center for Area Studies. Lima 2000. 225 p.

Texto 9

Carlos Iván Degregori

La década de la antipolítica. Auge y huida de Alberto Fujimori y Vladimiro Montesinos, IEP. Lima 2000. 393 p.

Texto 10

Martín Tanaka

Los espejismos de la democracia. El colapso del sistema de partidos en el Perú, 1980-1995, en perspectiva comparada, IEP. Lima 1998. 279 p.

SECCION III

Texto 11

María Emilia Yanaylle

“Señora la admiro’. Autoridad y sobrevivencia en las organizaciones femeninas en un contexto de crisis”, en: Gonzalo Portocarrero (ed.), *Los nuevos limeños. Sueños, fervores y caminos en el mundo popular*, Ed. Sur. Lima 1993. P. 115-123.

“Mejor callarse’... ¡Y todas se callaron!”, en: *Márgenes. Encuentro y debate*, Año IV, N° 7, Lima, enero de 1991. P. 221-238.

Texto 12

Eloy Neira y Patricia Ruiz Bravo

“Enfrentados al patrón: masculinidades en el medio rural peruano”, en: *Estudios culturales. Discursos, poderes, pulsiones*, Santiago López Maguiña, Gonzalo Portocarrero, Rocío Silva Santisteban y Víctor Vich (eds.), Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú. Lima 2001. P. 211-231.

Texto 13

Francisco Durand

Business and Politics in Peru. The State and the National Bourgeoisie (manuscrito)

Texto 14

María Emma Mannarelli

“Sexualidad y cultura pública. Los poderes domésticos y el desarrollo de la ciudadanía”, en: *Estudios culturales. Discursos, poderes, pulsiones*, Santiago López Maguiña, Gonzalo Portocarrero, Rocío Silva Santisteban y Víctor Vich (eds.), Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú. Lima 2001. P. 189-209.

Texto 15

Fernando Rospigliosi

Montesinos y las Fuerzas Armadas. Cómo controló durante una década las instituciones militares, IEP. Lima 2000. 307 p.

Texto 16

Marisol de la Cadena

La decencia y el respeto. Raza y etnicidad entre los intelectuales y las mestizas cuzqueñas, documento de trabajo, IEP. Lima 1997.

Balance de los textos comentados**Anexo**

En torno al documento: *La comprensión del cambio a favor de los pobres*.

Texto 1

Alberto Flores Galindo

La tradición autoritaria (Violencia y democracia en el Perú)

Presentamos a continuación las ideas principales del texto del historiador Alberto Flores Galindo.

“En este ensayo se quiere discutir las relaciones entre Estado y sociedad en el Perú buscando las imbricaciones que existen entre política y vida cotidiana. Lo habitual es separar: convertir la realidad en un conjunto de segmentos. Entre las relaciones familiares, los desaparecidos de Ayacucho y las prácticas carcelarias parece no existir relación alguna. Una de las funciones de cualquier ensayo es aproximarse a la totalidad encontrando lo que, mediante una expresión de la práctica psicoanalítica, podríamos llamar ‘conexiones de sentido’.”

“El Caudillismo asentó sus raíces antes que en una ideología, en una mentalidad colectiva: la espera de un Mesías, de un salvador, de un hombre providencial. El cambio no era posible por los propios medios; no podría surgir desde el interior del grupo, de la clase o del pueblo. Vendría desde fuera. El caudillismo es jerárquico. ‘Por eso -argumenta Basadre- al estudiar la preeminencia del caudillaje en esta época, hay que tomar en consideración, tanto su propia capacidad arrolladora, como la pasividad de la sociedad’.”

“Pero, en el Perú, estas relaciones dependen de quién se trate, porque unos son más iguales que otros. La sociedad colonial, cuando llega la independencia, no había producido ciudadanos como en Norteamérica, sino hombres diferenciados por el color de la piel, el título nobiliario, el ingreso económico, los antepasados, el lugar de nacimiento. La República abolió los títulos pero mantuvo hasta 1854 la esclavitud y el tributo indígena... Una sociedad que tendía a ser cada vez más profana en su ordenamiento político reclamaba criterios más terrenales de estructuración social. Esta demanda fue resuelta por el discurso racista: las desigualdades económicas se fundaron en desigualdades pretendidamente esenciales que se atribuían a razas que supuestamente existían.”

“En las cárceles y en el servicio doméstico (pero podríamos añadir también el manicomio, la escuela, la familia) se reprodujo la violencia y el racismo. De esa manera, la herencia colonial se reprodujo en la vida cotidiana. Ahí radica la clave que explica su persistencia. En el siglo pasado, un liberal denunciaba que la República no llegaba sino hasta los linderos de las haciendas: más allá existía sólo el poder omnímodo del terrateniente. Sería necesario corregirlo. La República tampoco llegaba al ámbito doméstico.”

“El racismo consiguió eficacia porque antes de existir como discurso ideológico funcionaba como práctica cotidiana. No sólo regía las relaciones entre dominantes y dominados sino que se reproducía también en el interior mismo de los sectores populares. Pensamos en las antiguas rivalidades entre negros e indios.”

“Los conflictos étnicos produjeron una sociedad colonial fragmentada en la que resultaba demasiado difícil articular intereses y producir un proyecto colectivo. Se explicaría, de esta manera, el equilibrio, en apariencia contradictorio, entre violencia y duración del orden colonial. En una situación como la descrita, la figura de un líder mesiánico parecía ser la única fuerza capaz de trascender los conflictos inmediatos e integrar al cuerpo social. Este es el sustento real del caudillismo republicano. El perfil de cualquier caudillo fue el resultado del encuentro entre una biografía y las necesidades del imaginario colectivo. De allí la popularidad de estos personajes. Desde la dominación total es difícil vislumbrar un cambio que no sea, a su vez, autoritario”.

“La historia de las clases populares de este país no ha sido siempre tan disgregada como una primera observación nos haría suponer. Frente a un acontecimiento como las migraciones crecientes a las ciudades de la Costa y a Lima, la primera imagen supone el desorden y el azar: llegan de cualquier manera y a cualquier sitio. Pero no es cierto. Desde principios de siglo -cuando los provincianos no tenían la presencia masiva de ahora-, ya existían agrupaciones que los reunían de acuerdo a su lugar de origen, por pueblos y provincias, después se llamarían clubes de migrantes o asociaciones regionales. En 1950, un autor calculó más de 1,000 en Lima. Para 1974 serían más de 4,000 y en 1982 habrían llegado a 6,000, lo que haría que 50% de la población migrante estuviera integrada en clubes. Para algunos esta institución prolonga a la comunidad en la vida urbana. Para otros, se trata de una respuesta a los desafíos de un hábitat diferente. Parece también sospecharse que estos clubes tienen sus raíces en las cofradías coloniales... Parece existir alguna correlación entre el incremento de clubes y el de cooperativas y sindicatos... Finalmente, mencionemos a las organizaciones que han venido produciéndose como respuesta ante la grave crisis económica: los clubes de madres y de jóvenes, las agrupaciones culturales, los comedores populares, estos últimos eran más de 600 en Lima y cerca de 1,000 a nivel de todo el país.”

“La ruptura entre Estado y sociedad es en realidad la expresión política de un país donde las solidaridades son escasas, no existe una imagen común, ni se comparten proyectos colectivos. Ser peruano es una abstracción que se diluye en cualquier calle, entre rostros contrapuestos y personas que caminan ‘abriéndose paso’. El margen para el consenso resulta estrecho.”

“Es evidente que en el país existe una crisis de legitimidad: los viejos mecanismos de dominación ya no funcionan. Es lo que hemos querido argumentar en este ensayo. Los dominados no los aceptan. En este hecho radica toda la gravedad de la crisis...”

Flores Galindo concluye su ensayo con una exhortación al cambio revolucionario. No sólo por razones de orden moral, por el escándalo que significa la desigualdad, sino también por el hecho de que los de abajo ya no se resignan.

Aunque escrito en 1986, el ensayo de Flores Galindo conserva mucha actualidad. Quizá porque para él la tarea del historiador es explicar nuestra contemporaneidad a partir de las continuidades y rupturas que la vinculan y separan del pasado. En este ensayo Flores Galindo conceptualiza la existencia de una “tradicción autoritaria”, de prácticas e ideologías que permean la sociedad: desde la familia y la vida cotidiana hasta la política y el Estado. Esta tradición tiene un origen colonial y, aunque haya sufrido muchas modificaciones, su trasfondo permanece siendo el mismo. Para Flores Galindo, la dominación colonial aspiraba a ser una “dominación total”, complementando para ello

la violencia con un cristianismo que acentúa el papel salvatífico del sufrimiento y la resignación. Paralelamente la política colonial remarca las diferencias y jerarquías. El famoso dividir para imperar. Prima entonces la mutua desconfianza, la imposibilidad de ser solidarios, de reconocerse como parte de una misma comunidad. Más tarde, con la república, la “tradicción autoritaria” se renueva gracias al racismo como ideología jerarquizadora que (re)fundamenta la dominación y la fragmentación social. En este contexto opresivo y disgregado la única esperanza es la espera del hombre providencial. No obstante, para Flores Galindo a esta tradición autoritaria se le oponen creencias y prácticas democráticas. La “dominación total” encuentra resistencia en la capacidad de organización del mundo andino y migrante: en las cofradías coloniales, en las comunidades campesinas y, en el nuevo contexto urbano, en los clubes de migrantes y en los sindicatos.

Las ideas de Flores Galindo son muy sugerentes y actuales. No obstante, me parece necesario hacer tres comentarios críticos.

El primero se refiere al nivel conceptual. Flores Galindo aspira a una aproximación totalizante que pueda permitir visibilizar las “conexiones de sentido” entre lo que la mayoría de la gente concibe como “segmentos” o hechos inconexos. La familia, la escuela, el barrio, el cuartel, la iglesia, la ciudad, la política y el Estado: no se trataría de ámbitos separados sino que todos ellos estarían atravesados por las mismas prácticas y discursos de carácter autoritario y disgregador. Esta idea sin embargo es tributaria de la idea de la “totalidad expresiva”, perspectiva que considera que el todo está en cada fragmento, de manera que es posible afirmar la validez general de hechos y características que pertenecen a un momento particular o a una institución específica del mundo social en consideración. Esta perspectiva tiende a lo simple y categórico. Es sugerente para establecer visiones globales. No obstante, también tiene sus costos: reducir la complejidad y la diferencia, no reparar en la “autonomía relativa” de los distintos ámbitos. En este sentido, en la línea de lo pensado por Althusser y Morin, es necesario rescatar la idea de “complejidad”, es decir, de la mutua irreductibilidad de los distintos elementos que configuran un sistema. La propuesta es entonces pensar en términos de “sobredeterminación”: los elementos de una realidad son entre sí en parte autónomos y en parte interdependientes. No se puede precisar de antemano una ponderación en este balance⁵. Entonces, las generalizaciones a partir de hechos particulares deben tomarse con beneficio de inventario.

Esta observación conceptual tiene una significación que va más allá de sí misma. En efecto, no todo es disgregación y autoritarismo en el mundo social peruano. El propio Flores Galindo da mucha importancia a las cofradías, comunidades, clubes provinciales, sindicatos y, en general, a los movimientos sociales. No obstante, en los límites del ensayo que comentamos, no aparecen los fundamentos de estas solidaridades. Habría que pensar que el racismo y la violencia no impidieron del todo la lenta formación de una cultura común: la cultura criolla, pluriétnica y pluriclasista que permitía la afinidad y la comunicación entre personas muy distintas. Cultura que podía, pese a su precariedad, crear un nosotros imaginario que fundamentara formas de acción colectiva. A contrapelo del colonialismo, hubo pues un encuentro entre las “castas” y las clases

⁵ Ver al respecto, de Louis Althusser “Contradicción y sobredeterminación”, en: *La revolución teórica de Marx*, Ed. Siglo XXI. México 1967; y de Edgar Morin *Introducción al pensamiento complejo*, Ed. Gedisa. Barcelona 1994.

sociales, del que surgió esa cultura de los espacios públicos y las mediaciones que es precisamente el mundo criollo⁶.

Otro tanto habría que decir respecto al mundo andino, aunque el mismo Flores Galindo haya historiado la resistencia simbólica y militar de los indígenas al colonialismo. Precisamente su gran obra, *Buscando un Inca*,⁷ trata de dar cuenta del surgimiento de un horizonte milenarista en el mundo colonial: la expectativa de que el imperio de los incas habría de retornar. Al amparo de esta ilusión se incuban resistencias y rebeliones. No obstante no queda del todo claro cómo este horizonte habría podido trascender la fragmentación étnica y geográfica del mundo andino.

⁶ Jesús Cosamalón, en *Indios detrás de las murallas* (Ed. PUCP, Lima 2000), da cuenta de la relación entre indios y negros en las postrimerías de la Lima colonial. Además, es de anotar que el mestizaje debilitó tanto el sistema de castas y separaciones que se terminó de imponer el término *plebe* para designar a ese pueblo mestizo protagonista de la cultura criolla. Julio Ortega ha trabajado la idea de la cultura criolla como cultura de las mediaciones, en: *Cultura y modernización en la Lima de 900*, CEDEP, Lima 1986.

⁷ Ed. Horizonte. Lima 1988.

Texto 2

Sinesio López Jiménez

Ciudadanos reales e imaginarios. Concepciones, desarrollo y mapas de la ciudadanía en el Perú

El texto de Sinesio López que comentamos representa un intento complejo y ambicioso por dar cuenta del proceso político peruano en el siglo XX. El autor alterna entre la teoría política, la historia (cultural, social y política) y, finalmente, el análisis estadístico. Combinación inédita en las ciencias sociales en el país, que atestigua el esfuerzo y la perseverancia puestos en la obra en referencia.

El punto de partida de la reflexión de López es el siguiente: *“Quizá el cambio más importante que ha vivido el Perú en este siglo ha sido el tránsito de una sociedad cerrada de señores a una sociedad de ciudadanos, a través de un proceso que todavía no ha concluido. El Perú ha experimentado, en efecto, una profunda revolución silenciosa en los últimos cincuenta años: la emergencia masiva de peruanos y peruanas con derechos de diverso tipo, más o menos reconocidos aunque difícilmente garantizados. Gracias a este cambio inconcluso, los peruanos han dejado de ser objetos de poder para transformarse en sujetos de derechos y de poder. Esta transformación, sin embargo, ha estado sometida, como todo proceso político, a la tensión entre una dimensión normativa e ideal y la experiencia concreta de las prácticas ciudadanas reales, entre una ciudadanía imaginaria y otra real, entre el reconocimiento universal de los derechos y el ejercicio limitado de los mismos, así como a la falta de garantías institucionales para ejercerlos.”* (p. 27)

El hecho central de la historia social del siglo XX es, para López, la democratización, el surgimiento paulatino de una ciudadanía extendida que ha erosionado para siempre la “sociedad cerrada de señores” característica del siglo XIX. No obstante se trata de un proceso inconcluso, donde abundan avances y retrocesos y cuyo saldo actual es una brecha o divergencia entre la consagración de derechos y el no cumplimiento de los mismos. La ciudadanía es aún más imaginaria que real. El núcleo narrativo de la historia que cuenta López remite a un proceso accidentado e inconcluso. Victorioso en un nivel pero incipiente en el otro.

La razón profunda de esta divergencia se explicaría por la falta o la debilidad de una cultura democrática. *“En el Perú tampoco existe una tradición cultural e intelectual interesada en fomentar y analizar las prácticas ciudadanas. Ni la familia, ni la escuela, ni la sociedad civil, ni las instituciones estatales han sido, ni son aquí espacios adecuados donde los peruanos podamos aprender a cultivar la ciudadanía... Todo esto refuerza, a su vez, el poco interés que tienen las instituciones estatales y las elites políticas y militares en respetar nuestra condición ciudadana y explica también el hecho de que los peruanos no la tomemos en serio y no estemos siempre dispuestos a hacerla respetar”.*

La democracia, entendida como participación ciudadana y representación política, no tendría mucho asidero en una sociedad donde los usos y costumbres están marcados por una asimetría de derechos entre gobernantes y gobernados. Entonces resulta que ni los

supuestos ciudadanos ni los gobiernos toman realmente en serio la legalidad democrática. Las raíces de la ciudadanía son pues débiles en el Perú. Para que se hundan en la vida cotidiana sería necesaria una situación distinta que aún no se termina de consolidar. *“La emergencia de la ciudadanía supone un cambio en las relaciones de autoridad, en las que los gobernados reivindican y desarrollan un conjunto de derechos y responsabilidades frente a los gobernantes que terminan aceptándolos. Se invierte de ese modo la relación tradicional de autoridad, que atribuía a ésta una serie de facultades y privilegios en desmedro de los gobernados, que soportaban las cargas y responsabilidades.”*

Aquí es importante hacer un comentario a las tesis del autor. Remitir la escasa vigencia de los derechos ciudadanos a la falta de una tradición democrática puede llegar a ser una explicación falaz o una pseudoexplicación. Un círculo vicioso. Como si alguien dijera que el cáncer existe porque falta una vacuna para curarlo. El problema está en que el autor tipifica a la “sociedad cerrada de señores” como todo lo opuesto a una sociedad de ciudadanos. En vez de tratar de razonar el orden social tradicional en sus peculiaridades, lo concibe como una anomalía que por sí misma debería dejar el paso a lo que sí es sano y natural, la democracia. El orden tradicional no es suficientemente analizado en sí mismo, tampoco en su capacidad de reproducirse y de resistir exitosamente a la democracia. En realidad, es percibido como una anomalía residual.

Ahora bien, no es que López prescinda del análisis de la estructura de poder tradicional, o menos aún que carezca de una perspectiva histórica, puesto que todo un capítulo de su monumental libro está dedicado al tema, sistematizando información dispersa y recogiendo hipótesis de sus trabajos anteriores. Quizá el problema radique en una falta de elaboración conceptual que dispersa su análisis entre distintas épocas y regiones sin haber logrado teorizar las bases de ese orden tradicional. Un concepto de tradición autoritaria. La noción de “Estado oligárquico” como eje desde el cual hacer la historia social del país tiene demasiados puntos ciegos y lleva a subestimar la vitalidad histórica del autoritarismo en el Perú. Creo que para aprehender las razones de esta vigencia serían necesarios conceptos más potentes. Más capaces de ligar el pasado con el presente y lo macro con lo micro. En definitiva, el concepto de “Estado oligárquico” se refiere al siglo XX y tiene como referencia privilegiada el nivel macrosocial. Quizá un concepto más sugerente sea el de “sociedad post-colonial”⁸. Las sociedades post-coloniales, dice Gayatri Spivak, resultan de una violación que capacita pero que no puede ser celebrada. Son como los hijos de mujeres violadas. No fueron deseados pero hay que quererlos. Es esta capacidad de apropiarse de lo que occidente puede dar lo que permite la descolonización. Los procesos de reafirmación cultural y política que basan el desarrollo económico. En cambio, el fracaso de la descolonización está en la base de esa situación incierta que es el mundo post-colonial.

⁸ “He hablado mucho acerca del concepto de violación que faculta. El niño de la violación. La violación es algo acerca de lo que nada puede decirse. Es un acto de violencia. Por otro lado, si nace un niño, ese niño no puede ser condenado al ostracismo a causa de que es producto de la violación. En alguna medida, eso es lo postcolonial. Se ve allí que se ha conseguido cierta clase de facultad histórica innata que no se debe celebrar, pero hacia la cual se tiene una posición deconstructiva, como si fuera... La deconstrucción, si se quiere una fórmula, es, entre otras cosas, una crítica persistente de lo que no se quiere ser. Y en ese sentido, está justo ahí en el comienzo”. *Selected Works of Gayatri Chakravorty Spivak*, Donna Landry and Gerald MacLean (eds.) Routledge. New York 1996.

Desde esta perspectiva, el Estado oligárquico tendría que ser visto como continuidad y renovación del colonialismo. Continuidad porque sigue vigente un patrón de interacción interpersonal que en sus extremos bien podría llamarse “dominación total”⁹. Tómese en cuenta por ejemplo el servicio doméstico. Institución donde el colonialismo, el machismo y el racismo se encuentran tan presentes. Es sobre esta base que debe entenderse el clientelismo y el patrimonialismo, dos tendencias tan vigentes en nuestro sistema político. El patrimonialismo significa que los gobernantes no se sienten en la necesidad de dar cuenta de sus actos. Y los gobernados tampoco demandan explicaciones. El clientelismo, mientras tanto, significa que la gente está dispuesta a dar su lealtad si recibe asistencia.

La debilidad de la tradición democrática, que iguala y reúne, y la fuerza de la tradición colonial, que jerarquiza y dispersa, son como la cara y el sello de la misma realidad. Una no podría explicarse sin la otra. La emergencia de la ciudadanía es el hundimiento del servilismo. Pero en la historia peruana hay un sube y baja. Hibrideces y desgarramientos, acomodaciones y conflictos. En todo caso, la tradición autoritaria tiene mucha vitalidad. Y en el texto de López no está conceptualizada.

La clave del cambio social es para López el proceso de democratización. La extensión de la ciudadanía. En este sentido está bajo el amparo de Tocqueville. Pero hay otras perspectivas sobre el cambio social que pueden ser matrices generadoras de otras explicaciones. No necesariamente excluyentes pero sí distintas. Weber, por ejemplo, ve en “la razón de acuerdo a fines”, en la racionalidad instrumental, la fuerza expansiva de occidente. El cálculo coloniza todas las esferas de la vida. El desarrollo del racionalismo y la educación serían los factores claves en el surgimiento del mundo moderno¹⁰. Durkheim, en cambio, pone el acento en el proceso de secularización, entendido como relegación paulatina de la religión al mundo de lo privado y lo personal. La secularización lleva a la laicización de la política, a la autonomía del mercado y al surgimiento del individuo entendido como persona capaz de tomar sus propias decisiones. Y está por supuesto Marx, para quien en la base de todo están los cambios económicos. El mundo moderno emerge con el mercado, el desarrollo tecnológico, la propiedad privada y el proletariado.

Sinesio López elabora una comparación entre la situación europea y la peruana que resulta muy interesante:

“Desde una perspectiva sociológica cada sociedad tiene su propia historia de los derechos y ha recorrido su propio camino para conquistarlos. Las trayectorias de algunos países como los de Europa son similares pero otras difieren de forma significativa. En Europa emergieron primero en el siglo XVIII los derechos civiles agrupados en torno a la idea de libertad; luego en el siglo XIX, los derechos políticos vinculados a la participación política ampliada del pueblo a través del

⁹ Al respecto puede leerse “La dominación total”, en: Gonzalo Portocarrero, *Racismo y mestizaje*, Ed. SUR. Lima 1993.

¹⁰ Me apoyo para estas afirmaciones en el texto de Wolfgang Mommsen: *Max Weber. Sociedad, política e historia* (Ed. Alfa, Barcelona, 1981). La idea de Momsem es que pese a que Weber negara con vehemencia que en su obra hubiera alguna filosofía de la historia, de hecho ésta sí existe y Weber lee la historia de occidente como un proceso de racionalización paulatina. La razón de acuerdo a fines y la evaluación y el cálculo destruyen la tradición y los valores sin crear reemplazos ciertos. De allí que para Weber el nihilismo esté amenazando occidente.

sufragio universal; finalmente, en el siglo XX los derechos sociales, que tienen que ver con la participación en el bienestar producido por la colectividad. En el Perú y en otros países de América Latina, en cambio, luego de una liberalización limitada y truncada que buscó dar a luz los derechos civiles en las tres primeras décadas de este siglo, emergió vigorosamente, por los años cincuenta, la demanda de los derechos sociales (de tierra, educación, salud, vivienda, laborales) desde los cuales se exigían también los derechos civiles y los políticos.”

La idea es que el mundo popular ha incidido, más que en la transformación del sistema político, en la obtención de beneficios sociales, movilizándose para ello en función de identidades específicas. Es decir, detrás de estas reivindicaciones no están movimientos políticos de los ciudadanos sino organizaciones sociales que agrupan a la gente en función de reivindicaciones particulares. Se movilizan entonces los pobladores de tal pueblo joven o los miembros de tal sindicato o un frente regional.

López dice que *“esta prioridad de los derechos sociales obedece no a la abundante riqueza en la que pueden participar las clases populares, como sucedió en la Europa de este siglo, sino por el contrario, debido a la pobreza extrema y a las discriminaciones y desigualdades sociales, que imponen sus propias urgencias”*. La idea implícita es que esta pauta de formación de los derechos en el Perú trae como consecuencia problemas de gobernabilidad que dificultan la consolidación de la democracia. En efecto, en el contexto de un sistema de representación débil, donde los derechos civiles son muy incipientes y donde son grandes las carencias, los movimientos sociales tienden a ser específicos, discontinuos y potencialmente violentos. La sociedad carece de instituciones políticas, especialmente partidos, que permitan agregar y conciliar intereses, procesando las reivindicaciones con más énfasis en la negociación que en el enfrentamiento.

López considera que la diferencia entre el caso europeo y el peruano proviene del *“...hecho de que la ciudadanía europea fue el resultado de la capacidad de integración de las clases populares por parte de las elites para formar una comunidad política nacional mientras que aquí es principalmente una construcción desde abajo que no ha logrado culminar en la conformación de una comunidad política nacional.”* Creo que López se refiere a la falta de una vivencia democrática entre las elites peruanas, a la persistencia del colonialismo y el racismo, que debilitan la capacidad de integración de las elites o que las llevan a la práctica del patronazgo y el clientelismo. De otro lado es claro que el sentimiento de no estar representado mina la confianza del mundo popular en las instituciones políticas, determinando una impaciencia, un recurrir a la acción directa como la forma más eficaz de satisfacer sus reivindicaciones.

Texto 3

Nelson Manrique

Algunas reflexiones sobre el colonialismo, el racismo y la cuestión nacional

Gonzalo Portocarrero

La cuestión racial: espejismo y realidad

Es importante empezar por hacer la historia de la visibilización del racismo en la sociedad peruana. Durante mucho tiempo, parte del orgullo nacional fue el pretendido carácter no racista de la sociedad peruana. Ya lo había dicho Ricardo Palma, “quien no tiene de inga, tiene de Mandinga”. Nadie podría presumir de ser puro, pues el país era fundamentalmente mestizo. La generación del 900 (dentro de ella, José de la Riva Agüero y Víctor Andrés Belaúnde) se apropió de Palma y el aserto pasó a los textos escolares y al sentido común. En el Perú no hay racismo. Racismo es lo que hay en Estados Unidos o en Sudáfrica, donde la sociedad se declara dividida según los rasgos físicos de la gente: se es blanco o se es negro. Entonces la teoría de que todos somos mestizos sirvió para encubrir la exclusión, para in-visibilizar las diferencias de matices de color que conservan una gran resonancia simbólica. Sobre todo en la medida en que están estrechamente asociadas a las diferencias económicas y culturales, dando lugar, en conjunto, a una rígida jerarquización social.

Sea como fuere, hubo que esperar la obra de Alberto Flores Galindo para encontrar un concepto de racismo elaborado en función de la historia del país y que permitiera hacer visibles la discriminación y las jerarquías étnicas. Flores Galindo logró producir este concepto gracias a dos circunstancias de mediados de los años 80. En el campo teórico, el economicismo comienza a retroceder y se identifica el antes negado territorio de la cultura. Las representaciones colectivas y los universos simbólicos dejan de ser valorados como espejismos para pasar a ser vistos como realidades autónomas y significativas. En la realidad peruana, mientras tanto, la insurrección senderista y la guerra sucia desatada por los militares, hacían visible que “la piel de un indio no cuesta caro”. El asesinato de campesinos por ambos bandos no lograba conmover una opinión pública que prefería darse por no enterada. En la violencia de la insurrección y la represión se hicieron evidentes el racismo y la fragmentación de la sociedad peruana. Flores Galindo vio con claridad estos hechos y estuvo entre los primeros en denunciarlos. Resultado de esta reflexión fue “República sin ciudadanos”, ensayo que incluyera en la tercera, y definitiva, edición de *Buscando un Inca*, publicada en 1988. En síntesis, fue la apertura hacia los nuevos aportes teóricos y la sensibilidad política y social lo que permitió a Flores Galindo conceptualizar un fenómeno fundamental del que nadie quería darse cuenta, como es el racismo.

Desde entonces, el tema se ha convertido en un área de estudios muy importante en las ciencias sociales. Inclusive el propio sentido común de los peruanos ha registrado el hecho. Ahora sí somos conscientes de ser un país racista. Pero con un racismo peculiar, más sentido y actuado que teorizado y/o abiertamente defendido.

Nelson Manrique

“El racismo cumple una función decisiva en la legitimación de las exclusiones, pues ‘naturaliza’ las desigualdades sociales, consagrando un orden en el cual cada uno tiene un lugar inmutable, en tanto éste no aparece fundado en un origen social sino anclado en la naturaleza.”

“Como toda creación humana, el racismo tiene una historia, que puede ser reconstruida. Parto de que no son las razas las que crean el racismo sino es a la inversa: el racismo construye las razas.”

“El racismo peruano es, en esencia, un racismo colonial. Se construyó a partir de las categorías mentales que portaban los conquistadores, forjadas en los conflictos que enfrentaron a los cristianos contra los musulmanes y los judíos en España en el crucial momento de su constitución como nación. El fundamento de la identidad española, una cuestión problemática, dada la enorme diversidad de los habitantes de sus reinos, terminó siendo la condición de cristiano viejo. Surgió así, a partir del siglo XIV, un movimiento intolerante y excluyente que, comenzando con una persecución religiosa contra los semitas, devino en una feroz persecución cultural contra los judíos conversos, hasta cristalizarse en una abierta persecución racial, en particular a los judíos. La obsesión por la pureza racial, consagrada en la instauración de los ‘estatutos de limpieza de sangre’ que se generalizaron desde mediados del siglo XV y a lo largo del siglo XVI, descalificando a todo aquel acusado de tener ‘sangre infecta’ (los ‘cristianos nuevos’), por razones abiertamente biológicas.”

“El fracaso del intento de consagrar la separación entre la ‘república de españoles’ y la ‘república de los indios’ -frustrada por la continuación del mestizaje- dio lugar a la constitución de las castas, una categoría cuya función era cuantificar el grado de mezcla racial de los habitantes del virreinato para perpetuar la segregación racial.”

“La situación no cambió sustantivamente con la ruptura de los vínculos coloniales que nos unían con España. Al no cambiar en lo esencial el carácter colonial de las estructuras internas de dominación, el racismo antiindígena pasó a cumplir el rol de soporte de la dominación de la elite criolla y de los gamonales del interior. En el orden oligárquico que se implantó, el discurso racista sirvió para legitimar la dominación social.”

“Los conflictos sociales en el Perú republicano han estado permanentemente atravesados por la cuestión étnico racial. Esta se ha articulado con las contradicciones socioeconómicas de manera específica de acuerdo a cómo ha evolucionado históricamente la correlación global de fuerzas sociales.”

“Un elemento capital para entender la naturaleza de la actual crisis social peruana es la persistencia contemporánea de formas muy arraigadas de discriminación étnica y racial en el Perú. Una traba que impedirá construir cualquier orden moderno y democrático... Quizás haya llegado la hora de dejar de esconder la basura bajo la alfombra y empezar a hacer la necesaria limpieza en casa.”

Gonzalo Portocarrero

“Conforme ahondé en la problemática del racismo me fui percatando de su importancia en nuestra sociedad. Es fundamental, aunque por una suerte de acuerdo tácito se le reste significación. Se le oculta para evitar la ansiedad que genera. Pero esconder un problema no es solucionarlo. Así se consigue solo su reaparición, abrupta e incontrolada, y, por supuesto, la mayor complicación de las relaciones interpersonales. El racismo impide que los individuos se reconozcan como iguales, prójimos. Dificulta el desarrollo de la solidaridad y la integración social. Perpetúa la fragmentación y estimula el antagonismo. En nuestro país el racismo está declinando, pero sobre todo en el dominio público. En las sensibilidades colectivas, en los modos de comportarse, en el dominio de lo privado, el cambio es mucho más lento.”

“En el Perú el racismo ha sido, y aún lo es, el principio antidemocrático por excelencia. El factor responsable de que la democracia haya avanzado tan poco, con tanta dificultad y lentitud. En 169 años de vida independiente el liberalismo no ha logrado consolidar una conciencia de igualdad, crear una ciudadanía efectiva. Muchos no tienen derechos y subsiste el credo colonial: hay superiores, los que mandan, los conquistadores, los blancos. Hay inferiores, los que obedecen, los conquistados, los indios. Hoy las cosas son más complejas pero siguen remitiendo a este hecho nuclear: en el contacto entre personas de distinto grupo social tiende a primar la percepción de diferencias sobre la empatía y conciencia de las semejanzas. El alejamiento: el ‘otro’ no llega a ser un prójimo.”

“Podemos definir al racismo como un conjunto muy complejo de opiniones, actitudes y patrones de comportamiento. Este conjunto resulta característico de un grupo, condiciona la forma en que sus miembros se relacionan con los otros, los diferentes. Tiene como principio la idea de que hay clases inferiores y superiores de seres humanos. Niega la igualdad. En el Perú el racismo es multipolar y multidireccional. Indios, blancos, cholos, negros, chinos. Aunque sofocada, la conciencia étnica implica resistencia hacia los otros. Admiración y desprecio. Pero también resentimiento y temor. En el fondo el racismo no beneficia a nadie.”

“En el Perú la movilidad social no ha conseguido eliminar las jerarquías por lo que las distancias entre personas permanecen enormes y casi insalvables. A medida que fueron surgiendo, las familias exitosas asimilaban el exclusivismo social y la desvalorización del otro como parte de su idiosincrasia. Aunque muchos grupos puedan haber cruzado el abismo étnico-cultural que fractura la sociedad peruana, es un hecho que éste sigue subsistiendo y se reproduce con cada nueva generación asintiendo que hay gente superior y otra inferior. La valoración distinta de la pigmentación de la piel continúa siendo un factor de distanciamiento entre las personas.”

Manrique y Portocarrero son sólo dos autores, entre muchos otros, que siguiendo la propuesta de Alberto Flores Galindo, han tratado de razonar la persistencia de las jerarquías y la debilidad de la identidad nacional. Hasta hace muy poco el racismo ha sido parte del inconsciente social. Algo que en la práctica todos cumplimos pero que no hemos conceptualizado, de manera que podemos empecinarnos en negar una y otra vez su existencia, al mismo tiempo que no hacemos sino seguir sus normas en nuestra vida cotidiana. Creo que se ha avanzado mucho en el estudio del racismo. Este avance es además índice del proceso de descolonización de la sociedad peruana. Es decir, parte de

la elaboración de representaciones y narrativas que nos capaciten a actuar sobre nuestra realidad en vez de persistir en mistificaciones encubridoras que convocan a la inacción y la complacencia, como ocurre con la idea del Perú como nación mestiza. En realidad, el racismo es el legado colonial más presente en la sociedad peruana. Y, como dice Barrera, “el colonialismo interno es una forma de colonialismo en el cual las poblaciones dominantes y subordinadas están entremezcladas, así que no hay ‘metrópolis’ geográficamente distintas de las ‘colonias’”¹¹.

En cualquier forma, elucidar el racismo es una tarea enorme. Implica analizar su dinámica y funcionamiento, su relación con otras formas de jerarquización, su historia, sus efectos, las resistencias que se le oponen. La tarea está recién empezando. No tenemos aún identificado el código o conjunto de normas al que responde la dinámica del racismo. Sea como fuere, la vigencia del racismo, que atenta contra lo más original y numeroso de nuestra colectividad, conduce a una situación de fragmentación y falta de solidaridad. Se repudia la otredad del otro, su diferencia, pues se la considera como algo negativo y abyecto. Pero como esa otredad, cuyos símbolos visibles son el indígena y el cholo, está también en nosotros mismos, los mestizos y criollos, no queda más que reprimirla, huir de ella como quien toma distancia de algo contaminante y asqueroso¹². Nótese que mi lugar de enunciación es el polo mestizo-criollo de la sociedad peruana. Pero desde el lado cholo-indígena el racismo no es menos disociador. La figura del cholo que cholea es precisamente emblemática. El racismo en el Perú, a diferencia de lo que ocurre en Estados Unidos, no tiende a crear solidaridades, su efecto principal es fragmentar el cuerpo social. Y es que las diferencias no son categóricas y visibles, por todos asumidas. Aquí, más que grupos definidos, prima una gradiente de color-costumbres-ingreso donde no hay rupturas que den lugar a grupos identificables como tales por el conjunto de la sociedad.

Pongamos un ejemplo de la vida real. La hija de un migrante, nacida en Comas, estudia educación y termina con éxito sus estudios. De pronto sus amigos y amigas de barrio se sienten distantes y la empiezan a llamar “señorita”. De alguna manera esa deferencia es también una exclusión. Pero desde los grupos más consolidados, ella puede ser considerada como una “cholita”. Igual o muy parecida a sus vecinos. Para el mundo más popular la educación la ha redimido. Ella está por encima. Pero para las clases más tradicionales ella es una advenediza. Entonces esta chica está en tierra de nadie.

Lo importante del racismo es la fragmentación social que produce. El impulso a jerarquizar no es otra cosa que el temor a sentirse igual, a tener lo abyecto, la “mancha indígena”. Entonces, desde el punto de vista de nuestro trabajo, puede decirse que la relación Estado-sociedad está profundamente marcada por el racismo. En efecto, la ciudadanía, como participación de los individuos en el manejo del Estado, requiere de la conciudadanía¹³. Que los miembros de la sociedad política nos veamos como iguales en valor y en derechos, aunque podamos ser diferentes en costumbres y tradiciones. El

¹¹ Citado por Gayatri Spivak en *The Spivak Reader*, Ed. Routledge 1996, p. 24.

¹² Por ello podría decirse que el verdadero criollo es rubio y tiene ojos azules, en su imaginario desde luego. Estos rasgos fascinan de manera que, tratando de parecernos a nuestros sueños, los más audaces no dudan en pintarse el pelo, blanquearse el color de piel y ser cosmopolitas. Obsérvese al respecto la presentación de las animadoras más importantes de la televisión. Gisella es rubia, Jeanette y Magaly son pelirrojas. Todas al pomo. Me parece que esta apariencia es parte de su seguridad personal y éxito social.

¹³ Esta observación, tan importante, se la debo a Eloy Neira.

racismo impide el desarrollo de la conciudadanía, legitimando el síndrome exclusión-tutelaje-patrimonialismo que resulta de la misma condición post-colonial. Es decir, de la imposibilidad de terminar de romper con el colonialismo.

En todas las sociedades hay jerarquías y desigualdades. Hay personas a las que se brinda una gran estima por sus éxitos o sus servicios, por su edad o su género. Pero en el Perú fenómenos como el color de la piel, el apellido, y la forma de hablar, entre otros, juegan un gran papel en el puesto que se ocupa en la jerarquía. Esta jerarquización es tan extrema que a los sectores que están abajo casi no se les reconoce una condición humana. Y a los que están arriba se les endiosa.

Las consecuencias del racismo sobre el sistema político son múltiples y complejas. El congresista no siente que debe su posición a sus electores. Ya es dueño de su cargo y lo “normal” es que lo emplee, en una buena proporción, para fomentar sus propios intereses. En todo caso tratará de preservar su popularidad mediante un clientelismo (auto)complaciente, si está en la mayoría, o fomentando reivindicaciones populistas e intransigentes, si está en la oposición. Tenemos entonces la reproducción de la figura del caudillo salvador. Paternalista y corrupto. La gente no es tomada en cuenta y le resulta difícil organizarse sobre bases duraderas. Entonces prima la llamada “acción directa”, violenta pero efímera. Las turbas resultan de la falta de una perspectiva más global -o nacional- en los sectores movilizados y de la poca confianza que ofrecen los partidos como representantes de sus intereses.

El colonialismo interno y el racismo son temas que necesitan ser profundizados. No basta coleccionar datos y anécdotas. Es también necesario articular elementos teóricos e históricos que permitan un panorama más general desde donde se pueda comprender con más detenimiento la experiencia peruana. También, desde luego, está pendiente la elaboración de instrumentos para luchar contra la discriminación.

En esta perspectiva los teóricos del post-colonialismo ofrecen pistas muy importantes, en particular Homi K. Bhabha. Su propuesta es que debemos trascender la denuncia lacrimosa. *“Mi lectura del discurso colonial sugiere que el punto de intervención debe cambiar del sabido reconocimiento de las imágenes como positivas o negativas, a una comprensión del proceso de subjetivación hecho posible (y plausible) a través del discurso estereotipado. Juzgar la imagen estereotipada sobre la base de una normatividad política anterior equivale a alejarla pero no a desplazarla, lo que es sólo posible a través de conectarla con su efectividad, con el repertorio de posiciones de poder y resistencia, dominación y dependencia, que construye al sujeto en la identificación colonial (tanto colonizador, como colonizado)... Para comprender la productividad del poder colonial es crucial construir su régimen de verdad, no referir sus representaciones a un juicio moral. Sólo entonces se hace posible comprender la ambivalencia productiva del objeto del discurso colonial -esa ‘otredad’ que es al mismo tiempo un objeto de deseo y de ridículo-, una articulación de la diferencia contenida dentro de la fantasía de origen e identidad. Lo que tal lectura revela son los límites del discurso colonial y capacita una transgresión de esos límites desde el espacio de esa otredad”*.¹⁴

¹⁴ Homi Bhabha, “The other question. Stereotype, discrimination and the discourse of colonialism”, en: *The Location of Culture*, Ed. Routledge. 1994, p. 67.

Bhabha formula un llamado a “deconstruir” el discurso colonial a partir de analizar su efectividad, las posiciones que ese discurso crea, su “régimen de verdad”, las diferencias que instituye a partir de sus presupuestos no pensados, de su núcleo fantasmático originario. Solo así sería posible subvertir el discurso colonial y descomponer sus estereotipos, liberando las diferencias o particularidades de la “otredad” proyectada por el colonizador. Accediendo por tanto a una descolonización del discurso, a que los colonizados puedan nombrarse a sí mismos.

Texto 4

Guillermo Nugent

¿Cómo pensar en público? Un debate pragmatista con el tutelaje castrense y clerical

En el texto en referencia el autor intenta identificar lo que sería una constante en la vida social peruana: un hecho que otorga un poder desproporcionado a instituciones jerarquizadas que se fundamentan en la obediencia y la supresión de la individualidad. Se trata de la Iglesia Católica y las Fuerzas Armadas, instituciones que generan modos de relación interpersonal y maneras de (no) pensar que resultan inhibitorias de la democracia y de la creatividad individual. La cultura política del país está marcada en profundidad por estas instituciones. Esto queda claro en el discurso del tutelaje, en la firme convicción de que hay gente, la mayoría, que no sabe lo que le conviene y que necesita así de una “tutela”, de ser protegida y representada por personas que sí saben, y que tienen por ello la capacidad y el mandato de ejercer el poder en nombre de los tutelados.

“Parece ser que hay un criterio según el cual la conversación y el intercambio de opiniones es algo natural a propósito de los resultados deportivos o cuando se está en un sitio tomando cerveza con los amigos, en el estilo idealizado por la publicidad de estos productos. Pero en un contexto ‘serio’, como puede ser una clase en la universidad, la aplicación de programas económicos en las políticas públicas, el debate sobre nuevas causales a la ley del divorcio, mejor es el silencio. Los especialistas, los científicos serían los únicos con derecho a expresarse. Una consecuencia práctica de asumir que hay una diferencia insalvable entre la ciencia y el sentido común.

Tal vez ese criterio, el de la obediencia sin réplica, sea el más adecuado. Sin embargo, el inocultable sentimiento de alivio con el que muchas veces los estudiantes descubren que pueden expresar un razonamiento personal y ser oídos con atención, y el indudable enriquecimiento de la discusión que implicaba me ayudaron a darme cuenta de un par de cosas. La primera es que esto valdría la pena que también sucediera de manera creciente fuera de las clases de la universidad, la segunda es que las fuentes de esa inhibición intelectual marcada por alguna forma de miedo era la consecuencia de un orden cultural basado en el tutelaje, donde los modelos de sociedad propuestos eran los de las instituciones castrenses y de la iglesia católica. Los dos grandes, y terribles, ideales que se sienten naturalmente llamados a ordenar cómo debemos vivir los ciudadanos. Desde pequeños se nos hace saber que la distribución jerárquica de las personas es más importante que la universalidad de la ley, que las mujeres ‘naturalmente’ están fuera del manejo de estas dos fuentes de la moral ya mencionadas, y, lo que para efectos académicos es más notorio, que la libertad de pensamiento es sinónimo de falta de respeto. Así, la autocensura se extiende plácida y masoquistamente asumiendo de la manera más natural que no puedo decir ciertas cosas o mi institución no puede publicar tal libro porque hay alguien que se puede ofender. No se trata de evitar insultos y otras formas de agresión que la convivencia civilizada desaconseja. Simplemente la gente se acostumbra a no decir lo que piensa por temor a la cultura tutelar. Una consecuencia básica es la tremenda dificultad para generar una atmósfera de confianza en los debates.” (p. 122-123)

“Perder el miedo a salir de nuestra minoría de edad cívica es acaso el mayor reto cultural de la actualidad. Pretender una democracia civil y laica es una aspiración modestísima en apariencia; pero ciento ochenta años de vida republicana todavía nos obligan a reivindicarla más como un proyecto esperanzador que como una tradición honorable. Que la pólvora se use para los juegos artificiales en las plazas y que el incienso halague los sentidos en la intimidad de las habitaciones. Ninguna de esas sustancias es necesaria para dar legitimidad a un poder público.” (p. 123)

“Mi idea es muy sencilla, fomentemos un estilo de debate tolerante y una conversación de pluralismo sincero -con un buen sistema de universidades y bibliotecas públicas, entre otras cosas- y es casi seguro que un día descubriremos que se nos perdió el miedo, que podemos manejar la bicicleta sin rueditas, que ya no nos hundimos en la piscina, que la publicidad televisiva no necesariamente tiene que ser estúpida, que podemos querer a nuestro país sin parecer militares y que podemos ejercer nuestra sexualidad, la base de nuestros afectos, sin preocuparnos por parecer católicos.” (p. 124)

“Se trata de una forma de autoridad que ha hecho algo muy natural el considerar que hay gente que no puede hacerse cargo de sus intereses y que debe ser guiada por quienes naturalmente son los conductores. Esta disposición puede encontrarse en múltiples escenarios, pero hay dos áreas donde se hace especialmente notorio: el patriotismo, el heroísmo virtuoso, es un asunto de militares y la moral es una cuestión de curas, de administración de la fe. Fuerzas armadas e iglesia católica, es decir, organizaciones jerárquicas, cerradas, donde la conversación entre iguales no es el espacio para la creación o superación de normas. Este es el orden tutelar en el que efectivamente se desenvuelven nuestras actividades cotidianas.” (p. 131)

“Los discursos acerca de las modalidades de frustración colectiva como destino funcionan como una pieza central para justificar el tutelaje: una colectividad que no es capaz de hacerse cargo por sí misma de sus intereses y que necesita ser tutelada. En la negación de cualquier forma de orgullo civil, de regodearse en señalar el envilecimiento de los ciudadanos, hay también un llamado a ejercer el tutelaje.

En el ejercicio de la tutela, la representación se basa en la diferencia radical, antes que en la semejanza. Así el tutor adquiere ese rango en distintos momentos de la historia, porque no es menor, discapacitado, mujer, indio, pagano. Por lo tanto, mientras más se enfatice la diferencia, jerárquicamente entendida, mayor posibilidad para el ejercicio del tutelaje. Más que un representante se trata de un signo en la definición más tradicional, de algo que está en vez de otra cosa. En las formas de gobierno democráticas, por el contrario, el representante es uno de los tantos representados y es porque comparte una serie de características -consideradas estimables- con sus pares que es considerado como el representante. En general, ahí donde hay una alabanza pública a un personaje porque posee atributos estimables, que los ciudadanos no poseen en absoluto o en mínima medida, podemos suponer que hay una petición de tutelaje... En cualquier caso, falta la dimensión fundamental de ser considerado ‘como uno de nosotros’ en el sentido de representar los logros que somos capaces de realizar.” (p. 132)

“Como señalan los pragmatistas, pensar es detener un tipo de acción y tratar de imaginar un futuro con correcciones o mejoras de los actos previos. La obediencia en

la forma de tutelaje es una forma eficaz de obstruir los procesos de pensamiento, de la inteligencia cooperativa de la que hablaba Dewey. El escenario público en un contexto de tutelaje puede tener espacio para la admiración, la exteriorización de las lealtades y donde la sinceridad con las propias convicciones, un factor medular de la confianza, simplemente no existe... La revisión crítica de las argumentaciones, de los procesos de persuasión choca con la barrera impuesta por el orden tutelar.” (p. 134)

“El tutelaje implica la adjudicación de una incapacidad al otro con fines de representación. Soy su representante porque él o ella no están en condiciones de hacerse cargo de sus necesidades. La diferencia del tutelaje con la simple ayuda o la solidaridad justamente consiste en esta apropiación de la representación.” (p. 136)

“En el tutelaje, la representación está más basada en la dependencia que en la confianza.” (p. 137)

“Nuestra cultura pública será más inclusiva, menos discriminatoria, en la medida que la razón y los sentimientos puedan reunirse para solucionar las dificultades en nuestras formas diarias de vivir, en espacios comunes. Organizarnos en instituciones que nos permitan entrar sin temor a la adultez y aprender a reconocer nuestras individualidades desde la infancia. Así descubriremos que somos capaces de una amplitud de solidaridad y una intensidad de anhelos personales que harían innecesaria mantener la minoría de edad cívica. Ese mundo colectivo de adultos presentados como si fueran niños ya no está para obediencias.” (p. 142)

Nugent propone que un rasgo del funcionamiento de los colectivos en la sociedad peruana es la exclusión de los muchos en nombre del saber de los pocos. Es decir, la tendencia a la jerarquía y el tutelaje. Esta podría ser una de las bases de la llamada democracia plebiscitaria o delegativa que funciona precisamente sobre el supuesto de que la gente no es capaz de asumir la plenitud de sus deberes y derechos, que necesita ser tutelada. En realidad, Nugent trabaja un tema más amplio: las resistencias al individualismo en la sociedad peruana. En su manera de plantear el problema se reconocen ecos de Tocqueville y Durkheim. En efecto, para Tocqueville el ciudadano es un individuo, una persona libre que se retira en lo privado, pero cumpliendo antes las obligaciones que le corresponden como miembro de un colectivo. En el Perú las personas no llegan a ser individuos porque la tutela las perpetúa como menores de edad. En la misma línea, Durkheim consideraba que el proceso central de la modernidad es la individuación, entendida como una ampliación de los márgenes de elección de las personas. La sociedad moderna está integrada por individuos autodeterminados. El tutelaje está fuera de lugar. Este individuo moderno va surgiendo en la medida en que la secularización resta fuerza a las instituciones que, como la Iglesia, reclaman el derecho a dirigir la sociedad en nombre de representar alguna verdad.

Las ideas de Nugent son muy valiosas y sugerentes. Ciertamente uno de los hechos que más llama la atención en la vida pública del país es la participación política de la Iglesia y de las Fuerzas Armadas, que son consideradas como “instituciones tutelares” de la patria. Calificativo que reduce a los ciudadanos y a los gobernantes civiles a la condición disminuida de gente que precisa ser enrumada o aconsejada. De otro lado, mucho de estas ideas se hace visible en eventos políticos y académicos. Priman la adulación y el servilismo. Mientras trata de agradar al poderoso, la gente no se plantea siquiera la posibilidad de pensar por cuenta propia. Como si aún fuera cierto lo que José

Faustino Sánchez Carrión decía en los albores de la república: en el Perú nos disputamos por ser bocados de un estómago real; constatación que le servía para argumentar a favor de la república, pues una monarquía no haría más que prolongar ese patético servilismo colonial. Ahora bien, para entrar en diálogo con Nugent se hace necesario formular una serie de reservas a sus planteamientos.

A partir de las ideas que sustenta, cualquiera imaginaría al Perú como una sociedad organizada y súper autocontrolada. La pretensión por tutelar encontraría gran acogida. Viviríamos en una sociedad jerárquica pero ordenada, “una sociedad sin individuos”, parafraseando a Alberto Flores Galindo. La parroquia y el cuartel marcarían las costumbres del conjunto de la sociedad. No obstante, en el Perú las cosas no suceden de ese modo. El tutelaje no ha sido sustituido por el autocontrol. Por la internalización de un orden moral que haga que la gente cumpla con sus obligaciones públicas. El tutelaje es tan débil como el autocontrol. Esto explica el carácter anárquico del individualismo y, también, la arbitrariedad de la tutela. El Perú debe ser razonado como una sociedad post-colonial antes que moderna. Las personas no se comprometen con la normatividad social. La fragilidad del orden moral resulta en el caos social, de donde surge la demanda de tutela. La distancia que las personas guardamos con el orden moral resulta de la constatación de su fracaso. “Jodes o te joden” se suele decir en el Perú. O en una expresión más reciente, y realmente espeluznante, “a quien no se pasa de conchudo lo matan de cojudo”. Nótese que en ambas expresiones la violación de los derechos del otro se presenta como un acto de defensa preventiva. El mundo es una jungla y mejor ser león que cordero. El fenómeno va mucho más allá del Perú, pues en Méjico tenemos la ley de Herodes, el asesino de los inocentes: “O chingas o te jodes”.

Las ficciones se petrifican en realidad porque (casi) todo el mundo cree en ellas. El tráfico en Lima es una jungla porque la mayoría de la gente cree que es así. Esta fantasía nos hace reclamar mano dura, la famosa tutela. En verdad vivimos en un estado intermedio entre el orden y el caos. Una situación precaria donde no todo es negativo pues se dan las bases de una actitud más reflexiva frente a la ley. Menos moralista. En Japón, por ejemplo, me sorprendió que la gente obedeciera los semáforos peatonales en las noches, absteniéndose de cruzar la calle aún cuando no había ni carros ni gente en los alrededores.

Todo lo anterior se puede condensar en una historia. Se trata de las primeras reacciones de los jóvenes del proyecto “Fútbol y barrios” ante la posibilidad de hacer cursos de divulgación de los derechos humanos. La iniciativa había surgido como respuesta a una queja reiterada contra la policía. Con frecuencia los policías les pegan a los barristas o les exigen dinero o los revisan y les quitan su dinero. La expectativa era que los jóvenes se hicieran respetar citando las leyes. No obstante, algunos jóvenes opinaron que mejor fuera renunciar a la iniciativa puesto que sabiendo sus derechos los criminales se sentirían invulnerables y cometerían más delitos. Y, además, los que tienen en su mente la posibilidad de transgredir no lo dudarían un segundo, ya que nada se podría hacer contra ellos. No es difícil identificar los supuestos de estas afirmaciones. Los jóvenes se consideran incapaces de autocontrol, tan avezados que desbordarían fácilmente a una autoridad racional y predecible. En cambio, si no saben lo que les espera, si el abuso y la arbitrariedad son normales, entonces no les queda otro remedio que el respeto a la autoridad. En esta historia puede notarse que el rechazo a tener derechos surge de la idea de que aún no estamos preparados para tenerlos, pues obedecemos sólo por el temor y el miedo. La fantasía de que como personas y como sociedad no nos podemos

controlar, que la transgresión nos gusta demasiado, representa una forma poco halagüeña de vernos a nosotros mismos. Como si fuéramos pura voluntad de gozo encaminada hacia el azote y la flagelación.

Texto 5

Jürgen Golte

Migración andina y cultura peruana

El texto de Golte quiere explicar la sociedad peruana contemporánea poniendo énfasis en la actualidad de un pasado, que por más remoto que pueda parecer, continúa vigente en muchos aspectos. Desde esta perspectiva de largo plazo, basada en la ecología y la geografía, Golte, identifica, sin embargo, una ruptura decisiva. Se trata de las grandes migraciones que transfiguran radicalmente el paisaje social, pues implican el quiebre de la jerarquización étnica, instaurada con la invasión española, y el surgimiento paralelo de un sistema multiétnico de base urbana. La dominación se desvanece en la medida en que la cultura andina resulta más apta para asimilar el capitalismo e impulsar el desarrollo, mientras que la cultura criolla, antes dominante, es demasiado conservadora como para facilitar los cambios requeridos por la modernidad. El argumento de Golte es muy sugerente y está fundamentado en un análisis histórico donde se (con)funden ideas que provienen de distintos espacios conceptuales: la economía, la antropología, la ecología¹⁵. El texto de Golte tiene una decidida vocación de síntesis. Trata de hacer visibles y destacar hechos básicos, dejando en el trasfondo otros que se presumen como secundarios. En realidad, la apuesta es simplificar al máximo para identificar lo verdaderamente importante. Creo justo decir que, en el límite, toda síntesis está necesariamente encaminada hacia el fracaso, pues las simplificaciones sobre las que se construye no permiten alcanzar el ideal de inteligibilidad total que es su telos originario. Pero la contribución que la justifica es la clarividencia intempestiva que ella permite. En cualquier forma la clave del éxito está en no relegar factores que por su significación deberían estar presentes en el panorama general.

Empecemos entonces reproduciendo extractos significativos del texto que comentamos:

“Desde el siglo XVI la sociedad andina se ha desarrollado básicamente como un sistema bicultural. Las dos culturas funcionaban relacionadas la una con la otra, pero tenían características muy distintas enraizadas tanto en sus orígenes diversos como en su función como parte del sistema en conjunto, en el cual estaban interrelacionadas en una jerarquía de poder claramente definida. Los dos grupos, criollos por un lado, indios por el otro, hasta que se organizaban en dos ‘repúblicas’, cada una regulada con una legislación específica. La cultura dominante de los invasores y sus descendientes, los criollos, se caracterizaba por su carácter burocrático y urbano. Esta cultura se enraizaba en la tradición mediterránea. La cultura dependiente tenía sus orígenes en las civilizaciones prehispánicas. Estos orígenes se convirtieron en culturas campesinas claramente enraizadas en formas de producción y conocimiento andinos.” (p. 511)

“En la segunda mitad del siglo XX la construcción de la jerarquía étnica, reorganizada en la república sin que haya tocado básicamente el sistema bicultural, se quebró literalmente y en estos momentos estamos presenciando el desarrollo de un sistema

¹⁵ Es significativo que en el escrito de Golte no aparezcan referencias a autores peruanos. No obstante, en la bibliografía anexa se hace visible el manejo de una cantidad sustancial de textos de autores de distintas nacionalidades y especialidades.

multiétnico que es básicamente urbano. La razón más importante de esta quiebra de la jerarquía étnica se encuentra en la migración masiva de los campesinos andinos a las ciudades criollas...” (p. 511)

“Por una variedad de razones la cultura andina parece más apta para reorganizarse en términos capitalistas, mientras la cultura criolla muestra influencias fuertes de su origen burocrático-rentista, que hacen más difícil que las personas adopten formas de organización capitalistas. La consecuencia de estas dinámicas diversas es la ruptura de la jerarquía étnica y el desarrollo de una sociedad capitalista con fuertes raíces en las tradiciones andinas.” (p. 512)

“La supremacía criolla colonial y la de los mestizos que se plegaban a su modelo cultural respecto de las poblaciones quechuas y aimaras partía en la colonia de la construcción política estamental, la extracción de rentas y una redistribución de éstas de acuerdo a criterios estamentales. Si bien el sistema político formal de las repúblicas andinas partía de pautas republicanas, las elites criollas en el siglo XIX habían encontrado formas de convertir la jerarquía política de los estamentos étnicos en sistemas de poder más privatizados.” (p. 520)

“Estos se basaban ante todo en la usurpación de las burocracias republicanas por las elites criollas y una acentuación del control de éstas sobre territorios y minas. Estos mecanismos bastaban para mantener el acceso preferencial criollo al plusproducto social y la marginación de las mayorías de las poblaciones de origen quechua y aimara.” (p. 521)

“Por cierto que estos mecanismos iban acompañados de construcciones culturales que hacían aparecer a la cultura criolla como partícipe de una cultura mundial ‘superior’ y ‘moderna’ y, por tanto, ‘nacional’, mientras las culturas de los otros grupos étnicos mayoritarios aparecían como marginales e inadecuadas para comunicarse directamente con el desarrollo internacional, e incluso el desarrollo de las repúblicas parecía depender de la eliminación de las culturas de los grupos mayoritarios.” (p. 521)

“De esta forma se perpetuó bajo el manto de constituciones republicanas y de ideologías de mestizaje y de modernización integradora un sistema multiétnico cuyas características básicas habían surgido con la colonia.” (p. 521)

“Estas migraciones hicieron rebasar por completo la dinamicidad del modelo social colonial criollo por el simple hecho de que aquéllos no lograban acomodar a los campesinos salidos de las restricciones aldeanas en sus esquemas de reproducción. El hecho de que los criollos aparecieran como los abanderados de la inserción económica y cultural de las repúblicas andinas al contexto capitalista mundial, como la encarnación de la modernidad transnacional, soslayaba el hecho de que los patrones culturales que defendían, la misma supremacía política de un grupo étnico, pero mucho más el alejamiento de la cultura burocrática criolla de una inserción eficiente en un mundo de producción, que había caracterizado el surgimiento de las burguesías en el capitalismo, les imposibilitaba la emulación de este rol en el contexto social andino. Es ésta la causa principal de que el capitalismo quedara como una forma de producción insertada en los centros de extracción de materia prima que interesaban a las burguesías transnacionales, o que fuera asumido por inmigrantes foráneos, europeos y

asiáticos, con el lastre de tener que desenvolverse en un ambiente político de prebendas y restricción política para este ejercicio.” (p. 521-522)

“Como el control político criollo era cada vez más tenue e inadecuado para controlar de hecho toda comunicación entre el ambiente global y las poblaciones de ciudadanos de orígenes diversos, la falta de desarrollo no solamente quedaba evidenciada por el crecimiento económico inadecuado al crecimiento poblacional, sino por expectativas que surgían en todos los grupos alrededor de la modernidad, a la cual supuestamente lograban acceso por la buena intermediación de los grupos criollos. Los movimientos migratorios que crecen de manera exponencial en el siglo XX son en este sentido el resultado del hecho de que la política económica de los estados no permitía en el campo un desarrollo de las capacidades de producción de acuerdo a las necesidades de poblaciones crecientes, pero ante todo un resultado de expectativas crecientes entre las poblaciones que no seguían manteniendo las restricciones de movimiento territorial que les había impuesto el sistema colonial. Sin embargo, los emigrantes al llegar a las ciudades criollas se encontraron con que las estructuras productivas instaladas no tenían la capacidad de acogerlos e integrarlos.” (p. 522)

“Todo este mundo, tildado por los criollos, primero de ‘cinturones de miseria’... no era otra cosa que la construcción de una ciudad productiva, diferente de la criolla, que por un lado visiblemente tenía visos de sociedad capitalista, por otro lado tenía un sinnúmero de formas de interacción fuertemente impregnadas por el pasado cultural campesino, quechua y aymará.” (p.523-524)

“De esta forma, al lado, e invadiendo cada vez más la ciudad criolla surgió una ciudad nueva, fuertemente entroncada en el pasado andino. Este pasado andino a todas luces no significó que los barrios urbanos se convirtieran en una aldea, ni significó que la gente construyera en el desierto que rodea a la ciudad de Lima una economía campesina. Todo lo contrario: partiendo de sus bases de cultura campesina la gente asumió el reto de construir una cultura urbana próspera que pudiera servir de base para su propio bienestar y el de sus hijos... Significó, por ejemplo, el ahondamiento de una organización parental, significó basarse en lealtades, significó hacer ingresar procesos de aprendizaje campesinos a las formas de educación demasiado librescas en la ciudad, significó seguir elaborando música a partir de la propia tradición, significó reelaborar el ciclo festivo aldeano de acuerdo a necesidades urbanas, y significó ante todo la perpetuación de éticas ajenas a la tradición criolla: de trabajo, de cumplimiento, de planificación y aprovechamiento del tiempo.” (p. 525)

“Esta interrelación entre redes étnicas permite que las reelaboraciones culturales de estos grupos sean socializadas y transmitidas en conjuntos mayores que los que se dejarían enmarcar por las relaciones de gente proveniente de una comunidad y región. Por el mismo hecho de la desterritorialización de las redes étnicas, los procesos descritos llegan a tener una envergadura que abarca a regiones mayores y a la sociedad del estado en su conjunto.” (p. 527)

La contribución de Golte está en hacer visibles las continuidades de largo plazo de la cultura andina. En efecto, asentados en una geografía pobre en recursos y muy vulnerable al clima, los hombres andinos desarrollaron un sistema de conocimientos, una tecnología y una organización social que permitió, gracias al trabajo arduo, el sostenimiento de poblaciones densas y la sedimentación de un orden social complejo

pero persistente y legítimo. La escasa productividad del esfuerzo se vio entonces compensada por una rigurosa ética del trabajo y del cumplimiento de las obligaciones sociales. Esta configuración cultural, extraordinariamente flexible, está aún en la base de la “ciudad productiva” que los migrantes han construido en torno a las viejas ciudades criollas. Ella explica la creciente supremacía del mundo andino sobre el criollo, su mayor facilidad para asimilar el capitalismo y engancharse en la globalización. La cultura criolla, mientras tanto, es pensada como rentista, festiva y clientelista. Su posición dominante le permitió apropiarse del excedente del mundo andino, de modo que el mundo criollo se organizó en torno a “ciudades palacio”, en las que el interés de la gente giraba más en torno a la fiesta -civil y religiosa- que alrededor del trabajo. Pese a la independencia la supremacía criolla continuó. Las elites lograron “convertir la jerarquía política de los estamentos étnicos en sistemas de poder más privatizados”. Esta privatización del poder suponía la usurpación de las funciones del Estado por las elites criollas. Es decir, el surgimiento de una “república sin ciudadanos”, como decía Alberto Flores Galindo. Todo este orden social empieza a desmoronarse a mediados del siglo XX con las migraciones masivas y la creciente autonomía del mundo andino y la ciudad productiva.

Sintetizar la historia del Perú en escasas dieciséis páginas significa por cierto una hazaña nada desestimable. El escrito de Golte representa el coronamiento de una dilatada trayectoria de estudios sobre la realidad peruana. Sin embargo, como todo texto creativo, el de Golte supone una articulación entre estereotipos e ideas más originales. Entre saberes tradicionales, incuestionados, y elaboraciones heterodoxas, más personales. En realidad, todo texto tiene sus raíces en una contextualidad, en un suma de representaciones o sentido común. Su probable novedad, o emergencia fuera de lo común, resulta obra de un pensamiento que dialoga creativamente con su época, es decir, con los textos vigentes que definen las maneras colectivas de sentir-pensar-actuar. Ahora bien, en este diálogo se desarrollan apropiaciones y polémicas que van separando al nuevo texto del trasfondo de la contextualidad pública o común. Dicho en forma más clara: lo posicionan en los extramuros del sentido común vigente, que es el lugar donde se ubica lo nuevo, lo que no es (aún) hegemónico o quizá nunca llegue a serlo. Si tratáramos de desmontar las ideas de Golte para apreciar la originalidad de su texto tendríamos que remitir algunas de ellas a estereotipos comunes y señalar otras como contribuciones más novedosas, hasta contraintuitivas. Siguiendo este derrotero se pueden hacer las observaciones siguientes:

La visión de Golte está construida sobre la oposición criollo-andino. Se trata de un sistema de oposiciones, pues lo criollo es razonado a partir de una cadena de equivalencias: urbano-burocrático-rentista-dominante-festivo-extranjero. Mientras tanto lo andino se define como rural-campesino-comunal-trabajador-serrano-explotado-nativo-ancestral. Un primer problema es que la insistencia en el binarismo impide visualizar los fenómenos propios del mestizaje, del contacto entre culturas. Golte enfatiza (desea ver) identidades puras, coherentes, situadas en un orden jerárquico cuya descomposición, en todo caso, da lugar a un incierto orden multicultural. Así se deja de lado tanto la diversidad interna de cada polo como la interacción y la mezcla entre ambos. Diversos antropólogos¹⁶ han llamado la atención sobre la importancia del

¹⁶ Es el caso de José María Arguedas, quien sostenía que la clave para la persistencia del mundo andino estuvo en el aislamiento geográfico de sus comarcas, “encastilladas” y difícilmente accesibles. Por otro lado, Juan Ossio ha llamado la atención sobre la tendencia endogámica de las comunidades campesinas. Lo que explica la fuerza de las identidades locales y las tensiones

localismo y la endogamia en los andes. Las identidades se anclan en territorios muy delimitados, de manera que se trata de un mundo muy fragmentado donde resulta difícil hacer generalizaciones. Lo que vale para un sitio no vale necesariamente para otro. A estas diferencias regionales habría que añadir las diferencias sociales. En el espacio andino la jerarquización social es un hecho de antigua data. Precisamente la existencia de una tradición estatal y de una población tributaria disciplinada fue lo que permitió a los españoles la colonización del espacio andino. La jerarquización y la apropiación de excedentes laboriosamente conseguidos no representaban una novedad en estas sociedades.

Lo mismo podría decirse de la cultura criolla. En el texto de Golte tanto las diferencias regionales como las de clase quedan soslayadas, relegadas al campo de lo irrelevante. Pero lo más destacable es que Golte no se detiene en el intercambio y el mestizaje entre ambos mundos. En realidad las identidades no son tan claras, ni las barreras tan impermeables. La aculturación o acriollamiento del mundo indígena es un fenómeno varias veces secular. El cacique, el misti, el gamonal son figuras que desafían una adscripción definida a uno de los dos mundos. De otro lado, pese al rechazo visceral de lo indígena, la cultura criolla se ha ido apropiando de muchos de sus elementos. En la ciudad contemporánea el juego de influencias es tan fluido que hablar de identidades puras o aún de multiculturalismo resulta bastante arbitrario. Es decir, hay diferencias reales pero éstas no pueden razonarse con aparatos conceptuales que nos conducen a pensar en la separación entre entidades discretas. Tampoco con conceptos que enfatizan la fusión y la indiferenciación, como sería el tan celebrado concepto de hibridez. Quizá fuera necesario elaborar conceptos paradójicos como el de “hibridez desgarrada”, o “fusión contradictoria”, estos conceptos serían más sensibles a lo conflictivo, inestable y dinámico de la coyuntura cultural del Perú de hoy.

La visión de lo criollo de Golte es lo menos original de su texto. Esta visión no hace más que retomar los tópicos tradicionales de lo que, parafraseando a Said, podríamos llamar una “criollología” impregnada de un telos colonizador, de una voluntad de disminuir y dominar. En efecto, las valoraciones de Golte hacen recordar el discurso colonial de inferiorización de lo criollo estudiado por Lavaille¹⁷. Discurso renovado desde la ética puritana de los viajeros y colonizadores europeos que definen lo criollo como una suma de carencias y defectos. Ociosos, sin espíritu cívico, rentistas, promiscuos, mafiosos y argolleros. No hay en este retrato espacio para alguna valoración positiva. El mundo criollo apenas ha logrado defenderse de este discurso que a la larga ha sido decisivo para la conformación de su (mermada) autoimagen. Así como es visible la poca empatía de Golte con la cultura criolla, de la misma manera resulta evidente su idealización del mundo andino. Ambas actitudes, cara y sello de la misma moneda, tienen que ver con los valores y afinidades de la propia subjetividad de Golte. Pero fundamentar esta opinión requiere de una observación más.

Uno de los ejes que organiza el discurso de este autor es la oposición andino-trabajador versus criollo-festivo. Es precisamente en virtud de esta caracterización que Golte piensa que en el mundo andino el capitalismo encuentra un suelo nutritivo mucho más

y luchas entre comunidades vecinas. José María Arguedas, *La formación de una cultura indoamericana*, Ed. Siglo XXI. México 1975; Juan Ossio, *Las paradojas del Perú Oficial*, Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú. Lima 1994.

¹⁷ Bernard Lavaille, *Las promesas ambiguas: Ensayos sobre el criollismo colonial en los Andes*, PUCP-Instituto Riva Agüero. Lima 1993.

apropiado, hecho que es valorado positivamente. Aquí se pueden hacer dos comentarios. Primero, los criollos pueden imitar a los andinos o a los migrantes foráneos que portan consigo una alta valoración de la laboriosidad. Esto es precisamente lo que encontró Aldo Panfichi en su estudio de la juventud criolla de Barrios Altos. Ante la realidad de la crisis del “tarjetazo” y del compadrazgo, como formas de ubicarse en el mundo laboral, los jóvenes criollos emularon a sus pares andinos en la generación de sus propios puestos de trabajo, desplegando una iniciativa y laboriosidad antes inimaginables.¹⁸ Segundo, la laboriosidad por sí misma no garantiza un desarrollo capitalista. Será condición necesaria pero no suficiente. Esta idea está implícita en Marx aunque haya sido teorizada por Lacan.¹⁹ En efecto, el capitalismo supone una organización pulsional del sujeto (el empresario) donde el hecho definitivo no es tanto una alta valoración del esfuerzo sino una *avidez* por la ganancia extra. El verdadero móvil de la producción capitalista es pues la ilusión de obtener un excedente o plusvalor. Un campesino o un artesano pueden ser muy trabajadores y cumplidos pero si no están movidos por la expectativa de tener más, no estaríamos hablando de empresarios. Eloy Neira señala que en el mundo andino la laboriosidad es una cualidad básica del *cápac*, del hombre rico y poderoso, estimado por sus paisanos por su fuerza y resolución, muy a menudo mayordomo de fiestas y benefactor de parientes y amigos. Pero para que la laboriosidad andina fundamente el espíritu capitalista fuera necesario que se combine con la avidez del individualismo adquisitivo. Proceso que no siendo imposible tampoco es necesario.

Podemos regresar entonces a las afinidades de la posición de Golte. Sus juicios sobre la cultura criolla son estereotipados, se limitan a reciclar viejas ideas coloniales. Lo criollo aparece entonces fijado o esencializado, sea como obstáculo al desarrollo, sea como copia sin valor de un original europeo.²⁰ La otra cara de la medalla es la idealización de

¹⁸ Aldo Panfichi, “Juventud, tradición y trabajo”, en: Gonzalo Portocarrero (ed.) *Los nuevos limeños. Sueños, fervores y caminos en el mundo popular*, Ed. Sur. Lima 1993.

¹⁹ Esta idea implica romper con el economicismo estructuralista a veces tan prominente en *El Capital*. Marx tiende a definir al capitalista y al obrero como “personificaciones de categorías económicas”, es decir, como sujetos regulados por leyes sociales. No obstante, para que el capitalista sea tal es necesario que su libido esté vitalmente comprometida en la expansión de su propiedad. El capitalismo tiene supuestos culturales y pulsionales que Marx refiere pero no conceptualiza. Se trata de una pasión adquisitiva, de un hambre insaciable de ganancias obtenidas a través del trabajo metódico, de una economía libidinal centrada en el trabajar, acumular y retener. Desde una perspectiva economicista estos supuestos son invisibles pues son naturalizados como hechos consustanciales a la condición humana que es valorada como primordialmente conducida por los deseos de riqueza, poder y gloria. Lacan tomó el concepto de plusvalor de Marx como modelo para su concepto de plus de goce. Este último es un concepto más general, pues puede decirse que el plusvalor es una de las muchas formas de obtener un plus de goce. Una excitación extra, la promesa de una satisfacción aún mayor. El plusvalor es el objeto-cause del deseo para hablar en términos lacanianos. El famoso *objeto a*, en torno al cual circula la pulsión. La tortuga que Aquiles siempre persigue sin alcanzar pero que da sentido a su vida. Weber, mientras tanto, hacía depender la laboriosidad del empresario de la visión luterana del trabajo como profesión o vocación, como actividad grata a los ojos de Dios. La avidez por la acumulación dependió de la concepción calvinista de la predestinación, pues la forma cierta en la que una persona podría cerciorarse de su salvación era a través del éxito económico palpable en la magnitud de la propiedad adquirida. Para Lacan, ver de Slavoj Žižek *El sublime objeto de la ideología*, Ed. Siglo XXI. México 1996.

²⁰ Homi Bhabha ha tratado de construir una teoría del discurso colonial. La disposición a fijar atributos, o esencializar, resulta básica en la construcción de la alteridad. La tendencia a fijar al otro en su diferencia “cultural, histórica, racial, en el discurso del colonialismo, es un modo

lo andino. No obstante, es aquí donde la contribución de Golte puede ser ubicada. Su admiración y empatía con las sociedades nativas lo impulsan a identificar rasgos originales de estas sociedades que permanecen como activos para un desarrollo o modernización. En este aspecto su discurso toma un cariz anti-colonial y empoderador de los sectores sociales tradicionalmente subyugados. En forma específica, la contribución de Golte está en señalar la reproducción transformadora del legado andino mediante redes étnicas de complejidad creciente que son precisamente el sujeto de esa capacidad de renovación que conserva.

paradójico de representación: connota rigidez y un orden incambiable tanto como desorden, degeneración y repetición demoníaca. Como el estereotipo, que es su estrategia discursiva más importante, es una forma de conocimiento e identificación que vacila entre lo que está siempre ‘en lugar’, ya conocido, y algo que debe ser ansiosamente repetido... como si la esencial duplicidad del asiático, o la licenciosa sexualidad bestial del africano que no necesitan pruebas, no pueden ser realmente nunca probadas en el discurso... este proceso de ambivalencia es central al estereotipo... “. “The other question”, en: *The location of culture*. Ed. Routledge. Nueva York 1994, p. 66.

Texto 6

Julio Cotler

La gobernabilidad en el Perú: entre el autoritarismo y la democracia

El autor ensaya una crónica razonada de la política peruana en el período 1980-2000. Crónica, por cuanto su análisis privilegia los acontecimientos hilvanados en una narrativa que se fija como tarea el explicar la precariedad de la política peruana. Razonada, por cuanto detrás del recuento de hechos hay un andamiaje conceptual que los determina y encadena. Cotler identifica actores sociales y políticos, con sus respectivas estrategias, para concentrarse en el resultado de su interacción.

El concepto clave que guía el análisis de Cotler es el de gobernabilidad, el cual *“de acuerdo a la clásica definición de Huntington, consiste en la capacidad de la autoridad política para organizar y dirigir efectivamente, sino legítimamente, los asuntos públicos”*. La hipótesis es que la sociedad peruana pasó en los ochenta por una crisis de gobernabilidad. Los factores responsables de esta situación fueron las elevadas expectativas populares, los enfrentamientos entre partidos *“...así como la clásica debilidad del Estado para formular, organizar y ejecutar decisiones coherentes”* (p. 17). *“Esta situación propició que las propuestas ‘nacionales, populares y democráticas’, presentadas en 1985 por el candidato presidencial del Partido Aprista”* fueran apoyadas masivamente. No obstante la política heterodoxa en el terreno económico, el patrimonialismo y las prácticas clientelistas incrementaron el desorden económico y la violencia política. La población se encuentra frustrada.

En este contexto de desprestigio de los partidos surge la opción liberal que será inscrita en una estrategia autoritaria. El país recupera una gobernabilidad que mina la democracia pero que logra decisiva aceptación entre militares, empresarios, tecnócratas y organismos multinacionales. El éxito de Fujimori alienta a buscar la continuidad. En este aspecto el Servicio de Inteligencia Nacional concentra cada vez más poder: *“...la mayoría de la población justificaba el desempeño autoritario por su eficacia para estabilizar económica y políticamente el país, más que por supuestas características culturales de la sociedad; pero, logrado este objetivo, la continuidad de tal comportamiento llegó a ser percibida como un peligro para la gobernabilidad”*. (p. 42)

En estas circunstancias el gobierno decide forzar su re-reelección, valiéndose crecientemente del SIN y del control del aparato del Estado y de los medios de comunicación. No obstante, el carácter cada vez más mafioso del gobierno fue suscitando reacciones nacionales e internacionales. La gobernabilidad se convertía otra vez en un problema.

Uno de los aportes más significativos de Cotler es entretener el juego de los actores internacionales (el gobierno de Estados Unidos, la OEA, etc.) en el relato de la coyuntura nacional.

En síntesis, en el Perú de los 80 la falta de gobernabilidad y la sensación de caos prepararon el terreno para un consenso autoritario que fue gestionado con relativo éxito por el régimen de Fujimori. No obstante la consolidación del autoritarismo y la voluntad

de permanecer en el poder generaron una resistencia creciente a nivel nacional e internacional, perdiendo el régimen la gobernabilidad mínima necesaria.

Me parece que el recuento de Cotler es equilibrado y bastante sensato. No obstante creo pertinente realizar dos comentarios:

Las relaciones entre gobernabilidad y democracia no son elaboradas conceptualmente. ¿En qué condiciones la democracia puede producir una crisis de gobernabilidad? La idea de Cotler es que existiría una sobrecarga social de reivindicaciones, que al no poder ser atendidas por la falta de consenso entre partidos y de recursos económicos, llevó a enfrentamientos, y finalmente al desprestigio de las fuerzas políticas y a la inoperancia del Estado. Es decir, a la crisis de gobernabilidad mencionada. Creo que las altas expectativas sociales no pueden tomarse como punto de partida si no se menciona que esta inflación de expectativas tiene como condición un panorama ideológico en que estas reivindicaciones aparecen como legítimas y posibles. Entonces se impone una pregunta más fundamental ¿qué sucede en los años 80, que todas las fuerzas políticas alientan pretensiones irreales? Creo que la respuesta tiene que ver con el hecho de que cada una de las fuerzas políticas está totalmente segura de tener la solución para los problemas del país. Y está además impaciente por aplicar esa solución. Es el caso principalmente de la izquierda legal que trata de desestabilizar a los gobiernos de Belaúnde y de García. Es también el caso del Apra que hace lo propio con Belaúnde. Y es finalmente lo que ocurre con la derecha en el período de Alan García. Todos los actores políticos tienen una fuerte vocación de poder y creen, además, poseer la respuesta a los problemas peruanos. El consenso no tiene prestigio, los acuerdos políticos son percibidos como capitulaciones. Las fuerzas políticas no tenían una vocación democrática, sino hegemónica. No percibieron que debilitándose mutuamente no hacían más que serruchar el estrado donde todas actuaban.

Las promesas incumplidas, las luchas feroces -personales o tribales- por el poder; la falta de efectividad, la violencia política y la crisis económica; todo ello minó la fe de la gente en el sistema democrático vigente. Entonces, forzando un poco la metáfora, podría decirse que el sistema se autodestruyó. Quizá el caso más patente en este sentido fue la incapacidad de llegar a un consenso en torno a las leyes antiterroristas. Como si la consigna fuera no dejar gobernar al otro a fin de reducir su período para así acceder al poder. Entonces se tiene que la crisis de gobernabilidad resulta de una cultura democrática incipiente, de no terminar de creer en las reglas del juego democrático.

El segundo comentario se refiere al descuido de Cotler por las variables culturales. Descuido que por momentos es deliberado y militante. Algo así como una actitud complaciente por explicar la política en términos fundamentalmente políticos dejando de lado otros factores. En la página 38, por ejemplo, dice: *“De tal modo, a pesar de los estragos que las políticas liberales producen en las masas populares, el asistencialismo y el control de los medios de comunicación permitieron que Fujimori consolidara sus bases de apoyo entre la población indigente”*. Y más adelante, en la página 40, desestima cualquier influencia que una supuesta “cultura autoritaria” puede haber tenido en el apoyo al régimen. En estas citas se hace evidente que el autor deja de lado el papel de los afectos y las tradiciones en el comportamiento de la gente.

No fue un mero cálculo de ganancias y beneficios el que llevó a las mayorías a votar por Fujimori. Hubo una confianza y estima por el presidente. Durante los años de auge del

régimen el país recuperó la esperanza, parecía abrirse un futuro promisor... Entonces no importaba tanto aguantarse pues había fe...

En cuanto a la negación de que exista algo así como una tradición autoritaria, parece tratarse simplemente de buenos deseos, pues no habría más que remitirse al racismo y a la voluntad de exclusión y jerarquización que funcionan en toda clase de espacios sociales, para darse cuenta de que en nuestro país la negación de los derechos de los otros, que “no son como yo”, es la otra cara de la incipiente de los valores democráticos. Finalmente, Fujimori logró mucho de su aceptación en base a la imagen de ser un hombre trabajador, justo, resuelto, responsable, preocupado por el país. Gracias a las cualidades que hacen de una persona un buen padre.

Texto 7

John Crabtree

Neopopulismo y el fenómeno Fujimori

El trabajo de Crabtree no pretende ser una revisión sistemática de la relación Estado-sociedad en el Perú. Su objetivo es más acotado, pues trata de dar cuenta del régimen de Fujimori. No obstante, en este intento Crabtree presenta conceptos e hipótesis que trascienden el marco inmediato del fujimorismo y que pueden servir para razonar las características más permanentes del proceso político peruano.

“La definición principal de populismo que aquí se emplea está referida a la de un estilo de gobierno caracterizado por las reivindicaciones de líderes fuertes, y a veces carismáticos, al pueblo, saltando por encima de los partidos y políticos existentes y por consiguiente ‘sin mediación institucional’. Se vuelve a la noción de identidad entre un líder o movimiento político y el ‘populus’, a pesar de que la popularidad de algunos de los llamados líderes populistas pueda llegar a ser fugaz e insostenible. Una vez más se observa la aparición de políticos que buscan hacer a un lado las instituciones existentes en su deseo por desafiar el estatus quo, y que pretende legitimarse por medio de una invocación directa al ‘pueblo’ a través de lo que O’Donnell llama ‘democracias delegativas’. A menudo, las normas de la democracia liberal son despreciadas, las instituciones representativas son dejadas a un lado y la mediación política se convierte en una cuestión de movilización de ‘arriba hacia abajo’, en vez de la articulación de demandas desde las bases populares hacia arriba. Tales formas de gobierno suelen prosperar en países donde las instituciones representativas que vinculan el Estado y la sociedad civil son débiles o ineficaces.” (p. 45)

“Por consiguiente, el país tuvo una historia de movilización desde arriba, con los políticos a menudo actuando como ‘salvadores’. Sin embargo, no hubo una tradición real de democracia liberal, ni la aparición de instituciones representativas con bases sólidas. Esto reflejaba, en parte, la débil organización y la falta de integración de la sociedad peruana.” (p. 49)

“Tal como se desarrolló de 1990 en adelante, el gobierno de Fujimori demostró varios rasgos distintos y consistentes, todos producto de una u otra forma de las circunstancias de su elección... La personalización del poder político. Fujimori surgió como otro líder que trató de ser el ‘alfa y omega’ de la política; frecuentemente se comparaba con el jefe ejecutivo de una empresa corporativa, a la cabeza de una cadena jerárquica... La reafirmación del Poder Ejecutivo por encima de otras funciones del Estado. La Constitución de 1979 suponía un Poder Ejecutivo fuerte. Bajo Belaúnde y García (los cuales tuvieron mayoría en el Congreso), el Poder Legislativo y el poder Judicial demostraron ser flexibles a la voluntad del Ejecutivo... Fujimori demostró ser capaz de forjar una relación nueva con el pueblo. Durante la mayor parte de su primera administración, y los primeros años de la segunda, mantuvo niveles de popularidad extremadamente altos. El suyo no era un carisma nacido de una oratoria ampulosa, sino más bien uno derivado de su conducta modesta y una reputación basada en cualidades ‘japonesas’ como la honestidad, el trabajo y la eficacia. Por supuesto, su popularidad también se basaba en los éxitos que había

logrado: primeramente, detener la inflación y más tarde, a partir de 1992, vencer a Sendero Luminoso.” (p.60-61)

“De hecho se puede afirmar que la concentración del poder fue un requisito necesario para los éxitos que el gobierno de Fujimori consiguió llevar a cabo en estos campos. El papel subordinado del Congreso y los tribunales facilitó que el gobierno promulgara y pusiera en práctica sus políticas. Sin embargo, aun cuando éste fuera el caso, también hubo costos. El gobierno de Fujimori fue ampliamente criticado, tanto dentro del Perú como fuera, por debilitar aun más la base institucional de la democracia peruana y hacer que fuera más difícil, en el largo plazo, perseguir la meta elusiva de llenar el vacío entre el Estado y la sociedad.” (p. 68)

“Uno de los argumentos del presente capítulo es que, aunque períodos de derrumbamiento económico y político puedan conducir a estilos de gobierno populistas, países como el Perú son terreno fértil para que tales tipos de régimen echen raíz. El populismo es más que una simple respuesta a colapsos políticos... más bien es parte de la cultura política peruana. Esto se debe en gran parte, a que el vacío entre el Estado y la sociedad es tan grande que es muy difícil que los partidos políticos cumplan sus funciones tradicionales. Además, la mayoría de la población sólo está integrada en el sistema político de manera imperfecta. Aunque esta figura no es estática, los estilos de gobierno populista constituyen un tema constante para los regímenes tanto estatistas como de tipo más liberal. Por lo tanto, la propensión hacia el populismo está estrechamente relacionada con la ausencia de un sistema de gobierno representativo enraizado que funcione y que, por último, haga que los gobernantes sean responsables ante los gobernados.”

Las tesis de Crabtree son bastante categóricas. Se explica el gobierno de Fujimori en función de factores históricos y estructurales. En lo fundamental, creo, la idea es que la falta de una intermediación política adecuada es la condición del surgimiento de liderazgos carismáticos que se legitiman por una invocación directa al “pueblo”, llamado que termina por socavar la institucionalidad democrática. Estaríamos pues ante una suerte de círculo vicioso, condenados a repetir la misma historia. De la falta de partidos surge el caudillismo, el cual tiende a reproducir el vacío institucional que a su vez impide la consolidación de la democracia y la constitución de partidos.

Estas ideas merecen una serie de comentarios.

La noción de populismo o neopopulismo es equívoca en el discurso de Crabtree. Algunas veces parece referirse a un estilo político pero en otras ocasiones parece que está en juego una forma de régimen político. La diferencia es importante porque un uso indiscriminado del término hace su significado impreciso y recorta su capacidad analítica, pues no queda claro aquello a lo que se refiere. Esta situación se presta a confusiones o a generalizaciones excesivas. En el sentido en que lo usa Crabtree, el término podría aplicarse, en mayor o menor medida, a todos los gobiernos, civiles y militares, habidos en el país. Así el populismo sería un hecho “esencial” de la política peruana. Con Fujimori habríamos pasado de los viejos populismos (estatistas, industrialistas) a un nuevo populismo (neoliberal). Pero en el fondo estaríamos en lo mismo: el predominio del caudillismo y la debilidad de las instituciones. Desde luego que hay cierta verdad en este planteamiento. No obstante su excesiva simpleza supone in-diferenciar realidades muy distintas. Regímenes democráticos y dictatoriales,

programas estatistas o liberales, líderes honrados y deshonestos: todo se echa en el mismo saco como si fueran diversas facetas de lo mismo. Estamos entonces ante el peligro de una visión ahistórica y esencialista. La historia política del Perú sería una sucesión de caudillos que sólo podría detenerse con la consolidación de las instituciones, especialmente los partidos. Pero, ¿cómo podría darse esta consolidación? Crabtree no ofrece una respuesta, de manera que estaríamos condenados a la repetición.

Creo que una propuesta alternativa a la de Crabtree sería entender el populismo sobre todo como un adjetivo, es decir más como un estilo de hacer política que como una forma de régimen político. Entonces podríamos hablar de democracias más o menos populistas o de dictaduras más o menos populistas. Habría que razonar la relación entre regímenes (democracia-dictadura), estilos políticos (personalista-institucional) y programas o doctrinas ideológicas (estatismo-neoliberalismo). El régimen de Velasco fue una dictadura institucional estatista, con rasgos de populismo pero con una doctrina y un encuadre institucional bastante firmes. El régimen de García fue una democracia personalista sin mayor doctrina ni encuadre institucional; se podría decir que su régimen fue más populista. El régimen de Belaúnde fue una democracia institucional sin una orientación programática muy definida. Finalmente, el gobierno de Fujimori se fue convirtiendo en una dictadura personalista neoliberal pero con una fuerte impronta populista. Creo que si circunscribimos el significado del término en la línea señalada, podríamos acceder a una visión más matizada y compleja del proceso político peruano. Es decir, el populismo es sólo una característica de un régimen político y puede estar presente en diversos grados. La oposición populismo-institucionalidad es casi la única en el pensamiento de Crabtree y, bien examinada, se puede encontrar en ella ecos de una oposición anterior, me refiero al par civilización-barbarie. Dicotomía que fundamenta una visión de América Latina donde todo lo que no es moderno y occidental pasa a ser considerado bárbaro, arcaico. Esta oposición organiza mucho del pensamiento político de Vargas Llosa.

Otro comentario muy importante es la circularidad demasiado estrecha del razonamiento de Crabtree. El populismo emerge de la falta de representación, de la debilidad de las mediaciones institucionales, de la ausencia de partidos que desconcentren el poder. A su turno todas estas dificultades son el terreno fértil sobre el cual surge el populismo. Creo que habría que profundizar en las dificultades de organización de la sociedad civil. La exigencia de un salvador surge de la experiencia de ingobernabilidad y caos. Entonces el análisis tiene que desplazarse hacia el examen de las dificultades de la sociedad peruana para organizarse y autogobernarse. Y, como ya se ha comentado anteriormente, estas dificultades tienen que ver con la fragmentación y la verticalidad que no permiten, o dificultan, acuerdos y consensos.

Texto 8

Yusuke Murakami

La democracia según C y D. Un estudio de la conciencia y el comportamiento político de los sectores populares de Lima

El texto de Murakami trata de establecer ciertas constantes en las actitudes y comportamientos de los sectores populares respecto a la democracia. Su estudio se fundamenta en una revisión de la literatura escrita sobre el tema así como en el análisis de una encuesta tomada específicamente para la ocasión.

Murakami distingue dos enfoques sobre el tema. *“En la revisión de los estudios existentes, se distingue dos tipos de perspectiva: uno que enfatiza y resalta nuevos caracteres democráticos de estos movimientos o actores, y el otro que pone en duda dichos rasgos. Ambas tendencias se observan en los estudios de caso sobre los movimientos vecinales o de pobladores, los comedores populares y la experiencia izquierdista de participación democrática.”*

“El primer punto de vista señala que los activos movimientos sociales representaban el cambio de la estructura política tradicional del Perú, construida a su vez sobre la base de las relaciones clientelistas de índole autoritaria. Los protagonistas de dichos casos, según esta versión, creaban relaciones democráticas en el ámbito de los sectores populares, y de este modo estaban terminando con la vieja política.”

“El segundo ángulo critica al anterior análisis e interpretación y hace hincapié en que las relaciones clientelistas no son cosa del pasado y se encuentran casos, ni pocos ni despreciables en los cuales subsisten los caracteres tradicionales y autoritarios en las relaciones políticas de los sectores populares. A grandes rasgos, el proceso político en el nivel de los sectores populares no es claramente democrático y más bien, tiene caracteres incoherentes y ambiguos entre el autoritarismo y la democracia... los sectores populares no han asimilado la participación democrática como un valor propio y esencial. Más bien, se interesan prioritaria y principalmente en resolver varios problemas y dificultades cotidianos, y perciben la política como un medio para hacer realidad su solución. Muchos pobladores ven al dirigente o gobernante como una especie de agente proveedor para sus necesidades y carencias, y esperando que supere las dificultades y problemas, delegan en él las responsabilidades de la gestión para tal objetivo. El autor de este estudio²¹ califica esta tendencia popular de plebiscitaria.” (p. 13)

En realidad, Murakami desarrolla su investigación en contrapunto al trabajo de Parodi. *“Primero se analizan datos que en términos generales coinciden con la investigación del estudioso peruano. Se mencionan aquéllos sobre las funciones que se espera del Estado, las orientaciones ante las dificultades socioeconómicas, la pertenencia a las organizaciones locales y la preferencia, tanto por dirigentes que tienen mejores contactos con el gobierno, como por una ‘autoridad fuerte y justa’ antes que por tener una ‘amplia libertad política’. Luego se presentan los resultados discrepantes con la investigación mencionada de Parodi. Se citan resultados sobre el interés por la*

²¹ Murakami se refiere al estudio de Jorge Parodi, *Los pobres, la ciudad y la política*, Ed. Centro de Estudios de Democracia y Sociedad. Lima 1993.

política, el apego al derecho de sufragio y la preferencia por el liderazgo que promueve la participación política... Pese a estos datos aparentemente discrepantes, profundizamos en los dos últimos puntos y juzgamos que la tendencia plebiscitaria subsiste en la conciencia política popular.”

“En las conclusiones se expone la implicación y la reflexión de todo el análisis del presente trabajo. Este revela la continuidad del comportamiento y la conciencia políticos populares en las últimas dos décadas. Sus caracteres y tendencias básicas no han sufrido transformaciones fundamentales ni radicales. Los sectores populares ven a los políticos llamados independientes de la década de los años 90 con los mismos ojos que veían a los políticos de los partidos de los años 80.”

“La última reflexión del presente trabajo tiene que ver con el estado de opinión que deja la tendencia ‘plebiscitaria’. Como los pobladores proyectan sus esperanzas y expectativas en los dirigentes o gobernantes y delegan en ellos las responsabilidades políticas, no se producen discusiones detalladas que conduzcan a una convergencia de diversas opiniones o pensamientos.”

Las hipótesis de Murakami son simples pero contundentes. La idea central es que para los sectores populares los procedimientos y la participación democráticas no tienen la importancia que sí tienen los resultados finales. Lo que interesa en última instancia es ver realizadas las expectativas de ayuda a las que se cree tener derecho. Murakami remite esta situación a una tradición cultural. “...Morse señala que en Estados Unidos la fuente de la legitimidad política estriba en respetar las reglas y los procedimientos en torno a los procesos de la elección de gobernantes y de la toma de decisiones, mientras que en América Latina la legitimidad se basa en la realización del ‘bien común’ o la capacidad de realizarlo, dándose más importancia a los resultados finales que al proceso o procedimiento para llegar a ellos. El estudioso norteamericano piensa que el origen de esta orientación latinoamericana se remonta al pensamiento acerca del orden jerárquico en la época colonial, según el cual la soberanía popular se debía delegar en el rey, las élites o el Estado.”

En el Perú, especialmente en el mundo popular, estaríamos *buscando un Inca*, para usar la frase de Alberto Flores Galindo. Un gobernante fuerte pero justo, severo pero efectivo. A esta tesis se pueden hacer varios comentarios.

La expectativa de una autoridad justa y benefactora, sin fiscalización pero honrada, está indudablemente presente en el imaginario popular; en éste en especial, pero también en el imaginario de todos los sectores de la sociedad peruana. Desde mi perspectiva se trata de una ilusión o fantasía que viene a tratar de obturar el vacío de la falta de esperanza, de la evaluación de que no podríamos vivir de otra manera, pues el país es incapaz de autoorganizarse, y que todo depende por tanto de alguna figura providencial. Los supuestos de esta fantasía-actitud son, de un lado, una falta de confianza en los políticos y, de otro lado, un íntimo descreimiento en la validez y efectividad de los procedimientos legales. Creo que estos supuestos responden bastante bien a la experiencia del pueblo peruano.

No obstante, esta expectativa es ilusa por cuanto un gobierno fuerte y sin fiscalización tiende a deslizarse en la arbitrariedad y la corrupción. Se trata de un proceso inevitable, de manera que la búsqueda y el encuentro del amo suelen terminar en una decepción.

Pero esta lección no ha sido aún suficientemente internalizada por la ciudadanía peruana, que sigue reclamando líderes fuertes, de presencia arrolladora. En todo caso se impone una suerte de tolerancia “realista” o “pragmática” frente a la corrupción y a la arbitrariedad. Esta tolerancia está ejemplarmente expresada en la frase “que robe pero que haga”. Al amparo de esta frase un ex presidente muy conocido por la corrupción que reinó en su (des)gobierno obtuvo recientemente el 46% de los votos de la ciudadanía.

En cualquier forma, esta ilusión o aferramiento tiene una lógica, pues detrás de ella está la percepción de que no habría otra manera de evitar el caos dado lo fragmentado del país y el pobre desempeño de la clase política y, especialmente, del congreso. Esta percepción tiene, lamentablemente, mucho fundamento. La fragmentación de la sociedad peruana remite a una diferenciación social que no logra articularse como parte de una identidad abarcadora. Las tensiones étnicas, de clase, regionales, no tienen como correlato un sentimiento de ser parte de lo mismo -de estar embarcados en la misma nave, en el mismo viaje²². Percepción que de existir facilitaría el diálogo y el entendimiento. Entonces tiende a primar la exclusión y la jerarquía, de modo que es difícil que la gente dialogue y se ponga de acuerdo. De allí surge la expectativa por una autoridad fuerte que impida el conflicto y que lleve a la práctica el consenso sobre lo que debe hacerse.

De otro lado, la clase política tampoco ayuda. En la historia reciente del país se han producido con demasiada frecuencia situaciones donde los líderes y partidos han antepuesto sus intereses personales o de grupo respecto a la fidelidad que deben a su electorado y a los intereses del país. Los ejemplos abundan. Baste recordar el caso de los llamados congresistas “tránsfugas”. Para muchos la política se convirtió en un mercado donde se vendía la representación ganada gracias a la inversión en publicidad y la producción de una imagen atractiva.²³ Sea como fuere, la imagen del político es muy desfavorable. Se presume que es corrupto y/o narcisista. No se imagina que alguien pueda ser llevado a la política por una vocación de servicio público a ser recompensada mediante el calor y el cariño de la gente y la propia buena conciencia. Igual efecto tienen las remuneraciones de los congresistas. Un congresista gana más de 80 salarios mínimos. Esta diferencia abismal respecto a lo que se gana en el mundo popular despierta una indignación profunda en la ciudadanía. La mayoría de la gente no se siente representada en el congreso. Podrán, quizá, tener alguna simpatía por algún parlamentario, pero perciben que la institución no tiene una utilidad que justifique los costos que significa. El congreso evoca sueldos excesivos, discusiones estériles y muy poco trabajo.

²² En este sentido tendríamos que decir que el proyecto nacional en el Perú es todavía una promesa. Inspirándose en B. Anderson y J. Kraniaukas, Víctor Vich formula el proyecto nacional como “...un pacto entre el Estado y el pueblo por el cual el pueblo daría la vida a cambio de recibir un ‘significado trascendental’ que lo representara dentro de la nación...”. Víctor Vich, “La literatura, la Comisión de la Verdad y el Museo de la Memoria”, en: *Quehacer*, N° 132, setiembre-octubre 2001.

²³ O, yendo atrás en el tiempo, se puede recordar la llamada “superconvivencia”, la coalición entre el Apra y el odriismo en 1963, que significó la convergencia oportunista de fuerzas totalmente opuestas en términos ideológicos y programáticos. Hecho que entrampó el proceso de reformas que el país demandaba y que condujo al golpe militar de 1968.

No obstante, mucho de lo que dice Murakami puede ser extendido a los sectores A y B, y también a lo que sucede en muchos países del mundo. Hay un retorno a la política plebiscitaria²⁴ que tiene que ver con la desideologización de la política y el auge de la televisión. En la actualidad la escena política está prácticamente contenida dentro de la escena mediática. La pasión, el fervor y la calle, han perdido importancia conforme ya nadie espera más la “salvación” de la política sino solamente la administración, o cuanto más, la promoción del desarrollo. Es decir, el lugar de la política en la sociedad ha cambiado. Antes se veía en ella la arena de una redención colectiva. Todo encontraría solución a través de la política. Hoy en día su lugar es mucho más modesto. La hegemonía del neoliberalismo en el sentido común ha llevado a un consenso en torno a una disminución de las tareas del Estado. No obstante, y paradójicamente, hay muchas reivindicaciones de manera que las raíces del populismo están presentes.

Finalmente habría que decir que las ideas de Murakami valen más para los 90 que para los 80. El pragmatismo y la debilidad de las convicciones ideológicas en el mundo popular no es algo esencial y permanente. Estas actitudes responden a un aprendizaje colectivo; de otro lado, y quizá más básicamente, a la percepción de la política como un campo ajeno, casi inaccesible, donde la única capacidad de influir está en la participación electoral que no garantiza mucho, dado que los políticos no necesariamente responden a las expectativas de quienes los designaron. En los años 70 y 80 hubo mucha gente en el mundo popular que suscribía una política principista e ideológica. Hubo fidelidad a liderazgos y doctrinas. La izquierda y el Apra llegaron a representar más de dos tercios del electorado. No obstante también en esos años debe reconocerse la gran importancia del carisma. En este contexto hay que tener en cuenta un problema más contingente. Me refiero al hecho de que la extensión de la ciudadanía se da en un contexto (mundial) de debilitamiento de las ideologías políticas. La época de oro de la política, entre 1930 y 1987, cuando existía la convicción de que cambios radicales podrían lanzarnos hacia el desarrollo, fue anterior a la incorporación a la ciudadanía de vastos sectores del mundo popular. De manera pues que cuando los jóvenes y analfabetos tuvieron voto ya se había debilitado la política de doctrina y de partido.

Las conclusiones del estudio de Murakami son las siguientes:

“El enfoque ‘positivo’ resaltó la formación de un espacio democrático y la puesta en práctica de las ‘nuevas formas de hacer política’ que, según su interpretación, desarrollaban y promovían los sectores populares. Esta perspectiva juzgó que los sectores populares están en proceso de terminar con la relación tradicional patrón-cliente y forjar nuevas instituciones políticas de carácter democrático. Asimismo, sostuvo que los sectores populares participaban activamente en el proceso interno de organización o movimiento social y democráticamente elegían a sus dirigentes o tomaban decisiones. Inclusive algunos estudios de este ángulo indicaron que estaba en proceso la fundación y el establecimiento de ‘un nuevo orden’ basado en las nuevas relaciones democráticas.”

²⁴ Weber entendía “...por ‘democracia plebiscitaria’ el tipo más importante de la democracia de jefes... es, según su sentido genuino, una especie de dominación carismática oculta bajo la forma de una legitimidad derivada de la voluntad de los dominados y sólo por ella perdurable. El jefe (demagogo) domina de hecho en virtud de la devoción y confianza personal de su séquito político. En primer lugar, sobre los adeptos ganados a su persona, cuando éstos, dentro de la asociación, le procuran la dominación”. *Economía y Sociedad*, FCE. México 1983, p. 215.

“La perspectiva ‘escéptica’, crítica del ángulo ‘positivo’, también reconoce que hay algunos casos en los cuales los miembros eligen democráticamente a sus dirigentes, o aunque sea de modo embrionario o limitado, participan en el proceso democrático de la toma de decisiones en cuanto a las actividades colectivas que tienen que ver estrechamente con problemas y dificultades de la vida cotidiana.”

“Los análisis de la perspectiva ‘escéptica’ presentaron numerosos casos en los cuales se había observado la relación patrón-cliente y procesos autoritarios en los movimientos sociales y en la iniciativa izquierdista de participación ciudadana. Asimismo presentaron otros casos en los cuales no se habían consolidado las instituciones democráticas en la base social de los sectores populares... En términos generales, los caracteres básicos de los procesos políticos en la base social peruana son incoherentes y ambiguos entre la democracia y el autoritarismo y los procedimientos democráticos no están ni clara ni sólidamente institucionalizados, ni dentro ni fuera de dicho ámbito.”

“Además de esto, según los estudios y análisis de índole ‘escéptica’, los dirigentes populares son jefes caudillescos y no representantes de sus organizaciones. Los miembros de las organizaciones o movimientos populares esperan que sus dirigentes cumplan con el papel de intermediarios, que establezcan enlaces con los personajes o las fuerzas de poder en el exterior de su organización o movimiento, y consigan la ayuda y el apoyo de éstos, con el objetivo de superar problemas y dificultades cotidianas. Al mismo tiempo, los miembros comunes no tienen mucho interés en la participación misma en el proceso interno de su movimiento u organización. Inclusive están dispuestos a aceptar las decisiones tomadas por los dirigentes sin el procedimiento democrático, siempre y cuando se superen los problemas concretos, o por lo menos se espere que eso se logre. En los casos en que los miembros participan en dicho proceso, se interesan más por la posibilidad de superar, mediante su intervención, los problemas que enfrentan en el corto plazo. De este modo los sectores populares captan el sentido de la participación política desde la perspectiva utilitaria y no han asimilado la participación democrática como un valor propio.”

“Con relación al argumento de Parodi nos basamos en un estudio histórico de Morse y señalamos la hipótesis de que la conciencia ‘plebiscitaria’ se deriva de una corriente de pensamiento de larga tradición en América Latina. De acuerdo con Morse, en esta región la legitimidad política se basa en la realización del ‘bien común’ o la capacidad de realizarlo, dándose más importancia a los resultados finales que al proceso o procedimiento para llegar a ellos.”

“Luego examinamos el significado que los sectores populares dan a la palabra democracia. Vimos los datos sobre las características principales de la democracia y también confirmamos nuevamente que el elemento de participación no tiene un porcentaje alto de menciones.”

“Como hemos señalado, la actitud ‘plebiscitaria’ es la que puede tanto acercar a los sectores populares al proceso democrático (aunque de manera limitada o insuficiente), como facilitarles aceptar relaciones o decisiones autoritarias en función de la esperanza de conseguir beneficios y objetivos relativos a los asuntos socioeconómicos.

Se trata de una lógica que puede funcionar, en algunos casos a favor y en otros en contra de procesos o gobiernos tanto democráticos como no democráticos (Parodi)."

"El apoyo a las fuerzas políticas estaba condicionado al logro de resultados concretos... Sin embargo, los sectores populares no demoraban mucho en dar la espalda a los partidos políticos y movimientos sociales que no producían resultados concretos y fáciles de percibir cotidianamente."

"Como hemos mencionado, juzgamos que las fuerzas y los políticos peruanos hacen política considerando que la tendencia 'plebiscitaria' está dada y utilizan dicha tendencia desde una perspectiva a corto plazo para su propio interés, en particular para ampliar su fuerza o base de apoyo, pero no se esfuerzan por hacer docencia política que institucionalice la participación ciudadana en el proceso político."

"En esta situación política, condicionada por la tendencia 'plebiscitaria', no se crea un ámbito de discusión concreta y constructiva mediante la cual diversos puntos de vista converjan en cierta dirección o línea. Cada uno de quienes tienen tendencia plebiscitaria se limita a proyectar sus expectativas y esperanzas en los dirigentes y gobernantes y delega en ellos la solución de sus problemas y dificultades; de este modo, dan o retiran su apoyo a los dirigentes y gobernantes según el resultado de su gestión. Este acto no es resultado del convencimiento al que pueden haber llegado luego de un proceso de discusión detallada y minuciosa. Los gobernados, en particular los sectores populares, siguen a los dirigentes o gobernantes no sobre la base de un acuerdo o convicción acerca de cierta línea o dirección, sino por un conjunto de expectativas y esperanzas de resultados, en las cuales hay diversos deseos y pensamientos, muchas veces contradictorios."

Estas conclusiones deben ser comentadas y, en algunos casos, relativizadas:

Es claro que en ellas se matiza la imagen sin fisuras de un mundo popular reacio a participar en política y buscando caudillos salvadores. El matiz se efectúa a partir de la consideración de las arenas micropolíticas donde *"...La perspectiva 'escéptica', crítica del ángulo 'positivo', también reconoce que hay algunos casos en los cuales los miembros eligen democráticamente a sus dirigentes, o aunque sea de modo embrionario o limitado, participan en el proceso democrático de la toma de decisiones en cuanto a las actividades colectivas que tienen que ver estrechamente con problemas y dificultades de la vida cotidiana"*. Además se establece que *"en términos generales, los caracteres básicos de los procesos políticos en la base social peruana son incoherentes y ambiguos entre la democracia y el autoritarismo y los procedimientos democráticos no están ni clara ni sólidamente institucionalizados, ni dentro ni fuera de dicho ámbito"*. Estas reservas a la visión escéptica remiten a prácticas de solidaridad de origen campesino. En efecto, siguiendo el estudio de Tanaka²⁵, se podría decir que la participación es más activa y democrática en sociedades pequeñas, homogéneas, aisladas, donde existen identidades colectivas fuertes. Se trataría, por ejemplo, del caso de comunidades campesinas apartadas en las que existe un liderazgo fuerte pero con una participación intensa, donde todo el mundo espera mucho de la gestión de la directiva para el logro de mejores condiciones de vida. De otro lado, es cierto, como señala el mismo Tanaka, que en el contexto urbano la situación cambia. En efecto, en los

²⁵ Martín Tanaka, *Participación popular en políticas sociales. Cuándo puede ser democrática y eficiente, y cuándo todo lo contrario*, Ed. Consorcio-IEP. Lima 2001.

llamados pueblos jóvenes, donde el mundo social es complejo y heterogéneo, la situación es muy diferente. Prima una perspectiva más individualista, las organizaciones tienen funciones más específicas y la gente no tiende a involucrarse y a participar; si lo hace es por motivos muy específicos, como la expectativa de recibir algo: alimentos, empleo, obras públicas, etc.

No obstante debe tenerse en cuenta que la tradición de solidaridad y apoyo mutuo, propia de las sociedades campesinas, no desaparece del todo en el nuevo medio urbano. Lo que sucede es que se manifiesta de otras formas. Fundamentalmente a través de redes sociales que significan una desterritorialización de lo comunitario. La horizontalidad y la ayuda mutua continúan, pero dentro de la “gente como uno”. Esto es visible, por ejemplo, en la organización de fiestas y polladas para ayudar a un pariente o un vecino.

Texto 9

Carlos Iván Degregori

La década de la antipolítica. Auge y huida de Alberto Fujimori y Vladimiro Montesinos

Se trata de un libro que combina perspectivas usualmente separadas: a) ante todo es un texto de lo que podría llamarse “antropología política”, por cuanto analiza las relaciones sociales que dan cuerpo al régimen fujimorista desde una perspectiva que privilegia el campo cultural, en este caso mediático, como espacio de construcción de una hegemonía política. b) Pero también se trata de una narrativa periodística que da cuenta de los principales sucesos del período, desde el inicio del régimen y su prolongada etapa de consolidación, hasta la fuga del presidente. Es importante señalar que el tono que marca esta narrativa, y que fluctúa entre la ironía mordaz y la indignación palpitante, es un ingrediente fundamental del libro. c) En este sentido, se trata de un texto vibrante, de combate, que aspira a una eficacia política; es decir, que lucha contra el olvido y las raíces del autoritarismo. Para ello se vale, precisamente, de la compenetración de perspectivas: la que es propia de un académico se entremezcla con la que particulariza a un político punzante y fervoroso, democrático y nacionalista. En los comentarios que haré me restringiré al aspecto académico.

“En los artículos que conforman el libro se argumenta que el actual régimen, surgido de la guerra victoriosa contra la subversión, la hiperinflación y los partidos tradicionales, logró esos triunfos a costa de construirse como régimen alrededor de la anti política, la personalización del poder y la defensa cerrada de la actuación del Estado en los años de violencia.” (p. 14)

“Este texto quiere contribuir a explicar la década de Alberto Fujimori, pero como puede advertirse, no pretende una objetividad ilusoria. Es un testimonio de parte, que ofrece un balance negativo del actual régimen y que concluye con un rotundo voto en contra. No porque ignore ciertos logros económicos más bien mediocres y cierto orden (autoritario) que no teníamos hace una década, sino por razones éticas y políticas. Porque la desenfadada exhibición de hipocresía, cinismo, prepotencia y corrupción en las más altas esferas del poder constituyen el más grave envilecimiento de la república en muchas décadas.”

“Lynch define la anti política como un conjunto de discursos y prácticas que satanizan la política como actividad pública e institucionalizada y pretenden su reemplazo por mecanismos naturales como el mercado, cuya vigilancia está a cargo de técnicos que brindan soluciones prácticas a problemas específicos. Esta satanización tiene como blanco fundamental a los partidos, y busca reemplazarlos por un outsider, un independiente incontaminado por cualquier compromiso político previo, que desarrolla un liderazgo ‘salvador’ de carácter plebiscitario y una representación simbólica, buscando la identificación directa de la población con el líder, sin la mediación de instituciones. Esa identificación directa crea una ilusión de participación en un contexto de crisis en el cual las diferenciaciones clasistas parecen diluirse, las identidades pierden consistencia y las representaciones políticas colapsan.” (p. 20)

“Opuesto a cualquier tipo de organización, el anti político prefirió presidir un país amorfo, basado en una alianza de poderes fácticos: servicios de inteligencia, Fuerzas

Armadas, empresarios de comunicación y tecnócratas vinculados a los organismos financieros internacionales, los ‘cónsules locales del capital internacional’. Pero incluso las Fuerzas Armadas como institución, la prensa cercana al régimen y los empresarios para quienes Fujimori parecía ser un instrumento temporal, útil mientras se reconstruía el país y descartable en el mediano plazo, comenzaban a ver cómo el otrora oscuro agrónomo adquiría cada vez más vida propia en olor de multitudes.” (p. 61)

“En este contexto, donde no existen representaciones estrictamente políticas, los parlamentarios oficialistas forzaron la vinculación personalizada del presidente con la población, multiplicando su capacidad de llegada. Unos a través de los medios de comunicación. Otros acompañando al presidente a lugares del país donde tenían base social, por ejemplo por nacimiento, vinculándose con esos ‘feudos regionales’; organizando en tándem con los CTAR, el SIN y las FF.AA. los diferentes núcleos políticos ad-hoc que el gobierno construyó para cada elección...” (p. 67)

“El resultado de la inexistencia de partidos y de la militarización de la política fue una falta de transparencia que, en lugar de atenuarse, se ha profundizado y complejizado con los años.” (p. 76)

“En otras palabras, la criatura política fujimorista rehusó dejar de ser un nematelminto cualquiera y evolucionar hasta convertirse en vertebrada. En vez de conformar un partido, prefirió construirse un exoesqueleto, como el de los insectos; segregó desde el Estado un conjunto de núcleos operativos para la competencia política, como bráceps que sujetan diferentes partes del cuerpo político. Tullidos por opción, como quien se niega a sanar pudiendo hacerlo, hoy algunos fujimoristas planean la posibilidad de crear un partido político, ¿lo lograrán?” (p. 97)

“Destruídos los partidos políticos no existe contrapeso a esta nueva ‘forma de hacer política’, que depende de la conexión mediática. En diez años, a pesar de la proliferación de nuevos movimientos gobiernistas, ninguno ha producido un manifiesto, no tienen un par de hojas donde expongan su ideario, no pudieron presentar un programa durante las últimas elecciones. Algunos voceros dijeron que su programa eran las obras realizadas por el gobierno, otros que era la Constitución de 1993, que ellos mismos comenzaron a violar a los pocos meses de aprobada.” (p. 109)

“El cuerpo invertebrado no sólo carece entonces de columna vertebral (política) sino también de médula (ideológica). Para crear identificación tiene que apelar a lo que Adrianzén denomina ‘representación espejo’. Fujimori es ‘un presidente como tú’.”

“Se requieren, entonces, mecanismos económicos, políticos y simbólicos para contrarrestar el descontento social y al mismo tiempo asegurar el voto que legitime la dominación. Entre los mecanismos económicos están las políticas sociales de focalización del gasto y de reducción de la extrema pobreza. Entre los políticos, el clientelismo y la reivindicación y elogio de la mano dura. Entre los simbólicos, la utilización de los medios masivos que ofrecen la ilusión de participación, de igualdad. (‘un presidente como tú’) e incluso de inversión simbólica de la pirámide: mujeres que rompen cadenas y pitucos denigrados en la prensa chicha, que dan la apariencia de empoderamiento. En este contexto de negociar la legitimidad recogiendo el lado oscuro de la cultura popular, la culminación de la campaña reeleccionista del 2000 cobra

sentido y se revela como la culminación de un estilo: Tudela pasando por todos los aros y danzando el baile del chino con el candidato-presidente.” (p. 143-144)

“Detrás del ‘desborde popular’ y la informalidad cachosa o lumpenesca de la prensa amarilla, se advierte así una de las facetas más repulsivas y retrógradas de nuestra cultura, azuzada desde el poder para envilecermos, bloquear la democratización de nuestra vida cotidiana y nuestra práctica política.” (p. 192)

La tesis principal de Degregori es que el presidente Fujimori pretendió construir un proyecto político centrado en su persona, creando para ello un aparato que le permitiera concentrar el poder y cancelar el proceso político. Así, gracias al apoyo de las Fuerzas Armadas y de los medios de comunicación, de un lado y, de otro lado, a la política clientelista, el régimen logró una firme gobernabilidad y una estimable popularidad. No obstante los costos de esta fórmula superaron ampliamente sus beneficios, pues la herencia de crímenes, cinismo y corrupción es terrible y difícil de reabsorber.

El aparato Fujimorista sería una coalición invertebrada de “poderes fácticos” con un liderazgo macrocefálico. Liderazgo que, apoyándose en la tradición plebiscitaria del país y el desprestigio de los partidos, va adquiriendo un carácter autoritario. Las instituciones son destruidas y la corrupción campea por doquier, pero el presidente mantiene mucho de su aura de salvador del país.

Me parece importante hacer varios comentarios al trabajo de Degregori.

Es cierto que el régimen trató de despolitizar a la sociedad. Trivializar o eliminar los debates ideológicos y desprestigiar a los políticos fueron consignas permanentes. No obstante, no me parece adecuado razonar estas actitudes y prácticas con el término de “antipolítica”. Este término induce a pensar que Fujimori no era un político, y que estaba contra la política. Veamos entonces las significaciones del término “antipolítica” en el sentido común y en el mundo académico. Desde la perspectiva del sentido común, decir que Fujimori no es un político supone representarlo favorablemente, pues esta calificación lo sitúa por arriba de lo polémico y contencioso, encarnando entonces una materialización directa del interés colectivo. Desde la perspectiva académica, mientras tanto, se tiene que decir que aquello que se quiere designar como “antipolítica” es en realidad una forma de política (autoritaria) que se ofrece como un camino natural al desarrollo, como un modelo no contaminado por la corrupción de los políticos. Entonces ocurre que el término no tiene un valor analítico ni implica tampoco una denuncia moral. Es decir no hace más que corroborar las presunciones que los actores políticos como Fujimori formulan sobre sí mismos y, de otro lado, invisibiliza el proceso de toma de decisiones que, en un ámbito más estrecho y menos transparente, de todas maneras se está dando. Me refiero a las escenas donde se desplaza el meollo del poder: el comando de las Fuerzas Armadas y el Servicio Nacional de Inteligencia, las camarillas palaciegas, los pactos con las elites locales, los arreglos clientelistas.

Más que de antipolítica, me parecería adecuado hablar de un proyecto neoliberal-autoritario, caudillista y clientelista, que redefine la política de una forma ambigua, pues de un lado pretende negarla o restringirla, despolitizando los espacios públicos, pero del otro pretende con bastante éxito representar el interés general. Desplazando la toma de decisiones a esferas que escapan del control ciudadano. De cualquier forma, el análisis de Degregori trasciende el concepto que lo enmarca, pues reconstruye la concentración

del poder, la colaboración entre los “poderes fácticos” para excluir a los políticos (llamados tradicionales) de la política. Lo que queda sin analizar, son los espacios semiclandestinos donde realmente se elaboran las estrategias políticas. Allí está el poder y la discusión en torno a qué hacer. En defensa de Degregori hay que decir que cuando él escribe este libro no se contaba con mucha información sobre lo que ocurría en el Servicio de Inteligencia Nacional, las Fuerzas Armadas y el entorno palaciego.

Se puede avanzar más en este comentario a partir de una cita de Zizek. *“La política es un fenómeno que apareció por primera vez en la antigua Grecia cuando los miembros del demos (aquéllos sin un lugar firmemente determinado en el edificio social jerárquico) se presentaron a sí mismos como los representantes, los que estaban por el conjunto de la sociedad, por la verdadera universalidad (‘nosotros los que no somos nada, los que no contamos en el orden, somos el pueblo, todos nosotros estamos en contra de aquéllos que defienden sólo su interés particular privilegiado’). El verdadero conflicto político implica entonces la tensión entre el cuerpo social estructurado, donde cada parte tiene su lugar, y la parte de la no parte, que desestabiliza este orden en función del principio vacío de la universalidad... Esta identificación de la no-parte con el todo, de la parte de la sociedad que no tiene un lugar definido, con lo universal, es el gesto elemental de la politización, discernible en todos los grandes eventos desde la revolución francesa... En este sentido preciso política y democracia son sinónimos: el objetivo básico de la política antidemocrática es siempre y por definición la despolitización, esto es, la demanda incondicional de que las cosas deben retornar a lo normal, cada individuo haciendo su trabajo particular.”*²⁶

Si partimos de esta definición de política, como una actividad hecha a partir de un reclamo de universalidad, de hablar por el pueblo, por el común de las gentes, teniendo como fundamento los intereses generalizables, entonces tendríamos que concluir que Fujimori sí hizo política, por cuanto logró que su régimen fuera percibido como única opción, como encarnación del interés general. La mezcla entre neoliberalismo y caudillismo clientelista logró ser hegemónica, convertirse en sentido común. No hay que olvidar que en 1995 Fujimori logró dos tercios de los votos del electorado peruano. De otro lado, esa misma cita sugiere que muchos de los conflictos en el Perú no son políticos sino gremiales, pues están centrados en reivindicaciones particulares que carecen de una dimensión universalizable, por lo menos explícita²⁷. Los partidos políticos, que en principio deberían articular los movimientos sociales en la perspectiva de elaborar un interés general, en realidad no cumplen esa función. Mientras que las protestas de los estudiantes en contra de la dictadura de Fujimori sí serían un acto político por cuanto no se basaron en un interés particular sino en la condena del régimen y la reivindicación de la democracia.

Un riesgo inherente a la apuesta académico-política de Degregori es que la legitimidad del apasionamiento (o la facilidad que se concede a la frase feliz o a la metáfora sugerente) termine por mermar la capacidad de análisis. Algo de esto sucede en la medida en que no se remite la popularidad del gobierno al surgimiento de un nuevo sentido común en la sociedad peruana. En efecto, el libro presenta a un régimen hidrocefálico, sin “columna vertebral política”, ni “medula ideológica”. Ya se ha visto

²⁶ Slavoj Zizek, *A leftist plea for Eurocentrism*, <http://www.chicago.edu/research/jnl-crit-inq/v24/V24n4/zizek/html>.

²⁷ Creo que sería justo decir esto acerca del paro del 29 de enero en Iquitos. Fue un paro regional contundente pero careció de una visión más general sobre el país.

que la columna vertebral política estaba en otro lado. Igual sucede con la médula ideológica. Degregori pretende encontrarla en manifiestos o escritos doctrinarios. Pero allí no estuvo. En realidad, Fujimori surge de la conversión del Perú al neoliberalismo, del fracaso estruendoso de los partidos y de la aguda crisis de gobernabilidad de fines de los ochenta. El neoliberalismo, precisamente, apelaba al esfuerzo del individuo como el factor gravitante del desarrollo del país e implicaba una crítica radical al populismo y a la inflación de expectativas y derechos, a esas situaciones que (casi) todos queremos aprovechar pero que todos sabemos que conducen a la ingobernabilidad y a la dictadura.

Texto 10

Martín Tanaka

Los espejismos de la democracia. El colapso del sistema de partidos en el Perú, 1980-1995, en perspectiva comparada

Martín Tanaka se propone analizar lo que él llama “colapso del sistema de partidos”: *“...surgido en el Perú a fines de los años setenta... Sostengo que este sistema de partidos logró cumplir con criterios mínimos de representatividad en su desempeño a lo largo de los años ochenta; expresar las preferencias electorales, las demandas de los principales grupos de interés y movimientos sociales; y estructurar la disputa política dentro de los márgenes del pacto establecido por la Constitución de 1979. La racionalidad de los actores partidarios en este período puede entenderse en función de una lógica que llamo electoral-movimientista, que combina la actuación en varias arenas de disputa del poder: la arena electoral, la de los grupos de interés y los movimientos sociales, y la intrapartidaria.”*

“En el contexto de los procesos electorales del período 1989-1990, asistimos al momento crucial, a la ‘coyuntura crítica’ del agotamiento del patrón ‘Estado-céntrico’ de las relaciones entre sociedad y política, seguido por el Perú desde décadas anteriores y expresado en muy altos niveles de inflación. En este momento los partidos, y la lógica con que éstos actuaron con éxito relativo a lo largo de los años ochenta, se descolocan y debilitan, al desatender la arena de la opinión pública, de creciente importancia desde entonces. Este proceso está en la base de la sorprendente e inesperada llegada a la presidencia de Alberto Fujimori, un outsider cuyo éxito electoral residió precisamente en su perfil extrasistémico. Fujimori encabezó luego con éxito el paso hacia un nuevo patrón de relaciones entre sociedad y Estado, articulados en torno a mecanismos de mercado. En el marco del proceso de ajuste y reforma estructural, se produjo un enfrentamiento entre Fujimori y el sistema de partidos, del cual salió victorioso el primero en la medida en que logró expresar mejor los cambios y la nueva situación del país... La lógica electoral-movimientista fue perdiendo centralidad, se abrió paso otra que llamo electoral-mediática, en la cual la representación se juega crecientemente en la arena de la opinión pública.”

El éxito de los partidos en los ochenta es sucedido por su “colapso” “sorpresivo” en los noventa, motivado porque ellos “desatienden la arena de la opinión pública” en un momento donde precisamente se estaría transitando desde un modelo “electoral-movimientista” a otro “electoral-mediático”. La gente deja de sentirse representada por los partidos y se crean entonces las condiciones para que un “outsider” logre arriñonarlos, convirtiéndose en el gestor de la reforma y el ajuste estructural.

Estas hipótesis de Tanaka se sitúan (creo) en una perspectiva contraria al sentido común de la comunidad académica y de la mayoría de la población. La idea dominante es que los partidos no contribuyeron a la gobernabilidad del país, sino que fueron más bien un factor más en el proceso de su crisis y desestabilización. La intransigencia y dogmatismo de la izquierda, la improvisación y la corrupción del Apra, la falta de una vocación de integrarse al país por parte de la derecha. Todas estas circunstancias de base hicieron que la política de los 80 fuera una fuente de decepciones para las mayorías. Y no ciertamente la aventura de salvación prometida; ni siquiera un espacio

de procesamiento de conflictos, de logro de acuerdos y de construcción del país. En especial, es claro que en el sistema político no llegó a generarse un consenso acerca de cómo combatir a la insurrección de Sendero Luminoso. De otro lado es igualmente claro que la política económica desestabilizó la economía, produciéndose una hiperinflación catastrófica.

“El desentendimiento de los partidos de la arena de la opinión pública” se da por lo menos desde 1987. Cuando se hace evidente el fracaso del populismo de Alan García y cuando Sendero Luminoso extiende su insurrección a todo el país. La demanda del país es por orden, paz y desarrollo. No obstante, los partidos no se ponen de acuerdo entre sí y se convierten en factores de agravamiento de la crisis. Como ya hemos comentado, el sistema de partidos no podía funcionar bien, pues cada uno de ellos pensaba tener *la* solución a los problemas del país y no estaba dispuesto a colaborar en el éxito de la gestión de los otros. Más bien la idea era desestabilizar el régimen vigente. Buscar un reemplazo temprano. Esta idea fue permanente en la izquierda y en la derecha social frente a Alan García.²⁸

De otro lado, la idea de que el sistema de partidos de los ochenta fue representativo es muy relativa. Pero preferimos desarrollar esta crítica en otro contexto. En cualquier forma, el aporte de Tanaka podría estar en su defensa de los políticos frente a la satanización sistemática a la que fueron sometidos durante el gobierno de Fujimori. Desde el neoliberalismo autoritario de este régimen, los partidos y, en general, la política aparecen como algo abyecto, la encarnación de todo lo malo, de todo aquello que necesitaría ser limpiado para que el país progrese. No obstante, la defensa de los políticos se argumenta más desde supuestos conceptuales que desde un examen profundo de lo acontecido en el país. En efecto Tanaka suscribe la idea de la que “...*la acción de los individuos o los actores individuales está orientada por un criterio de racionalidad; esto sería válido ‘incluso’ para los actores políticos, frecuentemente satanizados -o incomprendidos- como ‘irracionales’ (lo que por lo general muestra no la irracionalidad de los actores en cuestión, sino los límites de los análisis de su conducta). Entiéndase por racionalidad el que los actores sigan consistentemente el curso de acción más acorde para conseguir los objetivos que se propongan, sean éstos los que fueran. Esto último hace que el enfoque de la economía política tenga un énfasis positivo antes que normativo, privilegiando la comprensión de los fenómenos tal como éstos se dan antes que la preocupación por el ‘deber ser’.*”²⁹

En realidad, la idea de actores políticos coherentes y racionales es tributaria de una ontología del sujeto y de la subjetividad prefreudiana. En esta perspectiva se supone una persona coherente, idéntica a sí misma, que actúa en función de maximizar su propia utilidad, calculando los costos y beneficios de cursos alternativos de acción. Esta perspectiva produce, sin embargo, demasiados puntos ciegos. Muchas veces, tratando de obtener un beneficio, hacemos cosas que nos perjudican. Nuestros deseos nos hacen creer en cosas que no son ciertas. Entonces, en lo sustantivo no estaríamos siendo racionales. Nos estaríamos dejando llevar por ilusiones o fantasías poco realistas. En

²⁸ Recuérdese en este sentido cómo las clases medias gritaban: “¡Caballo loco va a caer!” Presionaban así por la dimisión del presidente.

²⁹ Martín Tanaka, “La economía política del ajuste en el Perú: el estado de la cuestión y la agenda pendiente”, en: *Repensando la política en el Perú*, Elsa Bardález, Martín Tanaka y Antonio Zapata (eds.), Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú. Lima 1999, p. 129.

verdad la política peruana es un pésimo laboratorio para las teorías del “rational choice”. Aquí la pasión y el autoengaño están demasiado presentes. Entender por ejemplo a Abimael Guzmán y a Sendero Luminoso como actores políticos racionales es una perspectiva que cierra los ojos frente a lo más importante: el elemento mítico pasional que fundamenta lo que no es sino una aparente racionalidad política³⁰. Otro tanto podría decirse de Alan García. La decisión de estatizar la banca en 1987 tenía una “racionalidad” precisa: recuperar la iniciativa política mediante una sanción a los ricos que podría despertar simpatías en el mundo popular. Pero este cálculo o “racionalidad” tenía supuestos totalmente irreales, como quedó en evidencia de inmediato. Si la política “heterodoxa” estaba fracasando estrepitosamente en ese momento, julio del 87, era muy difícil que la gente creyera que una dosis más fuerte de lo mismo pudiera aliviar la situación. Además quedó claro que la estatización era un gesto demagógico pues no había ninguna doctrina ni política que la amparase. Entonces la estatización fue percibida como un intento desesperado y contraproducente, resultado de la ansiedad del régimen por recuperar terreno.

Desde una perspectiva que parte de suponer la existencia de actores libres, responsables y racionales, Tanaka critica, por su determinismo implícito, las explicaciones históricas *“que subrayan la influencia que sobre el desarrollo de los hechos tiene la larga historia de inestabilidad, de autoritarismo, de debilidad institucional, de falta de hábitos democráticos en el Perú, el colapso del sistema se aparece como un evento normal dentro de una suerte de destino. En la práctica estas visiones se ahorran el estudio detallado de lo que verdaderamente ocurrió y pasan por alto las acciones y omisiones concretas, la racionalidad de los actores partidarios y sus interacciones: pasan por alto la política, nada menos. Se ha creado una suerte de sentido común que da por ciertos hechos discutibles o simplemente falsos cuando, como veremos, las cosas fueron mucho más complejas de lo que estas visiones simplistas sugieren.”*

Igualmente se critica al ensayo como género, pues sería incapaz de dar cuenta del proceso político: *“De otro lado, la bibliografía existente consiste mayormente en ensayos, género que si bien tiene muchas virtudes adolece también de importantes deficiencias. En general, el ensayismo ha determinado que la evaluación del período 1980-1995 sea bastante impresionista, carente de un análisis sistemático de los hechos tomados en consideración.”*

Tanaka considera que la bibliografía que trata de responder a la pregunta que él se hace es limitada.

“Volviendo al colapso del sistema de partidos, ¿qué tipos de explicaciones se han ensayado para este fenómeno? Podemos ordenar la bibliografía existente en función del tipo de variable independiente al que se recurre. Encontramos, así, tres clases de explicaciones. Primero, están las que enfatizan el peso de variables estructurales e históricas. Según esta línea de argumentación, una de las claves para entender el colapso del sistema de partidos en el Perú es la incapacidad de éstos para superar condiciones adversas presentes desde el inicio: crisis económica y violencia política, sobre el trasfondo de una debilidad institucional histórica. Teniendo en la base una sociedad fragmentada, los actores desarrollaron una política polarizada, siguiendo patrones tradicionales, lo que terminó socavando el régimen democrático” (Cotler).

³⁰ Quizá esta sea la razón por la cual en un libro que trata de dar cuenta de la política peruana de los años 80, Sendero Luminoso apenas aparece.

“El segundo conjunto de explicaciones enfatiza la importancia de las instituciones políticas y la manera como ellas establecieron y propiciaron conductas perniciosas que, a su vez, dieron lugar a la erosión del régimen democrático.” (McClintock, Fernando Tuesta).

“Finalmente, un tercer conjunto de explicaciones recoge la autonomía de los actores políticos. Las acciones y omisiones de las elites políticas son desde esta perspectiva, el factor decisivo, más allá de los constreñimientos estructurales, históricos o institucionales. Lynch, por ejemplo, ha enfatizado como una clave explicativa del colapso del sistema de partidos las conductas de los actores partidarios, signadas por la confrontación y la incapacidad de generar consensos.”

Frente a estas limitaciones Tanaka declara haber *“...puesto en el centro a las variables políticas que resaltan las acciones y omisiones de los actores y ubican a los factores estructurales como parámetros. Sigo, así, la formulación clásica de Linz para analizar el derrumbe de los regímenes democráticos, centrada en variables políticas... ¿Por qué los actores actuaron así? ¿Por qué no intentaron cambiar? ¿Por qué no buscaron evitar un camino que los condujo a su práctica liquidación política? ¿Por qué, si lo intentaron, fracasaron? ¿A qué tipo de racionalidad respondían? Estas y otras preguntas quedan sin respuesta en muchos de los trabajos existentes y en este libro intento superar esa limitación.”*

La tesis de Tanaka es que *“En contra de las visiones convencionales, en el Perú este sistema funcionó bastante bien cuando menos en términos comparativos a lo largo de gran parte de los años ochenta y que tuvo abiertas las posibilidades de un proceso de consolidación e institucionalización... planteo que el colapso del sistema partidario no es atribuible en lo fundamental a la acción de un autócrata sino al agotamiento de la manera de hacer política que se había venido practicando hasta ese momento. En medio de una coyuntura crítica como la de fines de los años ochenta e inicios de los noventa, condicionantes particulares del caso peruano dieron lugar a su singularidad regional, signada por la desaparición del sistema de partidos y por una extrema precariedad institucional.”*

“El agotamiento de la manera de hacer política” sería pues el factor decisivo. La conclusión no armoniza mucho con los supuestos de donde se pretende partir. Se condensa en un fenómeno estructural lo que se había prometido explicar a partir de los mismos actores y sus decisiones. Creo que el problema está en que si se supone que los actores son racionales es muy difícil explicar su liquidación por otros factores que no sean circunstanciales, externos a la política. En realidad, Tanaka se propone leer la política peruana desde un denso andamiaje conceptual antes que a partir de la identificación de sus hechos más característicos.

Texto 11

María Emilia Yanaylle

‘Señora la admiro’. Autoridad y sobrevivencia en las organizaciones femeninas en un contexto de crisis

‘Mejor callarse’... ¡Y todas se callaron!

Sobre la base de la etnografía de microespacios políticos, María Emilia Yanaylle ha contribuido a renovar la visión del mundo popular urbano.

“La concentración de recursos (subsidios en alimentos y dinero efectivo) por pocas personas permite la concentración del poder y la opresión hacia los demás integrantes de base en los grupos femeninos organizados para la alimentación. Es, a su vez, el medio más propicio que sustenta y nutre el carácter autoritario de estos grupos. Tiñe las relaciones interpersonales y los valores que se generan a partir de estas prácticas, reforzando internamente aquéllos que contribuyen a sustentar el poder y la autoridad de la dirigente y sus adherentes.” (p. 115)

Uno de los primeros hallazgos fue la resistente y firme consolidación de una autoridad inhibitoria que se va enraizando luego de constituido el grupo. *“En un primer momento las mujeres que inician el grupo parecen dispuestas y serviciales unas con otras compartiendo armónicamente. La situación va cambiando a medida que el grupo crece y madura, y otros miembros son admitidos. La dirigente va formando alrededor de ella una suerte de ‘elite’ con la que se comparte el cargo y los recursos que a estos grupos se destinan, así como lo que de la administración de la organización procuran. Cuando algún miembro de esta ‘elite’ exija equidad o cuestione el orden interno que se está construyendo en desmedro de la mayoría, será rechazada por las demás miembros de la elite o por la dirigente al sentir peligrar su posición en el grupo.”*

“La figura de una madre benévola, al mismo tiempo inhibidora y egoísta, que incluye elementos de amor, genera, en las mujeres de base (sobre todo en un primer momento) deseos de identificación. Más tarde generará rechazo y odio a quien personaliza tal autoridad, a pesar de que no puede alejarse o eludirla en sus circunstancias inmediatas.” (p.115-116)

“La diferente valoración, para el reconocimiento de derechos y deberes, entre integrantes ‘antiguas’ y ‘nuevas’ es otro elemento que impide un armonioso encuentro y refuerza las relaciones anómalas en el grupo. Ser ‘antigua’ implica haber demostrado lealtad y fidelidad a la dirigente y/o también ser parte de la clientela. Las ‘nuevas’ serán limitadas por las ‘antiguas’ en sus iniciativas.” (p. 116)

“Estos espacios son utilizados también para lograr una clientela, para ‘promocionar’ personajes. Se ‘convence’ a las integrantes sobre la bondad de algún candidato que tienta un cargo político o lo detenta. Se utiliza como pretextos el agradecimiento y la promesa de recursos a futuro. Bajo esos pretextos las mujeres son conducidas fuera del grupo, a marchas y mítines.” (p. 117)

“Las que reclaman un servicio eficaz así como distribución equitativa de los recursos, una honesta administración de sus aportes... no serán tomadas en cuenta. Al no ser

escuchadas, asumen mayoritariamente el silencio, evitando un desenlace desfavorable. A nivel individual surgen diversas actitudes: hacer uso del sometimiento para sacar más ventajas, aprovechar la situación a favor y en contra de las demás, quejarse buscando provocar lástima como un modo de ponerse a salvo.” (p. 119)

“La autoridad de la dirigente se prolonga más allá del grupo que representa. A esto contribuye el modo en que los agentes externos se relacionan con la dirigente, congraciándose con ella, así como los mensajes y opiniones que difunden entre las integrantes del grupo. En el barrio o vecindario la hacen invulnerable a las críticas y controversias. Asimismo, las relaciones con los agentes externos son usadas para crear miedo y vergüenza en las mujeres de base.” (p. 119-120)

“La dirigente y las que la respaldan cuidan que no surja una opositora y/o una integrante con capacidad de dirección. Cuando eso sucede, crean una situación de inestabilidad y desconfianza hacia quien se atreve a tomar la iniciativa así como a quienes la secundan.” (p. 120)

“Pero las relaciones sociales que genera determinada manera de subsidiar a las familias más pobres, las empujan a viejas prácticas y estilos de comportamiento. A nivel colectivo son desconfiadas, pero cada una evaluará la situación... A nivel colectivo se vuelven utilitaristas bajo la lógica de ‘tanto das, tanto doy’. Esta lógica defensiva no cambia, sino que refuerza los despotismos.” (p. 120-121)

“La diversa composición cultural de los distritos populares permite reunir en estos grupos a mujeres que, perteneciendo a una misma situación subalterna, se ven como diferentes y desiguales dándose en ellos una forma particular de valorarse, percibirse y tratarse.” (p. 121)

“Las bases están compuestas (utilizaré la denominación que ellas se dan) por mujeres ‘criollas’ pobres, algunas en situación precaria; ‘acriolladas’, mujeres que siendo serranas muestran rápida asimilación de estilos y valores criollos dejando los propios; ‘cholas’, mujeres que siendo nacidas en la sierra van asimilando de modo peculiar y sin prisa los usos y valores de la ciudad; ‘cholitas’, mujeres con poco tiempo en Lima o que se resisten a asimilarse a la cultura urbana. Las morenas son valoradas como ‘acriolladas’ y/o ‘criollas’, pero las que no son criollas les atribuyen una mayor predisposición a la agresividad.”

“A nivel de grupo las ‘cholitas’ desconfían de las ‘criollas’. A su vez las ‘criollas’ frecuentemente ignoran a las primeras. Para las ‘criollas’ lo andino está vinculado a lo pobre, ignorante, callado, temeroso, humilde. Sin embargo reconocen su capacidad para el trabajo, responsabilidad en el cumplimiento, esfuerzo del que ellas carecen.” (p. 121)

“En conjunto las gentes no quieren mesías, héroes o santos que bajo el pretexto de representarlas las priven de su propio protagonismo. El acatamiento silencioso detrás de la máscara’ es una condición necesaria en esas circunstancias para seguir sobreviviendo. Pero el paso siguiente puede ser el desenmascaramiento violento, el apañamiento convenido o el servilismo irremediable. Cada integrante puede atravesar estas diferentes vías o tomar la que crea conveniente en su momento. Estas salidas y/o procesos estarán condicionados por las experiencias de vida y las posibilidades de

cambiar las relaciones internas y externas en estos grupos (en esto los agentes externos pueden cumplir un papel importante).” (p. 122)

“Los agentes externos, como parte de la sociedad vigente e institucionalizada, tienen mucha responsabilidad. Han contribuido desde sus inicios a mantener y propiciar, quizá más allá de sus intenciones, esta forma de conducción en los grupos organizados.” (p. 123)

El acercamiento de María Emilia Yanaylle ha sido ante todo vivencial y directo, en calidad de vecina, promotora y dirigente del barrio que estudia. Su formación sociológica y su creatividad intelectual le han permitido tomar distancia de su experiencia inmediata para intentar un análisis que, fundamentándose en una excelente etnografía, pretende integrar diversas explicaciones en un cuadro complejo y matizado, como a continuación se destaca. En efecto, Yanaylle presenta organizaciones de supervivencia donde prima la jerarquía y la manipulación. Las lideresas controlan “sus” organizaciones pese a la resistencia de las bases. La estrategia es afianzar una estructura de poder. Para ello se rodean de un séquito integrado por las privilegiadas e incondicionales, que suelen ser aquellas mujeres que pueden protestar, que tienen la educación y la seguridad personal para hacerlo, pero que por eso mismo son cooptadas y neutralizadas mediante prebendas. Mientras tanto, las mayorías quedan excluidas de manera que la repartición de alimentos se hace de una forma totalmente injusta y arbitraria. En este cuadro, finalmente, los “agentes externos” juegan un papel esencial. Aunque sea desde fuera. Estos “agentes” se coluden fácilmente con las dirigentes pues prefieren entenderse con ellas en la medida en que ya las conocen. Y, de otro lado, con frecuencia les solicitan favores políticos como llevar gente a una marcha o influir para que tal o cual candidato obtenga los votos preferenciales de la gente. Desde las mujeres de base los “agentes externos” son entidades misteriosas. Esto es aprovechado por las dirigentes para correr rumores en el sentido de que “la ayuda podría cortarse” porque hay gente “que está haciendo problemas”.

Desde el punto de vista conceptual podríamos decir que el clientelismo de los agentes externos fundamenta el patrimonialismo de las dirigentes. Ellas piensan en su club y se sienten imprescindibles, como si fueran la parte del aparato estatal encargada del reparto de alimentos y del apoyo político al régimen. Este proceso se consolidó en los últimos años del gobierno de Fujimori. La alianza con las dirigentes de las organizaciones de sobrevivencia fue una de las bases más firmes de apoyo del régimen.

Yanaylle revela una dimensión psicosocial de esta estructura de poder. Se trata de la identificación de la dirigente como una “*gran madre, sacrificada, dadivosa y comprensiva, fundamentalmente sufriente... y al mismo tiempo de gran coraje y fortaleza*”. Esta imagen la coloca en un plano superior, de manera que las mujeres de base sólo deberían tener lealtad y gratitud. No obstante la situación es más compleja pues las mujeres de base no terminan de estar convencidas de esta historia. Ellas saben que tienen derechos y que la ayuda es para todas. Entonces detestan la manipulación y la injusticia de las dirigentes. Pero sus posibilidades de rebelarse son limitadas.

En el fondo, lo que permite el encumbramiento de las dirigentes es la falta de entendimiento entre las mujeres de base. Las diferencias dificultan la comunicación. Y estas diferencias, además, son pretexto de una jerarquización que justifica el autoritarismo y la desigualdad. La tendencia a jerarquizar no es otra cosa que la

creación de privilegios que subvierten cualquier posibilidad democrática. Las antiguas se sienten con más derechos que las nuevas, que tienen que pagar “derecho de piso” o “sudar la camiseta”. Pero la jerarquización depende ante todo de la etnicidad. Criollas, acriolladas, cholitas y cholitas. La mujer sumisa termina trabajando más y recibiendo menos. Sería el caso de la “cholita”, migrante reciente, joven y pobre, sin mayor educación e insegura de sus derechos. En el otro extremo, las señoras criollas: duchas en el uso de la palabra, en el ejercicio de la autoridad y en la vinculación con los agentes externos.

Quizá lo más interesante del estudio de Yanaylle es que analiza una situación donde el patrimonialismo de las dirigentes y el clientelismo de los “agentes externos” logran imponerse a pesar de la conciencia de tener derechos de las mayorías que ya se saben injustamente tratadas. Aquí lo decisivo es la pasividad de estas mayorías que prefieren recibir lo que les toque, antes que rebelarse porque les resulta difícil organizarse y denunciar la arbitrariedad. De un lado, son diferentes y eso significa que algunas pueden sacar provecho de las otras; además no se sienten tan seguras como para rebelarse contra la figura de madre manipuladora de la dirigente. De otro lado, las dirigentes tienden a ser apoyadas por los “agentes externos”. Entonces, en la perspectiva de Yanaylle, el círculo se cierra y la dinámica se endurece: clientelismo-(micro)patrimonialismo-autoritarismo. Todo ello basado en la jerarquización entre personas que son diferentes y que interpretan estas diferencias como justificación de privilegios y exclusiones. El resultado es el debilitamiento de las organizaciones y un gran potencial de conflictos: odios, envidias, resentimientos, desprecios.

Las hipótesis de Yanaylle, elaboradas a principios de los noventa, se han visto confirmadas en los últimos años. Pese a lo actual de su pertinencia, es necesario hacer dos observaciones.

Yanaylle trata de teorizar una situación peculiar de dominación. No es legítima porque ya no hay una sumisión incondicional y una entrega ciega. No obstante tampoco es que la violencia sea lo principal. En realidad, lo decisivo es que se crea una dinámica en la que la rebelión es muy difícil. Las excluidas se sienten cortas y están desunidas. Las dirigentes autoritarias, aparentemente respetadas y en realidad odiadas, logran imponerse porque tienen la confianza de los agentes externos. Es como si no hubiera otra forma de organización posible. Una dominación ilegítima pero sin alternativas. Entonces habría que preguntarse: ¿Hasta qué punto este panorama es así, tan cerrado? ¿No sería importante detectar los puntos frágiles de esta estructura de dominación? El propio análisis de Yanaylle sugiere dos aspectos. Primero: los agentes externos. Los municipios, el gobierno, la iglesia, las ONGs. No todas estas entidades son portadoras de un proyecto clientelista. Muchas veces respaldan a las dirigentes por una suerte de inercia o incuria burocrática de no hacerse problemas, rechazándose entonces los reclamos de las bases. De ello se deduce que esta estructura es más contingente de lo que se supone. Sensibilizar a las promotoras de algunos de los agentes externos no sería imposible. Se evitaría así la colusión con las dirigentes, que perderían piso, lo que mejoraría las perspectivas de un manejo democrático de la situación. Segundo: la propia población. Yanaylle registra casos de rebelión al liderazgo autoritario por parte de mujeres jóvenes e instruidas que actúan a partir de un sentimiento de indignación por las injusticias cometidas. No son muchas pero son. En esa generación más joven podría estar la posibilidad de un cambio generacional en estas organizaciones.

Todo lo anterior significa que no habría que ver en estas organizaciones un (des)arreglo fatal. Sería muy importante manejar las perspectivas histórica y comparativa. En el primer aspecto se vería por ejemplo que esta situación es relativamente nueva. Hasta los años 50, la ayuda alimentaria era concebida como caridad y estaba a cargo de la Iglesia y de asociaciones caritativas encabezadas por la primera dama. Eran dádivas que comprometían la gratitud de las beneficiadas. Un clientelismo que se encuentra con el honrado servilismo de la mujer indígena, esposa del peón o del comunero. Desde entonces la situación ha cambiado mucho pues la conciencia de tener derechos está siempre presente. Ya no se reciben dádivas sino se obtienen reclamos ciudadanos. En todo caso la gente finge un servilismo que ya no existe. En el aspecto comparativo fuera necesario contrastar el caso de Lima con lo que sucede en otras partes del país. Y además ampliar las etnografías realizadas en pueblos jóvenes de la capital.

Texto 12

Eloy Neira y Patricia Ruiz Bravo

Enfrentados al patrón: una aproximación al estudio de las masculinidades en el medio rural peruano

El estudio de Neira y Ruiz Bravo parte de un trabajo de campo encaminado a reconstruir la formación de las masculinidades en diferentes lugares del país. Una de las novedades de este estudio es que tal reconstrucción integra el contexto que rodea a lo familiar. La masculinidad no es presentada entonces como un asunto privado sino como una institución que está sobredeterminada por el medio económico y político. Lo público y lo privado no están pues netamente separados. Y, precisamente, la figura del patrón es uno de los enlaces entre ambos mundos. Para sorpresa de los mismos investigadores la memoria del patrón aparecía una y otra vez en las entrevistas.

“Así, nos dimos cuenta de que las referencias a los tiempos del patrón no sólo constituían una información sobre hechos externos, sino que formaban parte constitutiva de la subjetividad de los informantes. Los discursos, insistimos, no eran meras descripciones de hechos históricos; eran ante todo juicios de valor sobre alguien que los varones y las mujeres que entrevistamos tenían al frente y sobre alguien con quien también se enfrentaban. Tales juicios, por cierto, estaban preñados de emociones: expresiones de admiración, rechazo, añoranza, rencor, entre otros, teñían los testimonios. El patrón era un otro frente al cual -y enfrentados al cual- construían narrativas sobre sí mismos.” (p. 214)

“Los estudios históricos y sociales han resaltado el vínculo existente entre el régimen de hacienda feudal y el orden patriarcal. Se ha sostenido, por ejemplo, que la hacienda fue un sistema social que ha dejado su impronta en la cultura latinoamericana, entre otros aspectos porque ‘fomentaba y mantenía al hacendado como un ideal social: un ser superior, dueño de gran cantidad de tierras y numerosos sirvientes, dominante, prepotente, protector y paternalista’, perpetuando así una ‘tradición de amo autoritario y sirviente humildísimo’ (Tannenbaum, referido por Anrup). Asimismo, se ha señalado que el hacendado cumplía diversas funciones, ‘[...] la de juez, patrón, jefe militar y presumiblemente pariente ficticio o consanguíneo de sus trabajadores’ (Wolf y Mintz, citados en Anrup), privatizando, de este modo, funciones que en las sociedades modernas cumple el Estado y/o la sociedad civil; y, de otro lado, cimentando lazos afectivos que ‘pueden reflejar relaciones de padre a hijo... El paternalismo es la base principal de la relación de poder dentro de la hacienda’ (Anrup).” (p. 215)

“El buen patrón: Talambo - costa norte

Los testimonios sobre el patrón de Talambo remiten a una edad dorada. Los tiempos del patrón son recordados esencialmente como tiempos de abundancia, orden, bienestar y seguridad. Se trata, en primer lugar, de un patrón proveedor que dona alimentos, establece servicios gratuitos... organiza el sistema de abastecimiento y créditos para las familias. Y, lo que es más importante, da -provee- trabajo a los varones para que éstos, a su vez, provean a sus familias; en este sentido, es el primer proveedor, es el varón que simbólicamente y materialmente posibilita que los otros también puedan ser varones. Estos, a su vez, al recibir el don del trabajo, posibilitan que sus

parejas accedan a los servicios de la hacienda. Podemos decir que a partir de la provisión de trabajo se establece una cadena de dependencia: patrón-varones-mujeres.

Es también el principio del orden y la racionalidad. El patrón es el centro a partir del cual se establecen las jerarquías. La casa-hacienda, donde reside y desde donde administra su propiedad, simboliza el centro a partir del cual se establece una jerarquía de los lugares y las distancias entre personas: a mayor acceso y cercanía a la casa hacienda, mayor jerarquía, mayor prestigio. Las mujeres que trabajan para la casa-hacienda -como amas, sirvientas, cocineras, lavanderas- son las de mayor confianza. De manera similar lo son los varones que acceden al despacho del patrón para recibir las órdenes que harán cumplir a otros.” (p. 217)

“En general, el patrón es un principio ordenador porque introduce una racionalidad en toda la vida de la hacienda. Además de definir las tareas y los tiempos, el patrón no permite que no se trabaje, que haya pérdidas, robos -los sanciona-, garantiza el cumplimiento, la eficiencia. De otro lado, introduce innovaciones tecnológicas -nuevas semillas, maquinaria, redes viales para facilitar el transporte, tecnología de riego, amplía la frontera agrícola-. El patrón es pues un poseedor de saberes, y un garante del progreso y de la moral para que se dé ese progreso.” (p. 218)

“El patrón también es valeroso, protege sus dominios. Ante un reclamo por tierras de una comunidad colindante, él organiza la defensa de su territorio, va al lugar de los hechos, pelea convirtiendo a sus obreros en una suerte de ejército privado, negocia, firma la paz. Los acuerdos a los que llega son vistos como justos: el patrón no es abusivo. Si bien el patrón tiene poder, no lo ejerce de modo ilimitado, se autolimita, se autocontrola; de este modo se establece una identificación entre el patrón y la justicia.” (p. 218)

“La esposa del patrón -la patrona- es en realidad una especie de primera dama encargada de ciertos aspectos del bienestar social -aquéllos que tienen que ver con las mujeres y los niños- y con el cumplimiento de los rituales católicos. Ella encarna, en el recuerdo, aquello que las mujeres deben ser. Ambos constituyen la pareja ideal, ella la encarnación de una femineidad mariana, él la encarnación del varón responsable, trabajador, protector, proveedor, benefactor, sabio, justo y valeroso.

Si en el recuerdo se idealiza la edad dorada de los tiempos del patrón, los problemas del presente -pobreza, falta de trabajo, escasez de servicios, ausencia de créditos, falta de asesoría técnica, entre otros- son descritos con referencia a ese pasado, a los buenos tiempos de la hacienda, del patrón: su ausencia es el elemento que ‘explica’ la escasez de hoy. Esta situación se expresa en el deseo de su retorno.” (p. 219)

“Tenemos, por un lado, la relación patrón-padre frente a los proletarios-hijos, y, de otro, a los esposos-patrones-padres frente a sus cónyuges-proletarias-hijas. Es en este sentido que el patrón es una metáfora que permite hablar tanto de las relaciones de producción, como de las relaciones de género. Es más, aludir a ambas esferas y mostrar cómo se remiten entre sí, permite ver las relaciones de producción como relaciones de género y, a la inversa, las relaciones de género como relaciones de producción.” (p. 220-221)

“El mal patrón: Santa Rosa y Kunurana - sierra sur”

“El patrón serrano es rememorado como la encarnación de todo mal. En las entrevistas encontramos dos calificaciones recurrentes: en primer lugar, se le señala como un ser abusivo, como una figura poderosa que gobierna sus dominios sin tener ante sí ningún límite, ningún control. En segundo lugar, se enfatiza el hecho de que no trabaja, que vive del trabajo de los otros, un chupasangre, un parásito.” (p. 222)

“Otros recuerdan los castigos físicos, los insultos, los maltratos, o la obligación de vender al hacendado sus propios productos a precios bajos.” (p. 222)

“En la memoria oral también está presente el recuerdo del abuso y las violaciones cometidas contra las mujeres. Las ancianas mencionan sus temores por lo que les podía suceder a sus hijas adolescentes.” (p. 223)

“A diferencia del caso de costa, los entrevistados siempre se refieren al patrón como un varón solo. Si bien mencionan que tiene familia, ésta es referida como ausente, residiendo en alguna ciudad principal del sur del país. La esposa del patrón no aparece como un personaje en sus narrativas, ni como modelo para las mujeres. El poder y la riqueza están asociados en el recuerdo al patrón-varón; pero es un varón que no tiene prestigio, que no es admirado, se trata más bien de un varón temido, incontrolable.” (p. 223)

“El no-trabajo del patrón serrano significa que él no controla la producción ni organiza el trabajo. Las familias siervas si bien entregaban excedentes al patrón -en trabajo, en moneda y en especies-, controlaban todo el ciclo productivo; es decir, a pesar de vivir bajo el dominio del patrón, seguían produciendo como si fueran familias minifundistas.” (p. 223)

“La relación siervos-patrón no alude tan sólo a una forma de relaciones de producción, en este caso alude también a la tensión que se da entre un representante de la cultura dominante frente a quienes encarnan una cultura subalterna en la sociedad peruana. En este caso, la dominación económica fue también de la mano de lo que Michel Wieviorka denomina una ‘lógica de inferiorización incluyente’ que debemos rastrear hasta el período colonial, lógica que establece la subordinación no sólo en términos de relaciones de producción -que, para el caso que estudiamos, han desaparecido-, sino también en términos de creencias, de hábitos de acción (Cf. Rorty). La servidumbre, la sensación de ser siervos no acaba, no ha podido acabar, con la eliminación de una forma de relaciones de producción. Las entrevistas revelan que tras los proyectos que tienen varones y mujeres para sí y para los suyos, está implícito el objetivo de dejar de ser sujetos siervos y alcanzar su libertad.

Por último, la segunda cita presentada (‘antes hemos tenido patrón hacendado, ahora tenemos patrón político’) refleja cómo el patrón es una metáfora para hablar de cualquier situación donde se percibe la reiteración de una situación de servidumbre. En este caso sirve para criticar la forma como se organiza la vida política -específicamente, los partidos-; se trata, implícitamente, de una crítica a la forma como se organiza la ‘representación política’ en la sociedad peruana.” (p. 224)

El trabajo de Neira y Ruiz Bravo resulta muy valioso por varias razones. La primera es la comparación entre regiones, hecho que permite, al identificar las diferencias y semejanzas, conocer mejor cada una de estas regiones. La segunda es el esfuerzo por

establecer “conexiones de sentido” entre diversos aspectos de la realidad. Las relaciones de producción, las relaciones de género y los imaginarios sociales; todos estos elementos están hilvanados en una explicación compleja e integradora. La hipótesis central de los autores es que la masculinidad, en especial, y la sociedad subalterna, en general, se construyen teniendo como referencia básica el sistema patronal. En la costa el sistema patriarcal-patrimonial del hacendado logra una gran aceptación en la medida en que instituye un orden moral percibido como justo y como modelo para la misma organización de la familia proletaria. El patrón organiza la producción y la vida de sus trabajadores. Es recordado como una presencia benévola y garantizadora de ese orden moral que se recuerda con nostalgia. En la sierra la situación es muy distinta pues el patrón es una figura despótica y parasitaria, sin legitimidad. No contribuye en nada pero se queda con lo mejor. Sólo su capacidad de ejercer violencia lo sostiene. Los trabajadores son minifundistas explotados y aterrorizados por el patrón.

Las tesis de Neira y Ruiz Bravo son muy sugerentes. Mientras que en Talambo se está a la espera del patrón, de su regreso, en Santa Rosa el patrón está asociado a una servidumbre que no se termina de ir, que reaparece bajo la forma de patrón-político, que viene a amenazar o truncar el sueño de un desarrollo personal y familiar.

No obstante creo que es necesario formular algunos comentarios que pueden profundizar las explicaciones de Neira y Ruiz Bravo.

Es muy probable que en Talambo se haya generado una idealización retrospectiva del sistema de hacienda. La memoria tendría que ser entendida sobre todo como una (re)elaboración de los recuerdos en función de lo que acontece en el presente. Desde esta perspectiva, el entusiasmo por el patrón traduciría el fracaso, primero, de las cooperativas de producción y, luego, de las parcelaciones privadas. Desde la pobreza y el desorden, los tiempos del patrón adquieren un aura netamente positiva. La transformación de las haciendas en cooperativas no fue pedida por los trabajadores pero tampoco fue rechazada. El problema fue que las cooperativas fracasaron. La colusión -corrupta- entre los administradores y los dirigentes sindicales quebró el orden moral vigente. Las cooperativas fueron manejadas de manera patrimonialista. Los funcionarios encargados de la gestión distribuían prebendas entre los dirigentes para obtener su complicidad y encubrir sus robos y mal manejo. Frente a esta situación los trabajadores respondieron relajando sus estándares de trabajo. Laborando menos. Entonces se consolidó un círculo vicioso de ineficiencia, baja productividad, endeudamiento, corrupción³¹. El resultado es que la parcelación se impone como salida. Cada trabajador

³¹ Ver al respecto, de Charlotte Burenus, *Testimonio de un fracaso: Huando. Habla el sindicalista Zózimo Torres*, IEP. Lima 2001. “¿El error? Esa es la parte más difícil. Tal vez el error no está en nosotros ahora sino en el tiempo de la historia, en lo que ocurrió hace siglos. Pero eso no quiere decir que estemos eludiendo nuestra responsabilidad. Sólo que todo es muy difícil. A veces nos manejamos por cosas que ni siquiera sabemos, nos comportamos de una manera equivocada, luchamos contra nosotros mismos. Había un gran sector de socios que trabajaba apenas dieciocho horas a la semana, ¿cómo no íbamos a quebrar? Yo me pregunto siempre dónde es que he podido fallar yo, y en qué. Pero te soy sincero. Yo también me aproveché de mi posición de dirigente. Debo confesar que se me subieron los humos de fama y estuve como mareado, cometí faltas, no puedo señalar a otros sin decirlo. Qué te digo, dispuse en forma particular la camioneta de la cooperativa, aunque siempre respetando, ¿no? Cuando he ido a divertirme a Huaral, no he sido ningún santo en ese aspecto, ya te conté, carro ahí en la Plaza de Armas. No como otros que con descaró la estacionaban en la misma puerta, ¿tú me

tendría a su cargo su propia parcela. Pero como bien señalan los autores, no existía entre los trabajadores una cultura de pequeño productor, pues se trataba de peones especializados con una metódica o disciplina impuesta por el patrón. Entonces tienden al fracaso. No hay una mentalidad empresarial, donde el ahorro y la innovación estén presentes. Se trabaja poco y se consolida una racionalidad de subsistencia. De otro lado las deudas se acumulan.

Es este el contexto donde se idealiza el sistema de hacienda. Ahora bien, esto no quiere decir que la hacienda costeña no haya sido muchas veces una institución legítima. No obstante en el recuerdo de los entrevistados adquiere una connotación utópica y nostálgica que hace sospechar que se recuerda sólo un lado de la moneda pues es claro que la hacienda costeña fue teatro de enfrentamientos a veces sangrientos entre los trabajadores y la policía. La falta de salidas del presente hace que no se recuerde el aspecto opresivo de la hacienda. Quizá lo más interesante es que la nostalgia de la hacienda, de la supuesta autoridad severa pero justa y benevolente del patrón surge del fracaso estruendoso de la cooperativa, primero, y, luego de la inviabilidad, o lenta agonía, de la parcela individual. Entonces la idea es clara: juntos no hemos podido, solos tampoco, lo que queda es que regresen los jefes-patronos buenos y decentes. Pero es una expectativa en gran medida ilusa. La hacienda que describen los entrevistados hace recordar la imagen del imperio de los incas. Todos trabajan, nadie padece necesidad y hay justicia. Un orden moral.

Si seguimos la misma inspiración en el caso de Santa Rosa tendríamos que interpretar la vigencia del odio a un patrón que ya no existe, desde un sentimiento empoderado de rechazo a la arbitrariedad y al abuso. El patrón es un modelo negativo de identidad, condensa un sistema de organización social que sólo tiene desventajas. El rechazo al pasado y la opresión se renueva en el odio contra este personaje que es recordado a través de significativos rituales³². Pero, el rechazo a la figura del patrón ¿no alcanza también a la figura del burgués? ¿Puede haber un buen patrón? En este sentido es muy interesante la investigación de Jorge Villegas³³ en Juliaca. El encontró que muchos hombres de fortuna no se veían a sí mismos como parte de una elite, como un grupo diferente. Se trataba sobre todo de profesionales, hijos de campesinos, que manejaban capitales mayores a 250,000 dólares, pero que atribuían su éxito a la suerte. Aunque fueran ricos, estos señores no se concebían como patronos o miembros de una elite empresarial. Quizá la clave esté en que la satanización de la figura del patrón expresa también un rechazo a la diferenciación social. El ideal de una sociedad de pequeños productores o comerciantes prósperos pero sin que nadie destaque demasiado. Los empresarios que entrevistó Villegas no se sienten empresarios aunque lo sean. ¿Será que no quieren ser patronos? ¿Se puede ser empresario sin ser patrón? La homogeneidad o proximidad étnica, el espíritu comunitario pueden amortiguar los antagonismos. Pero

entiendes, no? Y en los restaurantes yo también he firmado vales a nombre de la cooperativa, esas cosas”, p. 186.

³² Los autores describen un sociodrama protagonizado por los niños de la escuela, donde un patrón quiere engañar a un campesino. Pero fracasa en su intento, y estando casi vencido en una lucha mano a mano, el patrón saca un fusil y asesina al campesino. No obstante después su mujer y parientes tomarán venganza ajusticiando al patrón y botando su cadáver al precipicio. Mientras tanto el campesino recibe un honroso funeral en el que se destaca su condición de héroe.

³³ Jorge Villegas, *Emergencia y éxito de nuevos empresarios en Puno*, Tesis de Magister en Sociología. PUCP.

los bajos salarios y la intensidad del trabajo son factores de tensión. La pregunta queda sin respuesta. El patrón es una realidad imaginaria, un fantasma que suscita odio, una inercia del pasado, una voluntad de afirmación democrática.

La comparación entre la costa y la sierra es muy significativa. En Talambo el único orden moral posible es uno impuesto desde fuera. La gente tiene ilusión por un patrón benevolente y justiciero. El fracaso de las cooperativas y de las parcelas, del proyecto colectivo, primero, y luego del individual, han llevado a la gente a la búsqueda del amo. No hay otra forma de gobernabilidad. La alternativa es el caos. La situación es muy distinta en la sierra. La cultura del minifundio implica una autodisciplina que es básica para el manejo de la parcelas una vez ido el patrón-propietario. Entonces los patrones son rechazados. Nadie quiere ser amo.

Texto 13

Francisco Durand

Business and Politics in Peru. The State and the National Bourgeoisie

El texto de Francisco Durand representa un evento más que bienvenido, pues introduce una cuota de realismo y de datos empíricos, en un tema muy importante pero que fue súbitamente abandonado, quizá por estar expuesto a los estragos de una sobreideologización. Desde principios de los años sesenta el “empresariado local”, para expresarnos en forma minimalista, fue objeto de las expectativas más diversas. El desarrollismo cepalino, desde una perspectiva weberiana o acaso shumpeteriana, vio en los empresarios a los protagonistas, los héroes de la épica de la transformación social. Mientras tanto, en las escenas políticas nacionales, las corrientes reformistas veían en ellos a sus aliados naturales, pues ambos serían fuerzas modernizadoras, interesadas en el crecimiento del mercado, la industrialización y la democratización social y política. De otro lado, algunos sectores de la izquierda incluían al “empresariado nacional” como parte de una coalición popular y nacional, antifeudal y antiimperialista; un socio menor pero tampoco desdeñable. Finalmente, la izquierda más radical rechazaba el calificativo de burguesía nacional para los “empresarios locales” pues consideraba que éstos estaban demasiado enfeudados al imperialismo y a la gran hacienda como para insertarse en un bloque nacional-popular. La mayoría de estas discusiones no tenía referentes empíricos precisos y, en realidad, la visión sobre los empresarios dependía por entero de las famosas “caracterizaciones” de la sociedad peruana. Era una época de pasión política y de discusiones cuasi-religiosas. Estas discusiones no eran más que el intento a posteriori por fundamentar acciones políticas ya definidas en el campo de los sentimientos.

Reproduzcamos entonces las afirmaciones claves de Durand:

“Un análisis detallado de la literatura publicada en este siglo acerca de la burguesía nacional en América Latina revela, con pocas excepciones, una cantidad de características que tiene sentido mencionar. Primero de todo, la literatura se refiere fundamentalmente a la idea de los empresarios como fuerzas de cambio económico, como agentes de modernización económica. En segundo lugar, usualmente enfoca sólo a los segmentos empresariales líderes (la oligarquía agraria, los industriales, los grupos, las corporaciones multinacionales). En tercer lugar, la literatura se basa normalmente en fuentes secundarias y, ocasionalmente, en entrevistas. Este libro desplaza el enfoque desde el desarrollo económico hacia el desarrollo político de la burguesía nacional peruana. Enfatiza su formación como actor político colectivo y su participación en las coaliciones gobernantes. El análisis no se limita a una fracción empresarial. Más bien, estudia la diferenciación interna del sector empresarial como un todo (tanto las fracciones fuertes como las débiles en los diferentes sectores económicos) desde un punto de vista organizativo y político. Finalmente, este análisis se deriva muy fuertemente de fuentes primarias (entrevistas en profundidad y observación de eventos empresariales, tales como congresos y conferencias), pero también se basa en una investigación extensa de material secundario (informes y documentos gubernamentales, diarios y revistas publicadas por las asociaciones empresariales).” (p.4-5)

“Una fracción (los grupos) es más fuerte que las otras (las fracciones sectoriales). Las diferencias de poder entre ambos reside en que las últimas son ‘fuertes’ en un sector económico (una rama de la industria manufacturera, por ejemplo), pero no en la economía como un todo. Los grupos, en este sentido, son la fracción más fuerte dentro de la ‘débil’ burguesía nacional. Debe señalarse que la fuerza relativa de los grupos, comparada con las empresas extranjeras y estatales está basada en el hecho de que la riqueza está concentrada de un modo particular. Los conglomerados de control de los grupos están compuestos de varias firmas que, en conjunto, constituyen una expresión respetable de poder económico.” (p. 22)

“Estos cambios pueden resumirse como sigue. A mitad de la década de 1960, la fracción de clase más poderosa era la oligarquía agraria, las fracciones sectoriales predominantes eran los exportadores y la fracción sectorial emergente era la de los industriales. Veinte años después, a mitad de los años 80, la fracción de clase más poderosa estaba formada por los grupos, la fracción sectorial predominante por los industriales y, finalmente, las fracciones sectoriales re-emergentes eran las de los exportadores.” (p. 63)

“Las diferencias entre los grupos y las fracciones sectoriales se basan en el tamaño y tipo de sus intereses económicos. El poder de los grupos deriva de la ubicación estratégica de sus empresas entre las más importantes de la nación y del hecho de que muchas empresas pertenecen a un sólo conglomerado. Ambos factores revelan una concentración extrema de poder económico que no tiene paralelo con ninguna otra fracción de clase. La distinción del grupo consiste en la diversificación de sus intereses económicos, un fenómeno facilitado y acelerado por el control del sistema bancario. Su visión de la economía no está limitada a un sector económico específico, como es el caso de las fracciones sectoriales, sino a la economía como un todo. Las empresas de los grupos operan en ambas áreas de la economía (urbana-industrial y primaria exportadora) y se orientan también hacia diferentes mercados (local y mundial). Estos elementos dibujan un mapa nuevo de la estructura interna de la burguesía nacional en el Perú contemporáneo y ayudan a identificar a los diferentes actores empresariales en el juego político.”

*“En las dos coaliciones gobernantes analizadas, las elites estatales intentaban sacar ventaja de las divisiones dentro de la burguesía nacional. Tomaban partido por los grupos, los cuales eran miembros permanentes de las coaliciones gobernantes. Las políticas económicas adoptadas por el Estado (política liberal-exportadora con Belaúnde; y nacional-desarrollista con García), beneficiaban a fracciones sectoriales específicas que eran incorporadas a la coalición gobernante. Al mismo tiempo, las elites estatales trataban de aislar a aquellas fracciones dañadas por su política económica (los industriales en el caso de Belaúnde y los **[liners]** en el caso de García)” (p. 141)*

“La burguesía nacional, aunque económicamente débil, no es más un actor político menor. Tanto Belaúnde en 1984 como García en 1987 aprendieron amargas lecciones al haber subestimado la habilidad colectiva de la burguesía nacional para defender sus intereses. Sus gobiernos terminaron políticamente aislados y considerablemente

debilitados. La burguesía nacional, pues, no puede ser ignorada o subestimada, ni como agente económico ni como agente político. La lección fue aprendida por el Presidente Fujimori en 1990. Fujimori entendió desde el comienzo el cambiante balance de fuerzas de los grupos de interés en el Perú a favor de la burguesía nacional. Desde los primeros meses de su gobierno él insistió en su apoyo, simbolizado en la incorporación de muchos líderes de gremios empresariales como miembros del gabinete.” (p. 186)

“Lo que queda por ver en la segunda mitad de los años 90 y en el siglo XXI, es la habilidad de la burguesía nacional de romper con el aislamiento social, de asumir responsabilidad social y de contribuir al establecimiento de coaliciones gobernantes estables. La habilidad para defender las empresas es pues diferente a la que se necesita para llegar a ser una ‘clase hegemónica’. La burguesía nacional ha aprendido tácticas de defensa para tiempos difíciles. Queda por ver si puede llevar a cabo tácticas ofensivas, es decir, si puede tener iniciativas y construir coaliciones para defenderlas; y si puede ser un factor estabilizador en la sociedad peruana y no meramente un elemento más en la inestabilidad política crónica del país. Por lo menos su desempeño durante el gobierno de Fujimori muestra que camina en esa dirección.”

“La formación de la burguesía nacional es pues relativa, a pesar de los avances que muestra en lo político y organizativo. No es, propiamente hablando, una clase, un actor dominante permanente en el proceso político. La política en el Perú contemporáneo no puede ser entendida sin considerar el rol jugado por las empresas. La burguesía nacional y todas sus distintas fracciones tienen que ser estudiadas porque se ha probado a sí misma que es capaz de defender colectivamente sus intereses, de transformar el sistema de representación de intereses y de afectar el proceso político en momentos clave. Lo más probable es que la burguesía nacional, que no es ni invisible ni heroica, continúe haciendo lo mismo en las décadas siguientes.” (p. 187)

Durand quiere reconstruir las relaciones entre lo que él llama la “burguesía nacional” y el proceso político del Perú reciente (1980-1992). Sus tesis son bastante claras. En los últimos años se habría producido un reordenamiento interno en las filas empresariales, tanto como en su forma de hacer política. Es importante señalar que Durand no razona la política y el Estado como el “comité central de las clases dominantes”, tal como ocurrió en los años 70 y 80, bajo la influencia del marxismo más dogmático. Para Durand los políticos son agentes que persiguen sus propias metas: mantener una popularidad y preservarse en el gobierno o, en todo caso, preparar el retorno al poder. Respecto a la acción política de la “burguesía nacional” lo más destacable sería el comportamiento de los “grupos”, es decir, los conglomerados de empresas sujetas a una misma dirección y/o propiedad. A diferencia de las “fracciones sectoriales”, los conglomerados tienen intereses muy diversificados. Los grupos concentran un enorme poder económico y buscan arreglos directos con el poder político, sin pasar por los gremios o partidos. Mientras tanto, el poder político tiene su juego propio pues trata de dividir a la “burguesía nacional”. De acuerdo a las políticas económicas seguidas, los distintos regímenes han beneficiado a algunas fracciones en las que se ha buscado apoyo. Y, paralelamente, se ha pretendido neutralizar a las facciones perjudicadas.

Pero estas diferencias han sido puestas de lado cuando el tema de la propiedad ha estado en cuestión. Cualquier amenaza de recortar el derecho de propiedad se ha topado con la reacción furibunda de todo el empresariado. El caso es, desde luego, el intento del gobierno de Alan García de estatizar la banca en 1987. Entonces el rechazo de esta iniciativa fue unánime. Con razón subraya Durand que la “burguesía nacional” aprendió con efectividad tácticas defensivas. No obstante, en cualquier otra oportunidad, los empresarios están divididos y el poder político puede dialogar con cada grupo o fracción por separado. En síntesis, los empresarios actúan al unísono cuando se trata de defender el principio de propiedad, pero en otras circunstancias la atomización tiende a primar y cada quien negocia su propia agenda por su lado.

Las tesis de Durand implican renovar la visión del papel político del empresariado. La abundancia de información y el apego al registro de los hechos permite bosquejar un cuadro realista. No obstante, después de contemplar este cuadro, varias preguntas quedan flotando:

¿“Burguesía nacional” o “empresariado local”? Durand no duda al usar la primera expresión. No obstante la pertinencia de esta expresión es totalmente debatible. Para empezar “burguesía nacional” pertenece a una familia de términos que “sobredetermina” su significado al punto que cuando lo escuchamos no podemos dejar de pensar en características muy precisas. Por ser burguesía, la “burguesía nacional” debe ser empresarial y moderna; y por ser nacional, debe sentirse identificada con una nación, organizando la creación de la riqueza en el respectivo espacio nacional, confundiendo -hasta cierto punto al menos- sus intereses con los del conjunto de la nación. Desde el punto de vista teórico el término no tiene asidero en la obra económica de Marx, pues el autor de *El Capital* pensaba que los capitalistas no tienen patria ni otra lealtad que no sea su propio capital. Además la categoría de nación no tiene un fundamento teórico ni en el marxismo, ni en el pensamiento ilustrado en general³⁴. El término “empresariado local” es quizá demasiado minimalista, pero, en todo caso, es más descriptivo y preciso.

Entonces la pregunta sería ¿es el empresariado local una burguesía nacional? Algunos podrán pensar que la pregunta es bizantina pues se trataría sólo de términos. No obstante creo que no es así pues lo que está en juego es una visión de la clase empresarial, de sus relaciones con el Estado y la Nación. En este sentido, me parece evidente que el “empresariado local” no tiene las características de una burguesía nacional. Para decirlo directamente el problema tiene que ver con el racismo, con una

³⁴ Giddens ha hecho notar que la nación no es parte del proyecto de la ilustración. Es una tradición reciente que pasa como de contrabando por la aduana del racionalismo de la ilustración, que se hace de la vista gorda, naturalizando un hecho social. En el fondo es un fetiche, en el sentido de que está en el lugar de algo que no existe pero que en cualquier forma, a través de símbolos y rituales (banderas, himnos, desfiles, etc.) es reificado y materializado. Una suerte de sueño o ilusión esencializada que se convierte en un fin en sí misma. Ver al respecto de William Stein “Lo post-étnico y la persistencia de la diferencia”, en: *Estudios culturales. Discursos, poderes, pulsiones*, Santiago López Maguiña, Gonzalo Portocarrero, Rocío Silva Santisteban y Víctor Vich (eds.), Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú. Lima 2001.

La nación ha sido recientemente teorizada como “comunidad imaginaria” por Benedict Anderson. El supuesto de esta teorización es razonar lo simbólico-cultural como algo tan básico y fundamental como lo económico o lo político. Ver de Benedict Anderson: *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. FCE, México 1993.

falta de identificación del “empresario local” con la sociedad peruana. El “empresario local” se siente blanco y desprecia a los indios y cholos. Desconfía de ellos, aunque sepa que no podría vivir sin ellos. En consecuencia, no se siente comprometido con los valores democráticos, ni con la legalidad estatal. No está mentalmente capacitado para asumir un liderazgo político o cultural. Su horizonte tiende a ser estrecho, interesándose sobre todo por las ganancias que puede lograr gracias a la vinculación con el poder político. Quizá haya empresarios que empiezan a escapar a este molde clásico, pero todo hace pensar que son la minoría. En el Perú los empresarios han sido liberales pero no democráticos. Quizá el ejemplo más reciente lo tengamos en la figura de Dionisio Romero, el jefe del grupo económico más poderoso del país. En las conversaciones con Vladimiro Montesinos se retrata de cuerpo entero una mentalidad que no es ciertamente la de una “burguesa nacional”. Montesinos ve en Romero a un pro-hombre del mundo de los negocios, de manera que le interesa halagarlo y conseguir su apoyo. Romero ve en Montesinos a un hombre poderoso que puede abrirle una serie de posibilidades para sus negocios. Finalmente, ambos conjugan con la idea de gobernabilidad entendida como festinación de los procedimientos democráticos, como primado del desarrollo y la seguridad sobre la democracia y la legalidad. No está presente un afán de construcción de institucionalidad y consenso, de inclusión de las mayorías en un proyecto nacional. En realidad, no es visible una preocupación ideológica que aliente una acción política duradera y de principios. Se trata de concertar a corto plazo: las ganancias de uno y la permanencia en el poder del otro.

Lo que es válido para Romero es aún más cierto para los empresarios de televisión. Schutz, la familia Crousillat, los hermanos Winters. Con el agravante de que éstos no sólo no tienen una vocación nacional sino que son malos empresarios. Ineficientes y cargados de deudas. Dependen del amparo estatal para poder sobrevivir.

No obstante el tema está por ser actualizado, pues el estudio de Durand cubre sólo hasta 1992.

Texto 14

María Emma Mannarelli

Sexualidad y cultura pública. Los poderes domésticos y el desarrollo de la ciudadanía

Desde una perspectiva que pone énfasis en la larga duración, la historiadora María Emma Mannarelli aporta un elemento faltante -fundamental- para una explicación más acabada del sistema de dominación colonial y su perpetuación hasta nuestros tiempos. El principio teórico detrás de este logro proviene del feminismo y está cristalizado en el concepto de género. La idea es que el proceso de construcción de las figuras de lo masculino y lo femenino es uno de los hechos centrales en la definición de un orden social que, a su vez, “sobredetermina” las relaciones de género. Entonces, aceptado este postulado, se tiene que admitir que una explicación adecuada del orden colonial requiere de reconstruir la dinámica entre la dominación étnica y la dominación de género. De hecho, los que mandan (casi)siempre son los hombres blancos y las que obedecen (casi)siempre son las mujeres indígenas. Y el espacio donde ambas relaciones se articulan y recrean es el doméstico; o, para decirlo en forma sumaria: la organización de la domesticidad en base a la servidumbre de la mujer indígena ha tenido y tiene enormes consecuencias en la vida personal y colectiva en la sociedad peruana. Es decir, la república, la democracia y la ley nunca llegaron al hogar de los privilegiados en el Perú.

Entonces comencemos por reproducir los principales planteamientos de Mannarelli:

“Para empezar es importante decir que este interés tiene varias fuentes de inspiración. Sólo voy a mencionar algunas. La primera fue una consigna que hizo suya de distintas maneras el movimiento de liberación de mujeres desde los sesenta, y que fue retomada por el feminismo también en la década siguiente: lo personal es político, lo que constituyó una manera de empezar a establecer relaciones entre lo que experimentaban los individuos, en este caso las mujeres, y las formas de ejercicio del poder público. De estas inquietudes y posiciones se desprendieron argumentos claves para poner en cuestión la pretendidamente aséptica perspectiva de raíz decimonónica que consideraba que la esfera pública y la privada eran dos entidades separadas.” (p.189)

“La sociedad republicana asimila de la tradición ibérica y mestiza colonial dos elementos que conviene juntar: una estructura familiar o por lo menos un concepto de estructura patriarcal y una fuerte tradición de nacimientos fuera del matrimonio. Dentro de la familia patriarcal, que suponía una extensa red de parentesco -tanto sanguíneo como ficticio-, dada la naturaleza jerárquica de los vínculos, se reproducían con mucha fluidez las relaciones de servidumbre. Por otro lado, los lazos que unían a las personas y que organizaban el mundo social se basaban en el código de honor... En síntesis, los controles de los impulsos, en este caso de los sexuales, se situaban básicamente fuera del individuo. Por esta razón, el sentimiento de vergüenza era el que predominaba frente a la falta. Esta normatividad que enfatizaba los controles externos del comportamiento social se apoya en la lógica de la sociedad jerárquica. Así, la forma de ser y de sentir estuvo muy influida por la pertenencia al grupo. En esta clase de sociedades la incorporación individual de la norma -la autoacción- tiene poca vigencia en la configuración de las relaciones sociales.” (p. 194)

“En este contexto se fue acuñando un patrón de relación sexual en el cual se tendía a identificar fuertemente a amantes con criadas. A este vínculo se agregaba el componente étnico que jerarquizaba, a su vez, lo masculino y lo femenino. Las relaciones emocionales entre hombres y mujeres estuvieron impregnadas por una moral de la servidumbre. La ilegitimidad fue una de las manifestaciones de esa desigualdad, que a su vez alimentaba el sistema de jerarquías.” (p. 194)

“Estos vínculos tienen como escenario una ‘casa abierta’. Esta estaría configurada por la presencia de jerarquías extrasanguíneas pero que creaban parentescos ficticios con una argamasa hecha de protección y obediencia.” (p. 195)

“A esto se refirieron educadoras, feministas, médicos higienistas y sociólogos a principios del siglo XX, cuando cada uno a su manera denunció una domesticidad enrarecida por poderes privados sin referencias públicas para embridarlos. Niños enclenques y déspotas, niñas enfermizas iniciándose en la madurez prematuramente, mujeres negligentes y fanáticas, hombres que no crecen y listos para embarcarse en cualquier aventura caudillesca, fueron señalados como las trabas de la modernidad por el discurso público de la época mencionada.” (p. 195)

“Es posible, por qué no, que la presencia servil, eminentemente femenina en la casa haya mitigado la neurosis de la modernidad y así amortiguado toda la angustia que se deriva de las presiones sobre el yo. Gracias a ello muchos niños pueden haber sido protegidos de la agresión de los padres y no habría que descartar una exploración en relación a cómo la inserción en una casa significó para las mujeres campesinas un alivio frente a la servidumbre propiamente familiar a la que se encontraban adscritas por nacimiento.” (p. 196)

“Los hombres no tienen escrúpulos en dejar las medias y toallas húmedas fuera de lugar si tienen la certeza de que vendrá una mujer que las recoja y las ponga en su sitio. No han existido límites para el poder privado ejercido sobre las virtuales siervas. Su inclusión en lo doméstico condensa lo menos resuelto, lo más regresivo de nuestra experiencia como sociedad.” (p. 196)

“La domesticidad sigue atravesada por la jerarquía, lo que atenta contra una estética íntima, contra la construcción de un espacio pleno para el yo. Las exclusiones conviven en la familiaridad y crean reductos donde se relega el desorden, lo sucio, lo que debe ser lavado, lo que no tiene un sitio en lo visible, pero donde se lee mucho del mundo interno de sus moradores. En el dominio de lo simbólico esta configuración de lo doméstico además de reforzar la identidad entre lo femenino y lo inferior, ha deteriorado también el valor del trabajo y en especial del trabajo manual.” (p. 197)

“La preeminencia del poder doméstico -o la moral de la servidumbre para usar una categoría que aporta Guillermo Nugent- alcanza y erosiona a las instituciones e inhibe el ejercicio democrático del poder público. Lo que entendemos por moral de la servidumbre va más allá del vínculo propiamente servil de la esfera doméstica. Pensamos que el estudio de este aspecto ayudaría a la comprensión de la debilidad del poder público en el Perú, y de las formas que toma la estructuración de las jerarquías de género.” (p. 197)

“Eso va acompañado por un tipo de masculinidad, donde el ejercicio del poder y la sexualidad tienen sus propios rasgos. Allí lo obedecen y él protege. Es un hombre que no ha delegado el ejercicio de autoridad a una instancia pública. No existe un control sobre él, ni una definición exterior de sus dominios. Sus límites son aquellas fronteras hasta donde alcanza el poder de los otros señores. Esta es por lo menos la idea, el símbolo referencial, orientador, de la definición de la masculinidad. Los hombres están más o menos facultados, por su ubicación dentro de las jerarquías y por la interacción con las mujeres y poderes subalternos de su entorno, a satisfacer ese modelo. En todo caso eso es lo que da estatus y despierta el reconocimiento de sus pares.” (p. 199)

“En el caso del Perú la gravitación del código de honor y lo conspicuo de la servidumbre a lo largo de varios períodos de su desarrollo han hecho que la proximidad de los hombres a la dinámica doméstica atente contra su honor y su prestigio. En última instancia lo que le interesa no es la opinión de aquéllos que protege, controla y somete, sino la aprobación de sus pares. Y esta aprobación que eventualmente le concede superioridad sobre ellos, se sustenta de manera notable en la calidad del ejercicio de su poder, en su capacidad de someter a su obediencia al mayor número de individuos dentro de las fronteras reales y simbólicas de la casa. La casa asociada al trabajo manual, a lo femenino, a lo servil, a lo que inferioriza. La aversión a la dinámica doméstica está asociada a una actitud hacia lo femenino y lo inferior.

La otra cara de la moneda es una dificultad o resistencia femenina para asumir la domesticidad en términos de una organización específica del mundo de la casa. Desde el siglo XIX las mujeres fueron descritas como muy inclinadas a salir a la calle y a descuidar la descendencia. Percepciones similares atravesaron igualmente el discurso higienista del siglo XX temprano.” (p. 199-200)

“Vale la pena pensar en cómo mantener un espacio público hostil refuerza los poderes domésticos al tiempo que obstruye la aparición de referencias extradomésticas para orientar los proyectos vitales de las mujeres.” (p. 202)

“Los vínculos jerárquicos dentro del espacio privado adquieren su singularidad de acuerdo con una referencia pública. La naturaleza de los vínculos entre estos desiguales varía, entre otras cosas, según la forma como el Estado o cualquier otra instancia pública interviene en la normatividad privada. Una de las características emblemáticas del Perú republicano ha sido la inhibición del Estado para normar de manera pública y abstracta las relaciones domésticas. Este tipo de comportamiento estatal propició a su vez el fortalecimiento de los poderes domésticos que se vieron libres del control público laico. La autoridad tradicional familiar siguió su curso sin mayor intervención externa. La ley del pater no ha sido en la historia del Perú la incorporación de la ley pública. Esto constituye una continuidad en la historia republicana, y la abstención pública en la regulación de las relaciones personales tiene múltiples consecuencias en la exclusión de las mujeres del ejercicio ciudadano.

En términos de la larga duración, se podría afirmar que en el Perú ha existido una suerte de pacto patriarcal tácito mediante el cual el poder público le ofrece al poder doméstico, en particular al masculino, un amplio margen de acción, y lo deja

actuar sin intervenir en sus formas de dominación dentro de la casa. De esta forma, el Estado no desarrolla ni se le exigen mecanismos de fiscalización ciudadana. Con esta lógica se fortalecen los poderes personales y se atrofian las funciones democráticas de las instituciones. Los funcionarios pueden seguir portándose de manera patrimonial frente a los bienes públicos y haciendo uso personal de sus cargos. Las distinciones entre lo público y lo privado se siguen caracterizando por su ambigüedad. La escasa fiscalización ciudadana del comportamiento político ha permitido la supervivencia de una cultura pública patrimonial que en un contexto democrático adquiere rasgos abiertos de corrupción.” (p. 203-204)

“La presencia clerical, lo mismo que la servidumbre, resultan un freno para la intimidad y para la disolución de los vínculos jerárquicos entre hombres y mujeres. El discurso eclesiástico erigido como autoridad moral releva la autoridad paterna y materna ejercidas de un modo persuasivo y no autoritario.” (p. 206)

Antes de comentar las ideas de Mannarelli me parece importante señalar que su texto relaciona muchos años de investigación en archivo sobre las relaciones de género, especialmente en la época colonial y principios del siglo XX, con una densidad de lecturas conceptuales provenientes del psicoanálisis freudiano, la sociología de Norbert Elias, la historiografía de los *Annales* y, finalmente la antropología y los estudios de género desarrollados en la academia anglosajona. Esta diversidad de fuentes y perspectivas explica la complejidad del texto y la proliferación de ideas novedosas. El trabajo de Mannarelli escudriña los bajos fondos de la sociedad del privilegio, haciendo visibles situaciones ocultas y hasta traumáticas; y probando, con toda certidumbre, su decisiva importancia para el conjunto de la sociedad. De esta manera, detrás de hechos anecdóticos, o costumbres aparentemente triviales, está la (re)producción de estructuras de subyugación donde se funden la etnicidad y el género. Es así, por ejemplo, que detrás del descuido con que el joven deja la toalla húmeda en cualquier lado, está la previsión de que vendrá una empleada a reparar la situación. El texto de Mannarelli propone una agenda de nuevos temas de investigación. Y desarrollarlos significa luchar contra las emociones que los han reprimido: la vergüenza, la culpa, el resentimiento, la envidia.

En función de lograr un comentario más preciso del texto de Mannarelli, me parece importante recapitular, agrupando en tres temas, sus ideas más importantes. El primer tema es la servidumbre doméstica que recae sobre todo en mujeres de origen indígena. Mujeres que pueden estar escapando de una situación muy parecida en sus propios grupos étnicos. En todo caso es aquí donde se anuda el género con la etnicidad. La mujer (de origen) indígena está doblemente subordinada. Tiene muy pocos derechos y está acostumbrada a servir. La omnipresencia de la servidumbre en el corazón mismo de la vida doméstica significa, para el niño privilegiado, la entronización de la desigualdad como hecho natural, fundante de su mundo. No son pues las nociones de igualdad y respeto lo que el niño o la niña aprende en sus primeros años.

El segundo tema se refiere a los supuestos macrosociales de la servidumbre y la organización de la domesticidad. La dominación étnica y la desigualdad de derechos entre grupos sociales son el marco en el que se organiza el hogar privilegiado. Es más, en el espacio doméstico es donde los miembros de los grupos subalternos tienen menos derechos. O estos derechos menguados no se cumplen, o están sujetos al libre arbitrio del padre de familia. Con toda razón dice Mannarelli que “la ley del *pater* no ha sido en la historia del Perú la incorporación de la ley pública”. La autoridad paterna rechazó los

escasos límites legales, despojando a sus subordinados de cualquier derecho. En todo caso, la autoridad paterna podría proteger, ser hasta liberal y magnánima, pero no porque alguien se lo obligara sino por su “hombría de bien”³⁵. “Ha existido una suerte de pacto patriarcal tácito mediante el cual el poder político le ofrece al poder doméstico, en particular al masculino, un amplio margen de acción, y lo deja actuar sin intervenir en sus formas de dominación dentro de la casa”. El padre de familia se convierte en un “poder fáctico”, privado, capaz de controlar todos los aspectos de la vida de su hogar-feudo. Incluyendo desde luego la sexualidad de las trabajadoras del hogar. De allí surge lo que Mannarelli llama la “casa abierta”: una familia ampliada donde la servidumbre tiene parentescos sanguíneos y simbólicos (padrinazgos) con los señores. “Una argamasa hecha de protección y obediencia”.

El tercer tema trata sobre las consecuencias que esta organización de la domesticidad tiene en la subjetividad de los privilegiados y en la organización de los espacios públicos. El campo es vastísimo y Mannarelli adelanta sólo algunas hipótesis. La tendencia a un deterioro general de la condición femenina es una de ellas, pues se presume que todas las mujeres están hechas para estar en la casa y servir, cada quien a su manera, desde luego. O sea el refuerzo del machismo. Otra consecuencia muy importante es la extensión del desprecio a la sirvienta por el trabajo casero y manual que ella realiza. Muchos tipos de trabajo se contaminan con un aura de bajeza. No menos importante es el refuerzo del patrimonialismo, pues el hijo de estos hogares verá en las instituciones públicas que llega a controlar equivalentes de su casa, espacios que puede manejar a su antojo. O en términos más generales, el debilitamiento de la ley pública. En efecto, quien fue criado como señor y no como ciudadano difícilmente aprenderá que la ley debe aplicarse a todos y que él no tiene por qué ser una excepción. En el mismo sentido está el afianzamiento de una “moral de la servidumbre”. Un espíritu servil que impulsa a la obediencia acrítica y a la adulación inmoderada. A una falta de capacidad para pensar por cuenta propia, añadiría yo. De otro lado, la liberación de los hombres respecto de las tareas domésticas los impulsa a la participación en los espacios públicos, en especial, a embarcarse en cuanta aventura caudillista surja en torno suyo.

Finalmente, dentro de este tema de las consecuencias de la servidumbre femenina en la vida pública, Mannarelli elabora algunas intuiciones muy significativas. La idea es que el/la niño/niña criado por sirvientes se encuentra mucho menos reprimido que cuando es criado por sus padres. El poder del niño sobre el sirviente significa que éste no puede negarse a muchas de las demandas del infante. El autocontrol del niño no se desarrollará tanto pues la indulgencia del trato lo hará menos necesario. Ocurre que la madre fuerza o alienta a las sirvientas a estar pendientes de las necesidades de los niños. Surge entonces el niño mandón y la niña caprichosa, ambos acostumbrados a ser obedecidos. Mannarelli anota la ambigüedad de esta situación. Pues la indulgencia de la servidumbre significa una protección contra la agresividad y las demandas de los padres, con el resultado probable de una mayor seguridad personal y una más intensa capacidad de goce. No obstante el resultado neto sería una sociedad donde la gente no ha interiorizado el autocontrol y donde el respeto a las reglas depende de la presencia

³⁵ Estos fueron precisamente los argumentos que Mariano Prado Ugarteche esgrimió, en 1905, en el congreso nacional, contra el proyecto de ley que obligaba a los dueños de empresas a socorrer a sus empleados en caso de que sufrieran accidentes de trabajo. El señor Prado manifestaba que él siempre lo hacía, pero no porque alguien lo obligara sino por ser un caballero y persona de bien.

inmediata de una autoridad amenazante. Una sociedad poco “civilizada”. La jerarquía social se convierte en este caso en enemiga del proceso de civilización.

Resulta difícil no suscribir las ideas de Mannarelli. En conjunto ellas apuntarían a repensar la familia desde la realidad (post)colonial de la servidumbre -indígena o negra-femenina. De hecho la constelación de afectos que Freud teorizó con el nombre de *complejo de Edipo* tiene que verse afectada por la presencia de esos sustitutos maternos que son las amas y empleadas. En este sentido, sería necesario desarrollar estas intuiciones. Para empezar, el niño criado por sirvientes desarrolla afectos que -idealmente- no deben ser reconocidos o que tendrían que ser minimizados³⁶. Pero entre el ama y el niño, pese a la represión, se desarrolla un amor que tiene muchas consecuencias. El niño o niña puede identificarse con su ama y sentirse culpable del maltrato que ella sufre. De hecho muchas de las rebeldías contra el orden (post)colonial tienen este origen³⁷: nacen de la indignación de verse conminado a ignorar o despreciar a gente a quien se ha querido con intensidad. Desde la perspectiva de la sirvienta, el niño o niña termina por convertirse en objeto de amor y ternura. Después de todo, ella es importante, valorada y reconocida, ante todo por los servicios que brinda a su amito. Estos flujos libidinales semiclandestinos crean una cercanía que da lugar a una mezcla de sentimientos encontrados, como son el repudio, la culpa y la solidaridad. En este sentido es muy interesante que el primer criollo que en la América española planteara la ruptura del pacto colonial, Juan Pablo Viscardo y Guzmán, recurriera constantemente a la metáfora de “hermanos de leche” para referirse al conjunto de criollos, mestizos e indios. Eran “hermanos de leche” porque estaban amamantados por las mismas mujeres indígenas³⁸. Esta fraternidad imaginada excluía a los peninsulares y representaba una comunidad de personas que han compartido algo tan íntimo como haber bebido la sustancia de la vida del mismo seno³⁹. Tendrían que tener algo en común aunque fuera

³⁶ En la exposición *El primer siglo de la fotografía en el Perú 1840-1940*, llevada a cabo en el Museo de Arte, aparecen retratados numerosos niños con sus amas. No obstante, éstas últimas están cubiertas con un manto que las invisibiliza totalmente. Y estamos hablando no del siglo XVI o XVII sino del siglo XX. La sirvienta indígena contaminaría visualmente la foto. En la fotos de Baldomero Alejos son también visibles muchos rostros donde asoma el orgullo y el desprecio, característicos de una sociedad de señores y siervos. Ver Mayu Mohanna Baldomero Alejos Ayacucho 1924-1976. Ed. Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales.

³⁷ Véase al respecto “Los fantasmas de la clase media”, en: Gonzalo Portocarrero, *Racismo y mestizaje*, Ed. Sur. Lima 1993. Don Jorge del Prado, fundador del Partido Comunista, me contó que su odio al sistema social vigente nació de la solidaridad con el niño indígena que en la Arequipa de su infancia, a principios de siglo, era invariablemente despertado a patadas para que fuera a aprovisionar la casa señorial de agua. También es de mucho interés la figura de Francisco de Laso, traumatizado para siempre por la crueldad de los castigos que recibía la servidumbre en el hogar paterno.

³⁸ “Exceptuando a aquellos criollos que han tenido nodrizas negras, en los países donde había pocos indios, el resto ha sido amamantado por indias; y ya se sabe cuánto afecto se conserva por aquellas mujeres de quienes se reciben los tiernos y esforzados cuidados de los que las madres se excusan; afecto superado por el de las indias por sus niños de pecho, que llega a preferir a sus propios hijos...”. “Esbozo político sobre la situación actual de la América Española y sobre los medios de estrategia para facilitar su independencia”, en: Juan Pablo Viscardo y Guzmán, *Obras Completas*, t. 1, Eds. del Congreso del Perú. Lima 1998, p. 85.

³⁹ Viscardo no llega a imaginar una comunidad ciudadana integrada por todos aquellos nutridos por madres indígenas. Ni quiere dejar de ver las diferencias entre los estratos sociales. Imagina un orden social legítimo donde la jerarquía no excluya la solidaridad, fundamentada precisamente en el respeto, simpatía y gratitud por la madre indígena. Algo así sucede con la

sólo el agradecimiento a la mujer avasallada. Estos flujos libidinales subrepticios explican, por ejemplo, lo variopinto de la hinchada del Alianza Lima o el gusto de muchas familias de clases altas por la música negra.

La idea de que la civilización es una suerte de segunda naturaleza que nos aleja de lo impulsivo a medida que se nos impone el autocontrol, tiene que ser discutida. Mannarelli la recoge de Norbert Elias en *El proceso de la civilización* (1936), escrito que tiene una deuda no reconocida con la obra freudiana, en especial con el texto clásico del psicoanálisis: *El malestar en la cultura* (1929). No obstante, mientras Elias valora el autocontrol como lo opuesto a una impulsividad caótica⁴⁰, la opinión de Freud es más matizada. Para Freud lo que la civilización permite ganar en términos de racionalidad y autocontrol tiene un costo elevado pues supone un crecimiento desmesurado de los sentimientos de culpa y un alejamiento de las satisfacciones más espontáneas. Elias, mientras tanto, celebra la creciente programación social de la impulsividad como el núcleo del proceso civilizatorio. Pero desde esta épica grandiosa del triunfo de la razón, fenómenos como el nazismo o el racismo resultan difíciles de explicar. Además desde los años 30 han pasado muchas cosas. La normalización social de la subjetividad ha perdido prestigio en beneficio de ideales que estimulan el desarrollo de la singularidad de cada uno de los seres humanos. El ideal es la búsqueda de regímenes pulsionales particularizados aunque mediados por la reflexividad. A medida que las familias se han reducido y los ingresos económicos han aumentado, la educación se ha vuelto mucho más indulgente y empática respecto a las demandas de los niños. El autocontrol precoz y rígido ha dejado de ser el ideal que orienta el esfuerzo educativo. Desde esta perspectiva el mundo criollo tendría que ser revalorado como más empático y menos violento respecto al supuesto mundo civilizado que produce fenómenos como el totalitarismo. Mannarelli podría elaborar entonces una imagen más realista de la cultura criolla.

Un comentario último se refiere a que Mannarelli privilegia las continuidades y, en cambio, no es tan sensible para identificar las rupturas y transformaciones. Es el lado oscuro de su enfoque. Su perspectiva hace visibles algunos fenómenos pero desatiende otros. Faltaría una identificación y una cronología de los cambios y de las consecuencias de éstos. Es claro, por ejemplo, que el desarrollo de la ciudadanía se ha extendido y que el espíritu servil ha retrocedido o se ha convertido en un espectáculo⁴¹. En el mismo

Virgen de Guadalupe en Méjico. Pero en el Perú este parentesco simbólico es rechazado por (casi) todos.

⁴⁰ Aún muchos años después de la primera edición del *Proceso de la civilización*, en una "Introducción" escrita en 1968, Elias se reafirma en la idea de la civilización como el proceso de largo plazo que unifica y da sentido a la historia humana. Proceso que supone "un escalón superior de la autoconciencia en la que el control de los afectos, constituido como autoacción, es más fuerte, mayor la distancia reflexiva, menor la espontaneidad de los asuntos afectivos y en el cual, por lo demás, los hombres intuyen esas peculiaridades pero sin tomar distancia frente a ellas... Característica de este avance de la civilización son las autoacciones fortalecidas que impiden a todos los impulsos espontáneos expresarse de modo directo en acciones, sin la interposición de aparatos y control; y lo aislado son los impulsos pasionales y afectivos de los hombres, contenidos, refrenados y sin posibilidades de acceso a los aparatos motores". *El proceso de civilización*, FCE. México 1968, p. 41-42 de la introducción.

⁴¹ La noción de espectáculo ha sido elaborada por Guy Debord en *Society of the spectacle*, Ed. Black & Red. Detroit 1983. Para Debord, en las sociedades modernas todo lo que era directamente vivido se ha convertido en una representación. "El espectáculo es... el movimiento

sentido la “casa grande” es una aspiración o mito pero no una realidad extendida. La natalidad se ha contraído sustancialmente, en especial entre las clases privilegiadas. Las guarderías y los jardines infantiles compiten con las amas. El derecho público ha comenzado a penetrar en el hogar. Las transformaciones pueden ser valoradas como lentas y desesperantes pero son efectivas. Quizá el síntoma más alentador sea el retroceso del servilismo o, más bien quizá, su reemplazo por un simulacro de servilismo que Luis Manrique ha llamado “servilismo pragmático”. La persona pretende una devoción y una lealtad que ya no siente pero que presume le van a crear una buena voluntad entre los otros, hecho acorde con sus intereses.

Para redondear estos comentarios, habría que notar en las ideas de Mannarelli la ausencia de las categorías de agencia y de sujeto. Allí donde está la resistencia está también el sujeto, la reflexividad y la acción. La creatividad de la gente para manejar sus circunstancias. La resistencia de las mujeres a la condición de “sirvientas” ha sido más individual que colectiva. Pero ha habido una lucha para no caer en la “dominación total” que es la propuesta de los patrones. Contestar, sostener la mirada, no sentir vergüenza. Vengarse, maldecir, sabotear. Pero esta historia está aún por hacerse. En cualquier forma el primer paso es reconocer a la mujer indígena como un sujeto de afectos, por tanto, no del todo modelable por la máquina de la servidumbre.

Texto 15

Fernando Rospigliosi

Montesinos y las Fuerzas Armadas. Cómo controló durante una década las instituciones militares

En un estilo casi novelado, a la manera de una historia policial, Rospigliosi trata de dar cuenta de la vertiginosa carrera que llevó al oscuro ex capitán Montesinos a convertirse en el hombre más poderoso del país. Estamos ante la crónica del (i)rremediable ascenso de una figura cuyas principales características eran la ambición y la falta de escrúpulos. La crónica de Rospigliosi reconstruye el itinerario de Montesinos desde un temple cargado de indignación, tratando de convocar los sentimientos morales de sus lectores. De hecho, desde 1992, el autor fue un crítico mordaz y apasionado, pero sobre todo esclarecedor, del régimen Fujimori-Montesinos. Combinación peculiar que lo distinguió en el periodismo local. Más aún si tomamos en cuenta su prosa ágil y directa. Sin tapujos. De otro lado, el relato de Rospigliosi no se agota en un plano meramente descriptivo, es visible que está sustentado en un conjunto de supuestos sociológicos sobre el funcionamiento de las organizaciones y la responsabilidad de los individuos. Pero, por ahora, tratemos de reproducir los momentos culminantes de la historia que cuenta Rospigliosi.

“Era el ex capitán Vladimiro Montesinos Torres, expulsado deshonrosamente del Ejército en 1976 y sentenciado a prisión por cargos de desobediencia y falsedad, aunque muchos estaban convencidos que su verdadero delito había sido mucho más grave: traición a la patria, que podía haberle costado la pena capital en esa época...” (p.12)

“Después se graduó, al parecer fraudulentamente, de abogado y se dedicó al lucrativo negocio de asesorar y defender a narcotraficantes, especialmente colombianos.” (p.13)

“...Montesinos que no perdió un minuto en comenzar a manipular los mandos castrenses. El modo de operar de Montesinos era sencillo y diabólico. El fabricaba historias y las contaba a Fujimori que, totalmente ignorante del funcionamiento de los institutos castrenses, las creía todas, especialmente si venían aderezadas de condimentos conspirativos. Fujimori, astuto y desconfiado, era propenso a descubrir enemigos y conjuras en todas partes. En este caso se aplica el refrán del ladrón que cree que todos son de su misma condición.” (p. 15)

“Esa era una de las más grandes habilidades de Montesinos, desarrollada y perfeccionada desde el inicio de su carrera político militar. Se pegaba como una ventosa a personas con poder y usaba esa relación para incrementar su fuerza, sacándole un extraordinario provecho, al tiempo que iba de un lado a otro contando chismes, difundiendo versiones, intrigando, siempre en beneficio propio. Es decir, ganando algo para sí mismo y usando esa ventaja para aumentar su influencia.” (p. 15)

“Cuando el desorientado Alberto Fujimori se convirtió en presidente, en junio de 1990, pronto Montesinos empezó a explotar sus miedos. Fujimori tenía su cuartel general en el Hotel Crillón, en el centro de Lima, lugar adonde acudían en tropel viejos y nuevos amigos, para ayudar, congraciarse o medrar del ‘chinito’ que carecía de ideas, partido

y equipo de asesores consolidado. En este tumulto, no era fácil para Montesinos controlar a Fujimori. El taimado ex capitán le hizo creer a Fujimori que el MRTA quería asesinarlo y que el atentado era inminente. Lo introdujo en la maleta de un vehículo y se lo llevó al Círculo Militar, un amplio club del Ejército...” (p. 18)

“Montesinos pudo aumentar su influencia sobre Fujimori. En verdad, Montesinos había descubierto la manera de manipular y reforzar las paranoias de Fujimori desde el comienzo de su relación... Montesinos se divertía manipulando a Fujimori.” (p. 19)

“Premonitoriamente, Córdova concluye que se siguen manteniendo 'dudas sobre su lealtad al país y al Ejército... y advierte sobre los profundos resentimientos que se supone guardaría hacia nuestra institución, mi institución'. El documento incluye varios anexos con los antecedentes penales y de seguridad de Montesinos.” (p.20)

“En suma, antes que Montesinos hiciera uso del poder que le delegó Alberto Fujimori, el 28 de julio de 1990, ya habían claras advertencias en el Ejército sobre los antecedentes de Montesinos y los peligros que implicaba su presencia. Los mandos militares no fueron capaces de valorar esas advertencias ni de actuar en consecuencia.” (p.20)

“Una de las capacidades reconocidas de Montesinos es la rapidez. Se adelanta a los demás y actúa sin contemplaciones. En sólo tres meses -desde que lo conoció para arreglarle el asunto de la evasión de impuestos hasta el 28 de julio-, se ganó la confianza de un individuo tan desconfiado como Alberto Fujimori, le incentivó y desarrolló sus miedos y paranoias, y lo envolvió con sus propuestas. Montesinos no es un hombre brillante o muy inteligente, pero tiene otra habilidad, 'absorbe las ideas de los demás como una esponja', de acuerdo a la versión de un general que trabajó años con él. Y luego presenta esas ideas como propias...” (p. 21)

“...Montesinos empezó a trabajar con el objetivo del golpe que le permitiría hacerse del gobierno indefinidamente, el sueño que había acariciado desde que rondaba la cima del gobierno, entre 1973 y 1976. En esa ocasión sus fantasías se habían derrumbado bruscamente, y el ambicioso capitán había pasado en pocas semanas de las alturas del poder a la prisión militar” (p. 22)

“La traición a flor de piel, la absoluta carencia de lealtades, la falta total de escrúpulos, son otras de las características de Montesinos... Esa es otra característica de Montesinos, siempre desmiente, con el mayor cinismo, que él sea responsable de las maniobras que urde. A veces le creen. Y cuando no, por lo menos siembra la duda.” (p. 25)

“Montesinos tuvo el monopolio absoluto de la esfera gubernamental vinculada con las fuerzas armadas y los servicios de inteligencia, incluyendo la policía, pues otra novedad que se introdujo desde el 28 de julio de 1990 fue que un general del Ejército se hizo cargo del Ministerio del Interior, situación que sólo se había producido durante la dictadura militar 1968-1980.”

“Es de destacar la perversa habilidad de Montesinos para intrigar y convencer a las personas -incluyendo al astuto y desconfiado Fujimori-, de la veracidad de las patrañas y conspiraciones que fabricaba, en función de sus objetivos de poder y dinero.”

“El general Juan Fernández Dávila, de la promoción de infantería, no era manipulable, por tanto no encajaba en los planes de Montesinos. El ex capitán hizo circular en el Ejército el aviso de que estaba buscando ‘algo’ contra Fernández Dávila. Pronto lo encontró. Un general de brigada, que había sido subordinado de Fernández Dávila en la Tercera Región Militar (Arequipa) se contactó con el intermediario de Montesinos, el comandante (r) Jorge Whittembury. Se reunió con Whittembury en el departamento de éste y le mostró lo que tenía: un legajo de documentos sobre el supuesto uso irregular de recursos por parte de Fernández Dávila, específicamente, el alquiler de tractores.” (p. 27)

“En diciembre de 1991 Montesinos dio un golpe decisivo, promoviendo al general Nicolás Hermoza a la Comandancia General del Ejército. Hermoza era un oscuro oficial de infantería de la promoción 1958. El espada de honor de esa promoción, el general Wilfredo Mori Orzo, fue destituido de su cargo de jefe político militar de Ayacucho.”

“Así, a fines de 1991, el poco inteligente y manipulable Hermoza había llegado al cargo de Jefe de Estado Mayor y aceptó las condiciones de Montesinos para convertirse en Comandante General. En diciembre, el débil ‘Pechito’ Villanueva tuvo un único gesto de resistencia y se negó a pasar a retiro antes de dejar la Comandancia General a los generales Luis Palomino y José Pastor Vives, de las promociones 1959 y 1960, que deberían comandar el Ejército en 1993 y 1994. Palomino y Pastor eran del arma de ingeniería, como Villanueva. Esa era un arma particularmente detestada por Montesinos.” (p. 29)

“¿Cuáles eran las fuentes del poder de Montesinos? Como se ha descrito, el usó el poder que le delegó Fujimori, a quien manipuló desde el comienzo. Al ser no sólo el consejero principal, sino el ‘único’, del Presidente en asuntos militares y de inteligencia, pudo hacer cambios decisivos en el Ejército entre el 28 de julio de 1990 y el 5 de abril de 1992. El siempre tenía argumentos para convencer a Fujimori de que había que destituir a tal general y nombrar a tal otro. A la vez, se encargaba que todos se enteraran de eso, con lo que lograba que los oficiales le tuvieran miedo y buscaran ganarse sus favores, al tiempo que -contradictoriamente- trataba de convencer a los perjudicados que él no tenía nada que ver con sus desgracias. Aprovechando lo anterior, y los fondos que ya manejaba en el SIN, empezó a montar una red propia de espionaje en el Ejército... De esa manera, se enteraba de todo lo que ocurría dentro de los cuarteles, en quiénes apoyarse y de quiénes debía desconfiar, a quiénes podía chantajear y a quiénes podía comprar. Paralelamente esta modalidad de corrupción aumentaba también el poder de Montesinos, además de engordar sus cuentas. Oficiales corrompidos eran lo ideal para él, pues eran fácilmente chantajeables. De esa manera, incrementó el número de expedientes de oficiales que tenían que obedecerle, si no querían ser juzgados. Ese tipo de militares, se entiende, no estaban tampoco preocupados en absoluto por la institucionalidad del Ejército, sino por enriquecerse rápidamente y ascender para poder obtener más ganancias ilícitas. Y para ascender y lograr puestos rentables, tenían que someterse a Montesinos. Ese tipo de oficiales lo hacían sin el menor escrúpulo.” (p. 32-33)

“Los ascensos y destinos dejaron de ser un asunto profesional, y se convirtieron en un tema político. Ascendían los que demostraban su lealtad a Montesinos y Hermoza, y

eran desplazados los que despertaban sospechas de independencia. Los puestos claves los empezaron a ocupar no los más capaces, sino los hombres de confianza de Montesinos y Hermoza. Los institucionalistas, por el solo hecho de serlo, representaban un peligro y eran apartados. Otra de las consecuencias del golpe del 5 de abril fue el control directo que logró Montesinos sobre el Poder Judicial y la Fiscalía, echando a los magistrados que quiso y poniendo a sus cómplices; este control lo mantuvo y lo reforzó hasta que cayó, en el año 2000.” (p.35)

“Una faceta peculiar de Montesinos es su enfermizo temor a luz pública. Él siempre se movió cómodamente detrás de otros... En Fujimori encontró a su pareja perfecta... A Fujimori le encantaba disfrutar del poder -como él mismo admitió muchas veces-, aparecer como un gobernante duro y mandón que todo lo controlaba y dirigía. Montesinos con su aparato de inteligencia, sus ‘operativos psicosociales’ y sus medios de comunicación, creó y reforzó esa imagen pública de Fujimori que era la que más le convenía a los dos.”

“En el Perú, con una historia republicana jalonada de dictaduras, en ningún momento los espías mandaron a las Fuerzas Armadas. Eso ocurrió por primera vez con Montesinos.” (p. 42)

“Si personas como Vladimiro Montesinos y Alberto Fujimori pudieron cometer semejantes estropicios fue básicamente por la enorme debilidad institucional que encontraron cuando se hicieron del poder en medio de una honda y prolongada crisis. Sin controles institucionales, cualquier aventurero puede, en su afán desmesurado de poder y dinero, causar perjuicios incalculables a un país. El profundo y extenso daño provocado por Vladimiro Montesinos al Ejército a lo largo de una década, con la complicidad y anuencia de Alberto Fujimori, tendrá duraderas consecuencias. Se ha privado a la institución de sus mejores oficiales, en los cuales el Ejército invirtió años de formación y muchos recursos. Se ha promovido muchos oficiales ineptos... Se han malgastado ingentes recursos en armas de deficiente calidad... se ha politizado a la institución. Y se ha creado una escuela, un estado de ánimo, un ejemplo, en que la corrupción, la adulación, la sumisión, la ineptitud, el arribismo, son las pautas de comportamiento que permiten ascender, obtener los mejores puestos, alcanzar los cargos más elevados. Y el honor, la honradez, la capacidad de mando, la preparación, la lealtad, la inteligencia, la prestancia, son el camino seguro para quedar rezagados y ser echados de la institución. ¿Puede imaginarse mayor ignominia para un Ejército? (p. 45)

La historia contada por Rospigliosi es la de un cínico aventurero a quien su capacidad de intriga le abre posibilidades de poder y dinero que poco tienen que ver con sus méritos o sus dotes personales de inteligencia o liderazgo. El paso decisivo fue crear miedo en Fujimori, haciéndole sentir permanentemente amenazado, logrando entonces convertirse en su hombre de confianza, en el responsable de su protección y seguridad. Obtenido el aval del Presidente, Montesinos va desplegando lentamente una estrategia que lo llevará al control total de las Fuerzas Armadas. Los fundamentos de su estrategia son bastante simples pero tremendamente efectivos: priorizar la lealtad sobre el profesionalismo como criterio fundamental para los ascensos, repartir cuantiosas prebendas entre los altos mandos, eliminar cualquier liderazgo alternativo mediante la expulsión de sus rivales de las Fuerzas Armadas, rodearse de oficiales mediocres y sin méritos pero ciegamente incondicionales. Así, de ser una organización burocrática,

funcionando de acuerdo a procedimientos legales, relativamente transparentes, las Fuerzas Armadas sufren un proceso de “patrimonialización”; es decir, son manejadas como si fueran una entidad privada al servicio de su jefe-propietario, quien hace y deshace sin que importen los reglamentos, ni los intereses que la organización debe servir. Las Fuerzas Armadas se convierten en un feudo manejado por una mafia que cosecha grandes beneficios económicos de este control y que se pone al servicio incondicional del gobierno de Fujimori.

Creo que uno de los méritos del análisis de Rospigliosi es indicar las responsabilidades de los individuos. El maquiavelismo de Montesinos, el miedo y el deseo de figuración de Fujimori, la pusilanimidad de muchos oficiales, el oportunismo de otros, la codicia inmoral de todos los socios inmediatos de Montesinos. En realidad, los calificativos están muy bien repartidos. En un país donde la verdad se encubre y rehuye para terminar desapareciendo tras el velo de las famosas comisiones investigadoras, hablar claro y señalar responsabilidades es un ejercicio de honradez y valor. Y para Rospigliosi, Montesinos es el gran corruptor, el experto en potenciar los peores aspectos de la gente para subyugarla y hacerla cómplice. De esta manera, mediante la firmeza de sus juicios morales, Rospigliosi evade los consabidos “todos somos culpables” o “estamos en el Perú”, frases que condensan una actitud tolerante a la transgresión, pues ésta sería lo normal, de manera que nadie tendría el derecho de tirar la primera piedra. Entonces no habría que indignarse, ni sentirse injuriado pues las cosas nunca dejarán de ser así y hasta podrían ser peores.

Rospigliosi acierta al presentar a Montesinos como un cínico; es decir, alguien fundamentalmente movido por la búsqueda de goce, de una excitación descontrolada. El goce de Montesinos es sorprenderse en la certidumbre de su propia grandeza. Es (casi) lo único que le importa y frente a esta búsqueda (casi) ningún compromiso tiene valor. En el límite el cínico no cree en las palabras ni en los afectos. El cínico manipula para saciarse de goce. La ideología tiende a convertirse para él en un pretexto, como dice Badiou en un “simulacro”, que le permite entregarse al goce tratando de mantener la buena conciencia de estar al servicio de una causa superior. Es seguro que Montesinos creía en muy pocas de las cosas que repetía. No obstante, debe reconocerse que articuló un discurso que justificaba su conducta. Desde su perspectiva, el desarrollo y la seguridad eran valores mucho más importantes que la legalidad y la democracia. La gobernabilidad exigía estabilidad, mano dura. No reparar demasiado en la moralidad de los procedimientos empleados. La razón de Estado es la justificación que esgrime Montesinos para convencer o silenciar conciencias. A la larga el Perú lo agradecería.

No obstante creo que Rospigliosi no toma suficientemente en cuenta la fragilidad de las Fuerzas Armadas, existente aún antes del gobierno de Fujimori. En su relato, al menos por momentos, se puede tener la impresión de que Montesinos fuera una suerte de virus maligno que va destruyendo un tejido sano. En realidad, hay dos puntos a profundizar si es que queremos una explicación más compleja y radical de lo sucedido. El primero es que Montesinos no es una figura aislada sino que representa una mentalidad característica en la sociedad peruana. La del vivo o pendejo que convierte a la transgresión en motivo de orgullo. El bacán rodeado de su pandilla. El segundo es que las Fuerzas Armadas son organizaciones donde la opacidad ha sido normal y donde la marcha institucional se desenvuelve en un curso precario, entre los reglamentos legales y los procedimientos informales.

Para tratar el segundo punto tomaremos como punto de partida unas observaciones muy lúcidas de Enrique Obando, que reproducimos a continuación⁴²: *"Tradicionalmente, los militares peruanos han combinado un sistema oficial abierto de distribución del poder - otorgado por la Ley de Situación Militar- con un sistema menos evidente. El sistema oficial se institucionalizó en los años cincuenta y estipulaba que el cargo de comandante general, el puesto de más alto rango de cada instituto de las Fuerzas Armadas, debía estar en manos del oficial más antiguo hasta su eventual retiro. La edad de jubilación variaba entre los diferentes servicios, pero en el Ejército era después de 35 años de servicio activo o a los 58 años de edad. La antigüedad estaba determinada por el primero que había ascendido a general de división. Hasta el rango de coronel, las promociones se concedían sobre la base de exámenes; en el caso de los generales las promociones dependían de la decisión del Alto Mando y del curriculum del oficial en cuestión. Este sistema demostró ser bastante predecible, por lo cual era relativamente simple saber de antemano el comandante general en un año dado. No obstante, detrás del sistema formal de promociones había otro sistema menos evidente basado en el principio de las 'argollas', que actuaban como una forma de apoyo a un candidato particular para el puesto de comandante general. Aquellos que aspiraban llegar a la cima en cada uno de los institutos empezaban a formar estas argollas al menos diez años antes de que pudieran ser elegibles para el cargo de comandante general. Dado que el sistema era estable y predecible, era relativamente fácil identificar a los que podían ser futuros comandantes generales en un año determinado, quienes se convertían en los líderes de las argollas. Por tanto, los oficiales que buscaban ser ascendidos se unían al líder de la argolla, cuyo poder se desprendía del hecho de que podía ofrecer 'beneficios' a sus seguidores. Dichos 'beneficios' incluían no solamente promociones sino también promesas de cargos (algunos cargos eran más ambicionados que otros), rangos y puestos remunerativos, es decir que podían generar ingresos -lícitos y a veces ilícitos- a quien los ocupara".*

Aún en los momentos de mayor institucionalidad de las Fuerzas Armadas no todo era mérito y transparencia. Existía una lucha por el poder entre clanes o argollas cimentados en torno a afinidades ideológicas o lealtades personales. Estas argollas tenían un líder o padrino quien era el candidato del grupo a ocupar la Comandancia General, la persona que habría de repartir rangos y cargos de una manera que beneficiara de inmediato a sus seguidores, pero que al mismo tiempo tomara en cuenta el prestigio de otros oficiales, siendo capaz de crear un consenso aceptable. Como es evidente, este sistema no aseguraba que los oficiales más capaces estuvieran asignados a los puestos de mayor responsabilidad. La popularidad y el prestigio de un oficial tiene mucho que ver con su capacidad de rodearse de seguidores mediante la creación de lazos de confianza personal, creados mediante promesas y demostraciones afectivas -pocas veces sinceras, más a menudo, abiertamente manipulativas. La capacidad de intriga tiene amplio espacio para desarrollarse y puede ser decisiva. Dividir a los opositores, ganarse a algunos de ellos creando falsas expectativas, aislar a los más decididos; de otro lado, comprometer la lealtad de los seguidores repartiendo prebendas y ofreciendo beneficios futuros. De esta manera se crea un partido o fracción que logrará el control de la institución respectiva.⁴³

⁴² Enrique Obando, "Fujimori y las Fuerzas Armadas", en: *El Perú de Fujimori: 1990-1998*, John Crabtree y Jim Thomas (eds.), Ed. CIUP-IEP. Lima 1999, p. 356.

⁴³ La micropolítica de las organizaciones está atravesada siempre por competencias entre liderazgos. En un estudio sobre el funcionamiento de una universidad nacional, Américo Meza concluye que en la competencia por ocupar los altos cargos, las reglas del juego son

Fue ésta la lógica institucional que encontró Montesinos y que él potenció en sus aspectos mafiosos. Al punto de forjar en torno a él a una superargolla cuyos seguidores inmediatos eran sus compañeros de la promoción 1966. El criterio fundamental para lograr un ascenso pasó a ser la lealtad al régimen. Y la oficialidad bajó la cabeza. No todo era color de rosa pues antes de que llegara Montesinos como representante absoluto de Fujimori. En realidad, Montesinos radicalizó procedimientos que ya estaban vigentes. En este mismo sentido habría que mencionar que las coimas eran una tradición dentro de las Fuerzas Armadas, como en muchas otras entidades públicas. Ingresos ilícitos pero tolerados: la complicidad de la vista gorda. Costumbres legitimadas como premios necesarios dados los bajos ingresos y la alta categoría de los jefes.⁴⁴

El primer punto tiene que ver con las mentalidades colectivas. Montesinos no es una aberración inesperada en un país lleno de virtud cívica. Es más bien el producto característico de una sociedad donde la transgresión es considerada digna de encomio. Como se dice: “el que puede, puede, y él que no, que aplauda”. La “viveza” o “pendejada”, la capacidad de sustraerse de la ley y la sanción, se elogia y aplauden.⁴⁵ En el Perú prima un particularismo moral⁴⁶ que se condensa en la máxima “bueno es lo

prácticamente inexistentes. Es decir, todo vale, si se trata de salir airoso y derrotar al rival. Con frecuencia, mucho más relevante que el mérito y el prestigio académico, es la capacidad de intriga, la “patería”, la habilidad para rodearse de incondicionales que perciben en el triunfo de su protector su única posibilidad de ascenso. Las elecciones son ganadas no en la competencia académica sino en las parrilladas o en los restaurantes donde se entretienen las lealtades de facción. Por otro lado, los votos estudiantiles, en los Consejos de Facultad o Universitarios, se compran y se venden. Es importante señalar que en mucho esta situación es herencia del período de sobrepolitización de las universidades, cuando las “argollas” se constituían en base a la afinidad política, y de lo que se trataba era de copar un departamento, facultad o la universidad completa con gente de confianza, de la “línea correcta”. Primaba el sectarismo y la desvalorización del mérito académico. En realidad, el desquiciamiento institucional de las universidades llegó a su punto más alto en la época de Sendero Luminoso. En ese entonces la universidad se convirtió en un “arma arrojadiza”. Desde entonces ha tenido lugar una cierta recuperación académica que tiene que ver con un aprendizaje colectivo, pues los profesores y estudiantes se percatan de que el primado de las argollas consolida la mediocridad y la falta de perspectivas de la institución. En: Américo Meza, *Poder y crisis en la Universidad Nacional del Centro*, manuscrito.

⁴⁴ Esta fue precisamente la defensa sostenida por el General Hermoza Ríos cuando se descubrió que tenía cuentas en el exterior por un valor cercano a 20 millones de dólares. El General manifestó que era tradicional que el Comandante General del Ejército recibiera una comisión por las diferentes compras que su institución realiza. La coima era un procedimiento regular, sin duda. Lo que escapaba de la normalidad era el gran monto recibido por el General.

⁴⁵ He tratado estos temas en extenso en el artículo “La transgresión como forma específica del goce en la cultura criolla”, en: *Estudios culturales. Discursos, poderes, pulsiones*, Santiago López Maguiña, Gonzalo Portocarrero, Rocío Silva Santisteban y Víctor Vich (eds.), Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú. Lima 2001.

⁴⁶ Mi concepción de la moral se inspira en Alan Badiou. Para este filósofo, la ética debe basarse en la verdad y la verdad es siempre un evento particular. Considerar específicamente los hechos es entonces inevitable aunque todo enjuiciamiento debe efectuarse desde normas generales. ES decir se trata de superar el formalismo legal, o el moralismo abstracto, pero sin caer en un anarquismo moral. En un grupo focal, por ejemplo, se discutió si era bueno y justo que un hombre enfermo robara una farmacia para conseguir el medicamento que restablecería su salud. No es legal pero sí moral, fue la conclusión de la mayoría. Hubo algunos, sin embargo, que dijeron que si la farmacia ya estaba abierta mejor sería llevarse todo el contenido para asegurarse la vida. Pero aquí se concluyó que ello no sólo sería ilegal sino también inmoral.

que me conviene”. Es decir que la gente, cuando elabora sus juicios morales, cuando define lo que está bien y lo que está mal, tiende a no tener en cuenta los derechos del otro, menos aún, los intereses colectivos⁴⁷. La conciencia ciudadana es muy incipiente. Puede que como individuos, en el campo de lo privado, seamos madres excelentes, hijos devotos o hermanos solidarios. Pero nuestra ciudadanía es precaria pues en el terreno público nos resignamos a que nuestra sociedad funcione sin máximas de conducta que todos cumplamos. Sería lo deseable, quién no lo quisiera, pero “estamos en el Perú”. Las leyes no crean un sentimiento de obligación, de manera que sin ser rechazadas tampoco son debidamente acatadas. Esta actitud tiene raíces históricas muy hondas. Se nutre del sentimiento de ilegitimidad del orden colonial y supone una resistencia a los mandatos de las autoridades.

Sobre la construcción de su concepción de la Etica, Badiou dice: “Entonces seguí bosquejando la reconstrucción de un concepto aceptable de ética, cuya máxima se subordina al desarrollo de la verdad. Esta máxima proclama, en su versión general, ‘¡Sigue adelante!’ Continúa siendo este ‘alguien’, un animal entre otros, que sin embargo se encuentra capturado y desplazado por el proceso de una verdad. Continúa siendo la parte activa de ese sujeto de una verdad que tú has llegado a conseguir. Es, en el corazón de las paradojas provocadas por esta máxima, que descubrimos la verdadera figura del Mal (el cual de este modo es dependiente del Bien, en relación a la verdad) en sus tres formas: el simulacro (ser el seguidor aterrorizado de un evento falso); la traición (dejar una verdad en nombre del interés de uno mismo); la fuerza de lo innombrable o el desastre (creer en el poder total de una verdad). La ética de la verdad no anhela someter al mundo a la regla abstracta de una Ley, ni tampoco luchar contra un Mal externo y radical. Por el contrario, se esfuerza en su propia fidelidad a la verdad, en rechazar al Mal – ese Mal que reconoce como el lado subterráneo, oscuro, de esa propia verdad.” Alan Badiou, *Ethics: An Essay on the Understanding of Evil*, Ed. Verso. New York, p. 91.

⁴⁷ Adelanto en estas afirmaciones los primeros resultados de una investigación sobre la formación del juicio moral entre los jóvenes del Perú de hoy. Investigación fundamentada en grupos focales.

Texto 16

Marisol de la Cadena

La decencia y el respeto: Raza y etnicidad entre los intelectuales y las mestizas cuzqueñas.

La monografía que a continuación presentamos tiene un valor ejemplar que se fundamenta en la potenciación que logra entre el registro etnográfico y la conceptualización teórica. En efecto, sólo del diálogo entre estos niveles podría emerger un texto tan renovador en sus planteamientos y conclusiones. Además hay que remarcar la economía de ideas. Ni ostentaciones teóricas grandilocuentes, ni detalles etnográficos irrelevantes. Sólo lo necesario de cada uno de los niveles como para construir un argumento. La autora reconstruye la pugna por controlar los sistemas de clasificación social, el conjunto de representaciones que define y jerarquiza a cada uno de los grupos sociales en la ciudad del Cusco. Este sistema de clasificación, o sociología espontánea, regula el prestigio y las interacciones entre los habitantes de la ciudad. De la Cadena reconstruye su formación y tensiones suponiendo que este sistema es abierto y dinámico y que resulta de una serie de pugnas y acomodos entre los distintos sectores sociales. Finalmente concluye que la resistencia contra la discriminación no es una lucha general que apunte a eliminar este fenómeno. Sucede más bien que los grupos exitosos logran redefinir su posición en la jerarquía social sin pretender eliminarla sino más bien reproduciendo hacia los de abajo el (mal)trato que ellos sufrieron de manos de los de arriba.

“En este artículo analizo algunos de los diferentes significados que en el Cuzco ha tenido la categoría ‘mestizo’ desde 1920 hasta nuestros días. Los actores son un grupo de intelectuales de la élite -llamados indigenistas en la década de 1920 y neo-indianistas a partir de 1930- y las vendedoras del mercado. Éstas rechazan el nombre de cholitas que la élite les ha impuesto y, en cambio, se identifican como mestizas, un término que la sociedad local, incluidos los intelectuales, ha aceptado. Aunque ‘mestiza’ es aparentemente sólo la ‘etiqueta’ que sirve para identificar un grupo social, la importancia de este apelativo es que ha servido como punto de partida para redefinir el significado dominante de ‘mestizo’. Aunque las mestizas cuzqueñas no son ‘indias’, sí participan de la cultura indígena regional. Seguir la figura de estas mujeres me ha permitido comprender desde el punto de vista de esos cuzqueños de las clases populares, que se mueven entre el campo y la ciudad, aunque ser mestizo significa deshacerse de la miseria social implícita en ser ‘indio’, también significa mantener prácticas que la élite intelectual (regional y nacional) clasificaría como ‘indígenas’. Llegué a esta aparente contradicción analizando la articulación entre las definiciones sexuadas de etnicidad, raza y cultura, en la estructura de clases regional.” (p. 5)

“En este artículo propongo que ‘raza’ y ‘eticidad’ son categorías construidas cultural e históricamente. Mantengo la distinción metodológica entre ellas con el fin de discernir el punto y el grado en el cual cada categoría ‘naturaliza’ las categorías sociales. Mantener esta distinción me permite analizar la articulación existente entre la etnicidad y aspectos más amplios de raza, género y clase. Esta articulación fue el soporte de las tecnologías ideológicas empleadas por un selecto grupo de gente de apariencia ‘mestiza’ para auto-crearse como los ‘blancos’ del Cuzco.” (p. 5)

“A lo largo de los dos períodos, las llamadas mestizas combatieron la imagen sexualizada que la élite les endilgaba. En este proceso enfatizaron su deseo por adquirir educación y éxito económico, y así mejorar su condición social. El mercado fue el bastión de las luchas políticas de las mestizas en contra de una administración urbana que las consideraba sucias y ladronas. Vendedoras de alimentos básicos y poseedoras de un importante capital en sus negocios del mercado, las mestizas desafiaron las creencias de las autoridades municipales, quienes las presentaban como intrínsecamente inmorales. Batallando contra esta imagen, las mestizas han contribuido a transformar la taxonomía racial dominante (que enfatizaba características adscritas) en otra taxonomía en la cual la educación y la urbanidad son el origen de las diferencias sociales. Sin embargo, esta alternativa que libera de estigmas a un sector social, enfatiza los rasgos de inferioridad de los indios.” (p. 7)

“Mi análisis empieza a principios del siglo, cuando las élites latinoamericanas se enfrentaban con la definición científica de raza acuñada por los europeos. El aprecio por la pureza racial, y el consecuente desprecio por lo híbrido, junto con ideas acerca de la ‘superioridad de la raza blanca’, potencialmente subordinaban a las élites latinoamericanas frente a sus pares europeos. Para poder participar en el nuevo orden mundial generado por el racismo científico, las élites latinoamericanas produjeron una noción de raza biológica propia, y generaron versiones nacionales de lo que significaba ser ‘blanco’. Así crearon versiones locales de racismo científico. ‘En gran medida las clases educadas de Latinoamérica compartieron los prejuicios europeos. Deseaban ser blancos y temían no serlo’, señala Nancy Stepan. En el caso del Cuzco de los años veinte, estos temores llevaron a los indigenistas a construir taxonomías sociales que, aunque se mantenían dentro de los marcos de definiciones biológicas de la raza, ignoraban aquellos rasgos fenotípicos que, de ser tomados en cuenta, los hubieran colocado en el grupo de aquéllos a quienes subordinaban.” (p. 7-8)

Aunque a primera vista el proyecto indigenista fundamentalmente consistía en la exaltación de la ‘civilización incaica’ y la ‘defensa del indio’ (definido como campesino), fue también un proyecto con el cual los académicos-políticos cuzqueños inventaron una identidad para sí mismos que los sacó del provincialismo y les dio nombre nacional. Para ello trenzaron discursos acerca de la civilización incaica con ideas de ‘decencia’ y con las identidades sociales que ya existían en la región. De esta trenza resultó una taxonomía social en la cual clasificaban a la población como ‘indios’, ‘mestizos’ y ‘gente decente’. Estos últimos aparecían en los censos como ‘blancos’.” (p. 8)

“La ‘decencia’ fue ingrediente importante porque definía a la élite cuzqueña como ‘racialmente diferente’, a pesar de que la mayoría de sus miembros compartía con los demás habitantes de la región variaciones de los mismos rasgos: pelo lacio y negro, piel marrón, ojos rasgados, baja estatura. La ‘decencia’ servía especialmente para ampliar el concepto ‘raza’ más allá del criterio fenotípico. Permitía que en la definición de raza se enfatizara las ideas de moral, cultura y educación. Supuestamente la gente decente del Cuzco heredaba generacionalmente o ‘adquiría en la cuna’, en el decir cotidiano, lo mejor de estas cualidades.”

“En general, a comienzos de siglo la ‘decencia’ consistió en la reformulación de los códigos de honor coloniales, con la ayuda de la noción científica de raza y la ideología liberal predominante entonces. Políticamente sirvió para que las élites liberales en el

Perú -y en Latinoamérica en general- pudieran, simultáneamente, afirmar premisas de igualdad y legitimar privilegios sociales que siguiendo la ideología de la decencia resultaban de algo que se consideraba un mérito personal: haber adquirido educación. Esta adquisición reemplazaba el mérito de la procedencia aristocrática, y por lo tanto legitimaba las jerarquías.”

“...La educación tenía, a los ojos de la élite de comienzo de siglo, un potencial cuasi-biológico, pues se creía que estaba basada en un don natural: la inteligencia. Ésta a su vez variaba con las clases sociales por la influencia que, siguiendo premisas lamarckianas, los intelectuales cuzqueños (y muchos otros) le adjudicaban al ambiente social que rodeaba a las personas.” (p.9)

“Cuando la educación se acumulaba generacionalmente, daba lugar a linajes de ‘gente decente’, es decir, familias en las cuales el refinamiento era considerado ‘innato’, casi regido por la herencia biológica. Así biologizada, la educación producía los estándares de moral que caracterizaban a la gente decente que entonces ‘purificaba’ la hibridez fenotípica de sus linajes y se convertía en socialmente ‘blanca’. Por el contrario, la falta de educación se asociaba con estándares morales bajos y con transgresión social (Luna). Desde la ideología de la decencia, la ‘pureza’ moral era más importante que la ‘impureza’ del fenotipo híbrido que caracterizaba tanto a la élite como a la plebe regional. Los mestizos eran moralmente impuros: por eso y no por su aspecto físico, eran diferentes de los ‘decentes’”. (p. 9)

“...las mestizas se hicieron respetar. En infatigables luchas en escenarios políticos diversos desmintieron las alabanzas varoniles a su erotismo, y combatieron el desprecio de las damas y los caballeros no bohemios del Cuzco. El resultado es una imagen de mujer trabajadora y valiente que nutre las identidades de las clases populares del Cuzco.” (p. 19)

“Debido a que ‘conservadores’ y ‘progresistas’ las consideraban potencialmente delincuentes u ocasionales enemigas de los ‘intereses del pueblo’, las confrontaciones de las mestizas con las autoridades no eran vistas como luchas políticas, sino como manifestaciones vulgares de su agresividad. Esto legalizó su persecución y trivializó sus alegatos políticos. Los reclamos que, en defensa propia, hacían las vendedoras del mercado eran interpretados como manifestaciones de la insolencia natural que distingue a las ‘placeras’. Las ‘placeras’ nunca tenían la razón.” (p. 22)

“Para las mestizas los ‘defectos’ que les imputaban -insolencia o atrevimiento- eran expresiones de la valentía que necesitaban para defender sus derechos. Utilizando esta valentía y un amplio repertorio de tácticas formales de negociación, forjaron para sí mismas la imagen de mujeres de respeto. Ésta es la identidad popular urbana con la cual se identifican actualmente los hombres y mujeres de las clases trabajadoras del Cuzco.” (p. 23)

“La meta de una mestiza de respeto, como Lucrecia, es educar a sus hijos. Esta meta sin embargo pasa por ‘no tenerle miedo a nada ni a nadie’, y esto produce rechazo en la ‘gente decente’, ya que transgrede centralmente su definición de dama. Un ejemplo del desprecio que la élite siente hacia las mestizas exitosas es el mote de ‘reina del tomate’ que le han puesto a una comerciante mayorista que (dice la tradición oral

contemporánea cuzqueña) se 'ha dado el lujo' de comprar la casona colonial que pertenecía a un aristócrata que cayó en desgracia." (p. 23)

"Los marcadores obvios de la identidad de las mestizas son laboriosidad, relativo éxito económico, bilingüismo fluido en quechua y castellano y habilidad para desenvolverse en ámbitos rurales y urbanos. Un elemento adicional de su imagen es la idea de transición de esta identidad desde india a mestiza. Las mestizas asumen como suya la herencia cultural indígena..."

"Como etnocategorías, 'indio' y 'mestiza/o' no están atrapadas en el crudo evolucionismo de las interpretaciones intelectuales que hasta hace poco dominaban las definiciones de 'raza' y 'cultura'. En vez de ello, la diferencia está inscrita en las nociones de poder construidas histórica y culturalmente. Así, las mestizas son consideradas superiores a los indios -varones y mujeres- porque su imagen representa una identidad urbana, castellanohablante y económicamente fuerte. Es decir, son superiores porque su imagen contiene los atributos que, consensualmente, se identifican con el poder hegemónicamente aceptado como tal. Al mismo tiempo, sin embargo, son indígenas porque participan del mismo legado cultural que los llamados indios, y fundamentalmente porque ocupan una situación subordinada en la cultura regional dominante. Las mestizas han contribuido a construir esa imagen (poderosa pero subordinada) porque en su lucha en contra de la discriminación han aceptado algunas de las reglas dominantes que rigen la cotidianidad." (p. 25)

"A pesar de las connotaciones de triunfos y heroísmos que estas imágenes provocan, las mestizas del mercado son personajes contradictorios. Luchando constantemente en contra de la discriminación y decididas a que se las respete, las mestizas discriminan a quienes consideran inferiores, y que en el lenguaje local denominan 'indios'. El comportamiento de las mestizas con estos personajes es tan jerárquico y violento como el que la 'gente decente' despliega con ellas. Demandar respeto consiste tanto en defenderse de los 'superiores' como en humillar a los 'inferiores', a quienes las vendedoras distinguen usando marcadores sociales que regulan el comportamiento en el mercado." (p. 25)

"Mediante el escrutinio de los tipos de tela, de los modelos de falda o blusa, la manera de lucir el mantón o el material del sombrero, los cuzqueños de las clases populares indígenas se han autoclasificado en una escala étnica en la cual la 'india' y la 'casi dama' ocupan los límites inferior y superior, respectivamente... Los productos vendidos son un elemento que ayuda a las vendedoras en su mutua clasificación. Los vendedores y clientes indígenas son clasificadas como indias (o mujercitas), 'mestizas', 'buenas mestizas' o 'casi damas'. Las compradoras no-indígenas (rara vez vendedoras) comprenden a las 'casi damas' y damas. Esta jerarquización permite la interpretación situacional de las interacciones. Según Teófila, una vendedora de fruta: Las 'mujercitas' nunca comen pollo; compran 'menudo' (tripas, bofe, cabeza de cordero) para sus fiestas; compran papas por montoncitos cuando se les acaba su propia cosecha, en febrero más o menos; no compran nada más en el mercado. Las mestizas compran carne de segunda o tercera, maíz, trigo, chuño, papa, cebollas. Las damas compran pollo, carne de primera, papas y fruta del valle." (p. 25)

"Sin embargo, en este continuum étnico indígena la clasificación es muy dinámica dado que el aspecto fijo de las identidades étnicas desaparece cuando se toma en cuenta el

carácter inherentemente relacional de la etnicidad cuzqueña. La mayor parte de los cuzqueños indígenas son clasificados, casi siempre, en más de una identidad, y ésta puede variar -en términos profundos o superficiales- a través de actos simbólicos. Por ejemplo, cuando los policías municipales querían ofender a las mujeres del mercado, les jalaban el sombrero o el mantón, ya que ambos artículos las identificaban como mestizas. Así despojarlas de estos signos, querían señalar que tenían el poder de reclasificarlas como indias.” (p. 26)

“En el Cuzco esa noción dominante de mestizaje ha sido transformada, por lo menos parcialmente, sectores populares indígenas que trabajan ubicuamente tanto en la ciudad como en el campo, y que por lo tanto no son exclusivamente ‘campesinos’ (o rurales) o ‘migrantes’ (o urbanos). Junto con las mestizas del mercado la ubicua ‘gente del pueblo’ del Cuzco ha rechazado la idea dominante de que ser mestizo implica ser biológica y culturalmente impuro/inmoral (y por lo tanto desdeñable)... La ‘vulgaridad’ y la ‘inmoralidad’ que las mestizas exhiben abiertamente en sus pleitos políticos y cotidianos son para ellas mismas el despliegue de la valentía necesaria para hacer valer el ‘respeto’ ganado a través del trabajo infatigable en espacios tan variados como el Mercado Central, los caminos, la Plaza de Armas y las carreteras. Este respeto es la base de una taxonomía social alternativa en que las mestizas son mujeres indígenas exitosas.” (p. 27)

“Rechazando categóricamente el epíteto de cholas (que también entre ‘la gente del pueblo’ connota inmoralidad), y llamándose (orgullosamente) a sí mismas ‘mestizas’ han redefinido este término. La definición dominante de mestizaje supone un proceso mediante el cual existirían ‘indios’ que dejan la agricultura para dedicarse al comercio, que desarrollan en los pueblos y la ciudad del Cuzco. Según esta definición los ‘mestizos’ son excampesinos y urbanos ‘incompletos’, a quienes les falta el ‘refinamiento’ de la ciudad, del ciudadano. En cambio, la definición popular (y subalterna) propuesta por las mujeres del mercado implica la ubicuidad cultural urbano/rural y el éxito comercial. Si bien en ambas taxonomías, la popular y la dominante, ser mestiza implica no ser india, en la clasificación popular ser mestiza no quiere decir no ser indígena. En esta taxonomía las mestizas son indígenas en tanto participan de una cultura regional y nacional subordinada. Sin embargo no son indias porque han luchado para obtener lo que tienen y porque educan a sus hijos en las universidades -y aquí viene la contradicción- ‘para que no sean como ellas’. Esta contradicción mueve engranajes de subordinación que funcionan en todos los espacios vitales, y de manera muy importante, en los más íntimos.” (p. 27)

“Pero la desindianización no implica, como su nombre pareciera sugerir, el rechazo a la cultura indígena, o, como dicen las mestizas, ‘auténtica’. La separación analítica entre lo ‘indio’ (o la condición social de sometimiento total) y lo indígena (percibido como cultura original pero subordinada por relaciones post-coloniales dentro de una formación nacional) me ha permitido hurgar en la categoría ‘mestizo’ y encontrar su heteroglosia, es decir sus ‘otros’ significados; en este caso, el que le da uno de los grupos subordinados de la ciudad del Cuzco.” (p. 29)

El trabajo de Marisol de la Cadena es muy interesante, pues reconstruye la formación de un sentido común, la manera en que se cristaliza la autorepresentación de la sociedad cuzqueña. En el desarrollo de su análisis rescata los antagonismos subyacentes a la relación entre los distintos grupos sociales y la agencia y creatividad de cada uno de

ellos para elaborar taxonomías sociales mediante las que tratan de imponer una visión del mundo, o, en todo caso, defenderse y resistir estas imposiciones. Finalmente, reconstruye la relativa estabilización de un sistema de representaciones basado en la acomodación entre las distintas expectativas y poderes.

En principio los intelectuales son los detentadores del poder simbólico, los encargados de elaborar los discursos, de decir cómo son las cosas. A principios de siglo, ante el influjo arrollador del racismo científico, que amenazaba echar en el mismo saco a propietarios, trabajadores y campesinos, los intelectuales salieron en defensa de la autoestima de los privilegiados acuñando el concepto de “decencia”, concepto que permitía ver o valorar como “blanco” a alguien con un fenotipo indígena, bajo la condición de que, desde luego, la persona tuviera la educación y los modales correctos para ser aceptada en “sociedad”. Simplificando el argumento de Marisol de la Cadena, puede decirse que son también los intelectuales los que producen un estereotipo de la “chola” como mujer “sensual y alegre”, compañera pasajera pero ideal para los bohemios decentes.

No obstante las supuestas “cholas” rechazaron “categóricamente” el término. Prefirieron llamarse a sí mismas “mestizas”. Y con orgullo, pues, en contra de la representación oficial, el estereotipo popular de “mestiza” denota “ubicuidad cultural urbano-rural” y éxito económico. El espacio donde se da la resistencia y se forma esta identidad es el “mercado”. Allí las mestizas son las comerciantes que intermedian entre campo y ciudad. Y es allí precisamente donde se da la batalla por definir un sistema de relaciones sociales. Para la elite -las “damas”, la “gente decente”- las placeras deberían ser obsecuentes en su trato, limpias y aseadas y, además, vender barato. Pero las cosas no son así. Las placeras son insolentes, no abandonan sus vestidos tradicionales y venden caro, a precios “prohibitivos”. Las “mestizas” no son pues lo que las damas desean.

Las mestizas están desquiciando la jerarquía social. Tienen una economía que no se corresponde con su posición subordinada. No guardan las distancias ni los respetos que se les exige. En una palabra, resisten la hegemonía de las damas, su visión del mundo según la cual ellas son unas cholos sucias que no valen nada y que por ello tendrían que vender barato. El punto es muy interesante. Quizá no está lo suficientemente explotado por Marisol de la Cadena. Si las placeras no son sino cholos sumisas que no valen nada, entonces sus productos tendrían que ser muy cómodos. Hernando de Soto, en *El otro sendero*, refiere al respecto una situación muy significativa. Se trata de la reacción de los turistas peruanos de clase media en sus tratos con las mestizas vendedoras de chompas en la Plaza de Armas del Cusco⁴⁸. El hecho es que cuando una vendedora le demanda al turista un precio de mercado por una chompa, éste se siente personalmente injuriado, como si se agrediera su manera de situarse en el mundo. Subyace en el turista la consideración de que esas señoras son unas indias o cholos, y que, como valen muy poco, sus productos también tendrían que ser prácticamente regalados. Son imaginadas como empleadas domésticas, de manera que su pretensión de cobrar un precio de mercado aparece como algo anómalo, una estafa. En este sentido, faltaría remarcar que el mercado actúa como un espacio de igualación, como un mecanismo democratizador. Volviendo al texto de De la Cadena es claro que aunque las damas se quejen, no les

⁴⁸ En la actualidad las señoras vendedoras han abandonada la plaza de armas. La anécdota de Soto es más pertinente para el Perú de los años 80.

queda más que comprar a precios de mercado⁴⁹. Sea como fuere, el mercado permite a las “cholas” convertirse en “mestizas”, en personas trabajadoras que se consideran a sí mismas de respeto, pues pueden defenderse y aspirar a progresar. Es decir, enfrentar el estereotipo que las devalúa e imaginar una narrativa en la que ellas son personas valiosas.

No obstante el asunto es mucho más complejo, pues las mestizas fundamentan su orgullo en “educar a sus hijos” para que “ellos no sean como yo”. Esta meta pasa por “no tenerle miedo a nadie”. De otro lado, las “mestizas” desprecian a los indios. Entonces su movilidad social las aleja del sector del que emergieron y tienden a reproducir con los indios los comportamientos despectivos que las damas tuvieron para con ellas. Marisol de la Cadena registra una anécdota muy significativa:

“En una oportunidad fui testigo de cómo una vendedora de verduras golpeó a un cargador -el rango más bajo en la escala de la indianidad masculina dentro del mercado-. Le dijo ‘cuchi indio ocioso apaway caran (indio sucio... tenías que haberme llevado) la canasta que te dije. Esa era tu obligación...’ Cuando pregunté a otras testigos -la mayoría placeras- acerca del comportamiento de su colega, me dijeron que dado que el cargador se había negado a trabajar para la vendedora, era su derecho llamarle la atención. ‘Esa señora es buena gente, cuando hacen lo que ordena, a veces inclusive les da a los cargadores su almuerquito’, así expresaban su acuerdo algunas de las mujeres. Ellas pensaban que el cargador estaba recibiendo el trato que merecía su insolencia india. Irónicamente, las placeras, al subrayar la distancia social reproducen en sus comportamientos patrones de conducta de la elite que, de este modo, impregnan las construcciones étnicas indígenas.” (p. 26)

Hay, sin embargo, una última ironía o vuelta de tuerca: las mestizas desprecian a los indios pero se sienten herederas de la cultura indígena a la que valoran como “original” y “auténtica”. El asunto es pues muy complejo. Muchas indias amenazadas de cholas logran convertirse en “mestizas”. Pero no se solidarizan con los indios sino que reproducen la jerarquía social. Y finalmente preservan con orgullo mucho de la cultura indígena.

⁴⁹ El margen de comercialización que gana la vendedora está determinado por múltiples factores. Esquemáticamente podríamos referir los siguientes: sus costos, la competencia y las posibilidades alternativas de ocupación. Estos serían los elementos principales. En una situación donde los costos son bajos porque la venta es ambulatória, donde hay además una gran competencia entre vendedoras y donde, finalmente, no hay alternativas de ingreso de manera que el costo de oportunidad de ser vendedora es casi igual a cero, en esta situación entonces el margen de comercialización tiene que ser necesariamente muy bajo.

Balance de los textos comentados

En lo siguiente, agruparé los textos leídos y comentados de acuerdo a sus afinidades temáticas.

I

En primer lugar, tenemos los textos que sitúan el presente en la perspectiva de la “larga duración”, que privilegian las permanencias seculares y los cambios fundamentales. Lo que podría llamarse los “procesos de fondo”. Una primera referencia básica son los trabajos de Alberto Flores Galindo. Para este autor lo que mejor define la contemporaneidad del Perú es la vigencia de una “tradición autoritaria”. El núcleo de esta tradición está dado por una violencia que permea la sociedad y que conduce a (re)producir la fragmentación social. La familia, la escuela, las cárceles, los cuarteles, las calles: todos estos espacios están atravesados por la violencia. Entonces, se obedece al poder más por el miedo que suscita que por el convencimiento de que su actuar es justo y bueno, legítimo. Además como la diversidad entre la gente (color de piel, educación, lugar de nacimiento, forma de hablar) se convierte de inmediato en jerarquía, a la vez reconocida y resentida -en todo caso, silenciada-, resulta muy difícil concertar acciones. No se genera la idea de un interés colectivo. La ley pública no despierta un sentimiento de obligación. El resultado es una sociedad que no puede actuar sobre sí misma; que, descontenta, cifra sus esperanzas de cambio en una figura providencial. Una autoridad fuerte, justa, honrada, benevolente. Como habrían sido los incas. Pero se trata de una fantasía, una ilusión que abre una esperanza que sólo da lugar a desencantos sucesivos. Finalmente, la tradición autoritaria nos inmoviliza en un presente que se repite.

Los planteamientos de Flores Galindo han sido desarrollados por Nelson Manrique y Gonzalo Portocarrero, entre otros autores. Ellos en especial han estudiado el fenómeno del racismo, entendido como un conjunto de discursos y prácticas que renuevan el legado colonial o la tradición autoritaria. Lo primordial sería una tendencia a jerarquizar o, para decirlo en otras palabras, una resistencia a la idea de igualdad. De allí nace una manía clasificatoria y jerarquizadora que se reproduce en todos los sectores sociales. Por cierto que no hay posibilidades de un sentimiento de “conciudadanía” en un país donde cualquier diferencia es pretexto de desigualdad y de discriminación. Y sobre este trasfondo de mutuas negaciones no puede existir una sociedad política de ciudadanos, un espacio participativo donde acordar y disentir sobre lo que está más cerca del interés de todos. El racismo tiene pues un efecto disgregador. Impide el surgimiento de una “comunidad imaginaria”, la identificación con una perspectiva desde la cual el país se aprecie como una comunidad de intereses y destino.

En el otro polo de la posición representada por Flores Galindo podríamos ubicar a Sinesio López. Para este autor, lo más importante del presente peruano no es la continuidad autoritaria sino la ruptura democrática, “el tránsito de una sociedad cerrada de señores a una sociedad de ciudadanos, a través de un proceso que aún no ha concluido”. Si este proceso no ha sido más rápido es por la falta de una “cultura democrática”. La narrativa de López particulariza para el Perú el argumento de Tocqueville: la democracia es un principio cultural expansivo, una creencia en la

igualdad entre los seres humanos que va remodelando paulatinamente las relaciones sociales en las distintas esferas de la vida. López articula muchos hechos como prueba de su hipótesis. De hecho abundan los signos de lo que dice. No es menos cierto, sin embargo, que lo mismo puede decirse con respecto a los hechos que contradicen su planteamiento. Es decir, los signos de la persistencia del colonialismo.

Entonces, ¿qué define mejor la contemporaneidad peruana: la continuidad del autoritarismo o la ruptura de la democracia? La respuesta tiene mucho que ver con el lugar desde donde se enuncia la pregunta. Para un revolucionario, como Flores Galindo, impaciente por el cambio, asqueado por la injusticia y la desigualdad, el vaso está (semi)vacío: denunciar la continuidad del autoritarismo representa en su caso un llamado al cambio radical. Para un demócrata moderado, como López, el vaso está (semi)lleno: destacar los cambios y la consolidación de la ciudadanía equivale a fundamentar una acción política gradualista e integradora.

Los discursos de Flores y López representan metanarrativas, o grandes relatos, en los que se suelen inspirar -e inscribir- estudios más monográficos o específicos. Estas narrativas pueden entenderse mejor si las relacionamos con las narrativas que fueron dominantes -en la construcción de sentidos- en la década del 60 y el 70. En esa época, los grandes relatos se concentraban en la sucesión de los modos de producción y el deseo que los movía era el cambio revolucionario. En este aspecto el planteamiento de Flores representa el intento de refundar esa narrativa revolucionaria sobre el mismo deseo pero dejando de lado el argumento economicista de los modos de producción, reemplazándolo por otro argumento de orden cultural, donde la inercia de los hábitos aparece como el obstáculo que impide el cambio. El planteamiento de López es más reciente. La paulatina afirmación de la democracia es el principio con que lee la historia del país. Es evidente el abandono de la narrativa de los modos de producción y del mismo deseo revolucionario. Pero ver las diferencias entre estos planteamientos no tiene por qué cegarnos a identificar sus semejanzas. Ambos podrían ser considerados como herederos del discurso de González Prada. En efecto, en contra de la impostura criolla de que el Perú es ya una nación, González Prada señaló que el Perú es un país trágico e irredento que sólo encontraría su destino en el momento en que se lograra la integración del mundo indígena.

Pero si, más allá de estas narrativas sintetizadoras, tratáramos de hacer un balance de los hechos, creo que, de manera sensata, se podrían proponer las siguientes hipótesis: a) Es indudable que en el Perú de hoy existe una mayor conciencia de igualdad. Un signo de este fenómeno es precisamente la visibilización de la discriminación y el racismo. b) No obstante, la tendencia a la jerarquización persiste y es muy fuerte. Como esta tendencia atraviesa todos los sectores sociales, el resultado es una aguda fragmentación social. La solidaridad queda restringida a la “gente como uno”. Entonces el Perú, como una “comunidad imaginaria” basada en el mutuo reconocimiento, en sentir que todos comparten algo sustancial, es terriblemente débil. De ahí la precariedad de la ley y la dificultad para actuar mancomunadamente.

Zizek ⁵⁰ dice que la narrativa es una forma de construcción de sentido, de afirmar un orden allí donde amenaza el caos de lo real. Lo paradójico y lo absurdo quedan entonces domesticados, colonizados por la capacidad de imaginar un orden que construimos y

⁵⁰ Slavoj Zizek *The plague of fantasies* Ed. Verso. Londres 1997. Especialmente el capítulo 1, el párrafo 7 "the narrative occlusion of antagonism".

que nos aquieta pues hace inteligible nuestro entorno, proporcionando un marco a nuestras vidas. No obstante, continúa Zizek, el orden que la narrativa fundamenta es siempre precario pues está minado por antagonismos que lo sacuden y desestabilizan. Entonces hay que desconfiar de las narrativas y no olvidar lo ambiguo y paradójico. En concreto ello significa relativizar las lecturas de la situación peruana en términos de una permanencia autoritaria o de una progresión democrática. Lo característico del país sería entonces el antagonismo entre tendencias que recorren toda la vida social. Esta situación no tendría por qué razonarse en una perspectiva teleológica-narrativa, como resolviéndose en un sentido u otro, sino como una realidad estable, donde el absurdo y lo paradójico serían precisamente los hechos centrales. Creo que a esta perspectiva - pensar menos en términos de procesos que resuelven antagonismos y más en términos de situaciones “intransitables”-, apunta el concepto de “sociedad post-colonial”.

En un texto muy importante Gayatri Spivak⁵¹ afirma que los países que no han logrado descolonizarse se convierten en países post-coloniales. La afirmación supone que la descolonización implica no sólo autonomía política sino, sobre todo, elaborar un sentido común, un imaginario colectivo que proporcione a los habitantes de la sociedad en cuestión una visión positiva de sí mismos, un sentimiento que los empodere de manera tal que puedan verse como agentes y protagonistas de una aventura colectiva, que los concierna a todos. Pero, de otro lado, la descolonización supone también el consolidar la ciudadanía y los procedimientos democráticos. Es decir, la participación política de las mayorías y la fidelidad de los gobiernos y los ciudadanos a las reglas democráticas de transparencia y de respeto a los derechos de los otros.

La situación post-colonial implica pues una suerte de “atascamiento”. Los cambios sociales no se encadenan en una dinámica de desarrollo sustentable. Lo constante es la coexistencia de lo antagónico. La oscilación entre autoritarismo y democracia. Todo parece, siempre, un empezar de nuevo. En el campo cultural, los países post-coloniales tienden a producir narrativas trágicas, historias en las que se articulan contradictoriamente, de un lado, sentimientos de impotencia e inferioridad e invocaciones a la resignación, y de otro lado, una esperanza de redención. Este temple o ánimo colectivo, que se revela en la recurrencia de las narrativas trágicas, puede variar. En algún momento la esperanza puede primar sobre la impotencia y la resignación. No obstante, estos sentimientos estarán allí dispuestos a resurgir según los acontecimientos políticos y económicos los evoquen.⁵² Estas “narrativas trágicas”, de luchas agónicas pero finalmente poco eficaces, se pueden contrastar con las “narrativas épicas”⁵³ propias

⁵¹ The Spivak reader Edited by D. Landry and G. Maclean. Ed. Routledge 1996. Cap. 6 y 11.

⁵² Por lo general las narrativas sobre el Perú parten de la constatación de un fracaso que debe ser explicado. El fracaso es atribuido a las relaciones internacionales y a las clases propietarias. El mundo popular suele ser representado como víctima inocente. Este núcleo narrativo hace recordar las historias que elaboran las personas que no han dejado de ser hijos. Sus mismas protestas de haber sido victimizados, de ser inocentes e incapaces de responsabilidad, suponen una omnipotencia del padre y un deleitarse en la posición de mártir.

En un reciente libro (*Tragic Plots*) Felicity Rosslyn sostiene que las narrativas trágicas adquieren prominencia en los períodos de tránsito de la tradición a la modernidad, cuando el pasado inmemorial cede lugar a un presente incierto. Entonces, en las vidas de las comunidades se experimentan tensiones y sufrimientos que se expresan en estas narrativas que, de otro lado, ayudan a los individuos a encontrar un sentido a lo confuso e inesperado de su experiencia inmediata. La idea de Rosslyn es ciertamente interesante, pero está marcada por la idea de que el tránsito es un momento y no una condición más permanente. Precisamente el concepto de “sociedad post-colonial” evoca una situación en la que coexiste lo moderno y lo tradicional, y

de los países desarrollados. En estos relatos las colectividades logran extender un manto de autoestima y poder sobre sus miembros. Las derrotas y contrariedades aparecen como desviaciones de un telos potente y afirmativo. En el campo político, los países post-coloniales oscilan entre la democracia y la dictadura. En esta alternancia se manifiesta la debilidad de los hábitos democráticos y la vigencia de tradiciones exclusivistas que en nombre de la jerarquía desestiman el diálogo y prestigian la fuerza.

Dentro de este panorama el texto de Nugent significa un aporte, pues explora las raíces de la tendencia a jerarquizar. La idea de la necesidad de “tutelar” al otro se fundamenta en el sentimiento de que éste no puede valerse por sí mismo y necesita ser dirigido. Como es ignorante e incapaz de autocontrol no puede saber aquello que le conviene. Su limitación es patente de manera que necesita ser protegido. La Iglesia y las Fuerzas Armadas serían las instituciones donde la ideología del tutelaje está incorporada en ideas y prácticas que limitan la capacidad de autodiscernimiento y alientan, en contraste, la sumisión de sus miembros a una autoridad que no se siente en la obligación de justificar sus actos. De hecho, las mismas constituciones del Perú han recogido la idea de que las Fuerzas Armadas y la Iglesia Católica son “las instituciones tutelares de la patria”.

Finalmente el texto de Golte, pese a lo discutible que resultan muchas de sus ideas, aporta renovando la visión de lo andino. Golte analiza el legado dejado por las tradiciones andinas al mundo popular urbano de hoy. Los migrantes están cambiando el rostro del país gracias a que llevan a la ciudad activos culturales, como la laboriosidad y la capacidad de organización social, que tienen una historia milenaria. Este mundo sería el protagonista del desarrollo.

donde, entonces, la matriz de lo trágico está siempre abierta (el libro de Rosslyn aparece comentado por Robert Grant en el *The Times Literary Supplement* del 5 de octubre de 2001).

El caracterizar como trágicas las narrativas elaboradas en el Perú es discutible. El término se aplica más al mundo criollo. En este mundo el temple colectivo está marcado por el pesimismo y la nostalgia, por el poco entusiasmo por el futuro. Toda historia es la explicación de un fracaso. De allí que la pregunta de Zavalita acerca de cuándo se jodió el Perú haya encontrado tanto eco en ese mundo. El caso del mundo andino es diferente. Un migrante no se reconocería en la pregunta de Vargas Llosa. Para él su experiencia, hasta los 70 y aún más allá, es sobre todo de lucha y progreso. Tenemos acá las semillas para la construcción de una épica colectiva que se contrastaría con la tragedia criolla. Quizá la posición de Arguedas en *Los Zorros* sea la más sabia. En efecto *Los zorros* no elaboran un metarrelato. Son -como dice Víctor Vich- un conjunto no totalizable de fragmentos. Una suma no integrada de historias cada una de las cuales señala una posibilidad, un camino por el que podría transitar la historia del Perú. Esta primacía del fragmento sobre el todo, esta renuncia a integrar las hebras en una historia madre, es parte de la asombrosa actualidad de la obra arguediana.

⁵³ Ejemplos recientes podrían ser películas como *Día de la Independencia*, *El Patriota* o *Pearl Harbor*; narrativas que algunos llaman “americanadas”. Spivak, recordando a Derrida, dice que la deconstrucción no es sino la crítica de aquello que no se puede dejar de desear. Creo que la crítica a la épica grandiosa que sostiene el nacionalismo norteamericano ha sido hecha por escritores como Raymond Carver o Richard Ford. El universo de estos autores está plagado de personajes que han sido excluidos del sueño americano. Los perdedores en el país del triunfo: solos, golpeados, sensibles; a veces más humanos que sus exitosos compatriotas.

II

En segundo lugar, tenemos los textos que discuten la política y el sistema político. Todos ellos tratan sobre el Perú contemporáneo, sobre el gobierno de Fujimori. Todos, también, son críticos; tratan de explicar por qué las cosas no son como deberían ser.

Me parece sensato dividir los textos entre aquéllos que enfatizan características estructurales del proceso político peruano y aquéllos que se concentran en los acontecimientos y la formulación de hipótesis ad-hoc para explicar el fenómeno fujimorista. En realidad las fronteras no son tan claras y la diferencia es un tanto arbitraria. No obstante resulta útil para agrupar y comentar los textos referidos.

Julio Cotler argumenta la existencia de una tensión entre gobernabilidad y democracia en el Perú de los 80. Pero las razones que según Cotler fundamentarían esta tensión distan de ser coyunturales. Para él la crisis de gobernabilidad se origina en el patrimonialismo y el clientelismo, en las elevadas expectativas populares y en la “clásica debilidad del Estado para formular, organizar y ejecutar decisiones coherentes”. A estos hechos, permanentes en la historia del país, se agregaría la política heterodoxa del presidente García con sus consabidos resultados catastróficos. No obstante, creo que para Cotler la heterodoxia populista es un resultado esperable de circunstancias estructurales. Sea como fuere, aquello que no está en duda es que la demanda de orden y mano dura surge de la crisis de gobernabilidad, del caos social. De la heterodoxia populista se transita al autoritarismo liberal por el camino del caos. La gobernabilidad se resuelve en lo inmediato, pero a costa de la democracia. Pese a todo la situación no deja de ser precaria porque el régimen autoritario, liberado de cualquier control ciudadano, adquiere un carácter mafioso y corrupto, que termina por deslegitimarlo, tornando la situación, nuevamente, en ingobernable. Entonces ni las democracias populistas, ni tampoco las dictaduras corruptas aseguran una gobernabilidad adecuada. Así estaría el Perú, de tumbo en tumbo, sin encontrar su destino. La legitimidad y el orden no pueden perdurar simultáneamente.⁵⁴ En los planteamientos de Cotler hay una fuerte crítica a los políticos por su falta de responsabilidad. También cabe destacar la importancia que Cotler asigna a los factores internacionales.

En el otro extremo de la posición de Cotler está Martín Tanaka, que sustenta que en los años 80 no se habría dado una crisis del sistema de partidos sino un “agotamiento de la manera de hacer política”. El “colapso sorpresivo” de los partidos obedecería a que ellos habrían desatendido a la opinión pública justo en el momento en que se estaría transitando desde un “modelo electoral movimientista” a otro “electoral mediático”. En todo caso lo que ocurre es que la gente deja de sentirse representada por los partidos de manera que el “outsider” Fujimori logra arrinconarlos. La explicación de Tanaka pretende reivindicar la importancia de los eventos, de la estrategia de los actores y de la misma contingencia.

⁵⁴ La argumentación de Cotler hace recordar a las ideas de Mc Pherson sobre las tensiones entre el liberalismo y la democracia en la Europa del siglo XIX. Estas tensiones fueron resueltas cuando las clases populares aceptaron la propiedad privada y el liberalismo y cuando, de otro lado, las elites aceptaron la democracia, la ciudadanía universal. Del liberalismo autoritario asediado por las demandas populares surgió el compromiso de la democracia liberal. Ver de este autor *Life and times of liberal democracy*. Oxford University Press, 1982.

La posición de Crabtree está mucho más cerca de Cotler que de Tanaka. Para este autor habría un problema fundamental que sería la “falta de una intermediación política adecuada”. El mundo social no está debidamente entroncado con los partidos políticos. De allí la tendencia al surgimiento de los liderazgos carismáticos y la concentración del poder que socava la institucionalidad democrática. Hecho que, a su turno, impide la emergencia de partidos. El caudillismo populista lleva a desbordes permanentes, que resultan de expectativas populares desmesuradas por el afán protagónico del caudillo del momento. Esta dinámica es la que impide la consolidación de la formalidad y el apego a los procedimientos, que es el terreno de donde podría emerger una gobernabilidad democrática. El argumento de Murakami, retomado de Jorge Parodi, va en el mismo sentido. Existiría una “tradicción plebiscitaria” en la sociedad peruana. Una incapacidad para lograr acuerdos colectivos, y hacerlos respetar. Desde esta precariedad se ilusiona en delegar la responsabilidad como salida para resolver los problemas colectivos. No obstante, el líder plebiscitario tiende al patrimonialismo y al clientelismo. A la prebenda y a la demagogia. Para Murakami esta constante atraviesa toda la sociedad peruana: desde los clubes de madres hasta el propio gobierno.

Los textos de Cotler-Crabtree-Murakami pueden inscribirse en la misma matriz liberal. La oposición que organiza los textos es gobernabilidad-caos. El primer polo está asociado al orden, la concertación y la eficacia. El segundo al caudillismo, la demagogia y el atraso. En estos textos, además, no prima una narrativización de los hechos sino la identificación de las tensiones que impedirían que el país adquiriera un rumbo definido. El fracaso de la gobernabilidad estaría en el centro de la tragedia peruana. Nótese que estamos muy lejos de los textos de Flores y López. El deseo ya no es el cambio revolucionario como en Flores, la aspiración es ahora la preservación del orden, el logro de la estabilidad. Pero, a diferencia de López, no se constata una afirmación democrática sino la precariedad de todos los regímenes políticos. Es importante señalar que estos trabajos se cristalizan cuando es ya evidente el carácter dictatorial del gobierno de Fujimori.

El texto de Carlos Iván Degregori trata de un régimen específico, el de Fujimori-Montesinos. No se propone pues identificar un sistema o tradición política. En este sentido está más cerca de Tanaka que de Cotler-Crabtree-Murakami. Degregori trata de explicar al fujimorismo como un régimen surgido “de la guerra victoriosa contra la subversión, la hiperinflación y los partidos tradicionales”. Un régimen que logra estabilizarse gracias a la “antipolítica”, socavando cualquier espacio de debate por medio de la monopolización de los medios de comunicación. Este control mediático se basa en un consenso entre los llamados “poderes fácticos”, como las Fuerzas Armadas o los grandes grupos económicos. Entonces la política es sustituida en los medios por la farándula y el deporte. Se explota el lado negro de la cultura popular: el sensacionalismo y la pornografía. Y, además, encima de todo ello, se monta un aparato clientelista que reparte dádivas. La fórmula logra bastante éxito pero a la larga sus costos son mucho mayores que sus beneficios.

Tratando de hacer un balance más general, creo que por encima de las diferencias y del grado de complejidad de la argumentación, hay ideas con las que todos los autores citados estarían de acuerdo. La raíz de la inestabilidad política estaría en la *debilidad* de la participación política de las mayorías y en la *vocación por concentrar poder* de parte de los políticos. La *debilidad* de la participación popular tendría que ser entendida tanto en un sentido cuantitativo como en uno cualitativo. De un lado, existe la tendencia a

delegar, a esperar al hombre fuerte que resuelva los problemas. La participación ciudadana se agota en las elecciones. La gente no se incrimina en los partidos ni en la fiscalización de los gobiernos. De otro lado, esta participación es cualitativamente débil en tanto se tiene una ciudadanía ilusa, que carece de una capacidad crítica y que se deja seducir por planteamientos descabellados, que no logra aprender del pasado. En cuanto a la *vocación por concentrar el poder*, o la tendencia dictatorial de la clase política, ésta tendría que ver con el machismo y el autoritarismo, con el predominio del verticalismo en el funcionamiento de las organizaciones en la sociedad peruana.

Sobre esta matriz compartida hay, desde luego, importantes diferencias. Tanaka y Degregori subrayan la importancia de los acontecimientos. Para Degregori la debilidad de la participación resulta de una política deliberada que se implementa a través del control de los medios de comunicación. En forma similar considera que hay responsables de la frustración del proceso democrático, de la recurrencia de las crisis. El señalamiento de culpables y la indignación moral son patentes en sus escritos. El análisis de las estructuras no debe resultar en un desvanecimiento de las responsabilidades de los individuos. Tanaka también valora la importancia de los acontecimientos y de las estrategias de los actores en la producción de las crisis políticas. La voluntad política del “outsider” Fujimori, en especial, le parece un dato irreductible e importantísimo en la coyuntura política de principios de los 90.

Cotler, Crabtree y Murakami se concentran en lo estructural. En la identificación de dinámicas o círculos viciosos que entranpan el proceso político. Cotler pone el énfasis en la ingobernabilidad. Los regímenes democráticos padecen de una sobrecarga social que ellos mismos promueven. Mientras tanto, los autoritarios degeneran en dictaduras corruptas e ineficientes. Para Crabtree el caudillismo impide la consolidación de un sistema político pues inevitablemente tiende al desborde populista, a un voluntarismo que impide la formalización de la política. Según Murakami el problema está más en las bases que en los líderes. Es decir, el caudillismo surge no tanto de la voluntad de los actores políticos cuanto de la dificultad de la gente para ponerse de acuerdo y la consiguiente preferencia por delegar.

Todos los autores citados dicen algo importante. Lo más interesante sería inferir las recomendaciones implícitas en sus diagnósticos. Para Cotler, lo prioritario fuera lograr acuerdos de gobernabilidad. Los partidos deberían concertar en vez de practicar lo usual: desestabilizar la posición del otro. Paralelamente sería necesario controlar la sobrecarga de demandas sociales mediante el logro de un consenso sobre las prioridades nacionales. Estos cambios son arduos porque suponen sofocar tanto el deseo de protagonismo de los políticos como la impaciencia popular. Según Crabtree, lo más indicado sería auspiciar la formación de partidos que intermedien entre la gente y la política. Se evitaría así la acción directa y sus consecuencias en términos de caos social. La discusión ideológica y la organización política deberían involucrar a mucha gente; pues así se crearía un lazo entre representantes y representados. El campo para el caudillismo quedaría reducido. Para Murakami, el énfasis debería ser puesto en la educación ciudadana. Así disminuiría la tendencia a delegar, base del caudillismo. Además fuera necesario elaborar un proyecto colectivo con el que todos pudieran identificarse, pues una imagen del Perú como comunidad de intereses animaría la participación y favorecería la concertación. Finalmente en el trabajo de Tanaka está implícita la necesidad de una reforma de la clase política para que sea más sensible a las cambiantes aspiraciones de la población que dice representar.

Antes de terminar con este punto quisiera explicitar algunas reflexiones muy incipientes sobre el tema. Para empezar, creo que la metáfora del “archipiélago” es sugerente para pensar el Perú de hoy. La realidad peruana puede ser representada como un conjunto de islas que pese a su mutua cercanía están escasamente comunicadas. En cada una de estas islas vive gente “como uno” que se reconoce y respeta pero que no se siente muy solidaria con quienes viven en otras islas. Las distintas islas son, cada una por su lado, como un enjambre de redes que agrupan a individuos insertos en vínculos de parentesco, vecindad o paisanaje. Afines entre sí por su consumo cultural, sus gustos y tradiciones, finalmente por ser parte del mismo grupo social. Las afinidades fundan el reconocimiento mutuo, la empatía, y la buena disposición hacia el otro. En la red, la relación personal con el vecino, el pariente o el amigo, es capitalizable. Entonces, hacer un favor o mostrar una simpatía es como una inversión de la que se puede esperar retorno. No sucede lo mismo con el otro que es diferente, que no es afín. No es reconocido aunque sea un conciudadano, miembro de la misma sociedad política. No despierta un sentimiento de solidaridad.

Con Badiou , puede decirse que la prevalencia de las redes como fundamento de la acción individual y colectiva, supone un debilitamiento de la ciudadanía y -paralela y necesariamente- el dominio de la política por la representación de intereses económicos. En efecto, en una situación de este tipo los partidos compiten por representar redes locales que ellos mismos crean o en todo caso refuerzan; tratan de hilvanar las reivindicaciones de distintos sectores en una perspectiva de crítica y oposición al gobierno. Apoyan entonces los reclamos efectuados desde la diversidad de intereses particulares. Su avidez por el poder los conduce a cortejar todos los movimientos sociales, planteándose como sus representantes y abogados más consecuentes. Podrán sumar así los votos necesarios para convertirse en gobierno. Pero llegados a ese punto sólo les queda ser administradores del orden neoliberal o deslizarse en un incierto populismo. Según Badiou, la ciudadanía queda destruida por la política basada en la representación de intereses, pues al perderse la perspectiva del interés generalizable desaparece también la política basada en convicciones. La gente no vota en función de lo que cree mejor para el futuro del país sino en la perspectiva de su interés económico inmediato. Por la posibilidad de salir beneficiado por la participación en una red de intercambio de favores y servicios, es decir, ser parte de la clientela de un partido; o en todo caso, por la expectativa de que su interés económico será promovido. Siguiendo la inspiración de Badiou podría decirse que en el Perú tenemos apenas ciudadanos, en el sentido de personas capaces de valorar la política desde apuestas por el futuro que implican dejar de lado los intereses personales como referentes centrales de sus decisiones. Sería el caso, por ejemplo, de la gente que votó por Pérez de Cuéllar en 1995. Una pequeña minoría que al votar por este candidato defendía una convicción, un principio: la importancia de las instituciones y de la desconcentración del poder para el logro de una sociedad decente y democrática. No estaban en el error. El tiempo les dio la razón. Para Badiou la esperanza de cambiar la sociedad debe depositarse en las “movidas” políticas. En los movimientos sociales que surgen en virtud de convicciones fundamentadas en una visión del interés general. Movimientos no institucionalizados en partidos, que desaparecen una vez cumplidos sus objetivos, que no generan un liderazgo que pretenda permanecer. Ejemplos de estas “movidas” políticas serían las protestas contra la globalización en Seattle o las manifestaciones estudiantiles contra el gobierno dictatorial de Fujimori en el Perú. En ambos casos, los protagonistas, lejos de defender intereses personales, pretendían encarnar un

sentimiento ciudadano a favor de los pobres del mundo o de la democracia en el país. Por ello, su protesta despertó muchas simpatías.

III

Finalmente, están los textos que tratan sobre situaciones microsociales donde es visible que se está (re)creando lo macrosocial, las características que definen a la sociedad peruana. Estos textos pueden ser agrupados en dos conjuntos: a) aquéllos que analizan lo micro y lo vinculan con lo macro; y b) aquéllos que se concentran en el examen de un sector social definido.

En el primer conjunto están los textos de Yanaylle, Mannarelli, De la Cadena y Neira y Ruiz Bravo. Todos ellos dan cuenta de situaciones en las que es visible la primacía de la fragmentación en el mundo de los subalternos. Se sitúan en una relación contraintuitiva con el sentido común, pues a contramano del estereotipo de solidaridad y ayuda mutua, muestran mundos sociales fracturados, en donde se reproduce la dominación social. Lo trágico del asunto es que pese a que estos mundos estén liderados por sectores emergentes, que han vencido la exclusión, tales sectores emergentes continúan jerarquizando y reproduciendo el autoritarismo con los de más abajo. Su triunfo no ha sido el de un principio o idea, o el de un grupo social; ha sido más bien un triunfo personal que supone asimilar mucho del racismo del cual estas personas fueron, o siguen siendo, víctimas.

Los casos más claros de esta situación los proporcionan Yanaylle y De la Cadena. En su análisis de los comedores populares Yanaylle reconstruye cómo las personas más seguras forman una “argolla” que excluye y explota a las “cholas”. Estas trabajan más, reciben menos y apenas se atreven a protestar. Las criollas o acriolladas que hablan fuerte son incorporadas a la argolla o neutralizadas mediante el aislamiento. De la Cadena, por su parte, reconstruye la resistencia de las mujeres vendedoras de mercado frente al discurso y las prácticas racistas en el Cusco. Gracias a su resolución, y a sus posibilidades económicas, logran evitar el sentirse “cholas”, es decir, interiorizar la etiqueta que la “gente decente” pretende imponerles. Resistiendo, elaboran una identidad, la de “mestiza”: progresista y orgullosa. Pero, otra vez, las mestizas reproducen con los indios el trato que la “gente decente” pretendió imponerles.

Mannarelli, mientras tanto, examina cómo la dominación étnica se integra con la de género para conformar esa relación tan sui géneris que es el servicio doméstico. En el mundo popular la mujer es el indio del hombre. Es decir, las mujeres son más indias, como dice De la Cadena. Entonces servir en el mundo de la elite puede ser menos penoso que hacerlo en el propio de una. En todo caso, el espacio doméstico escapa a la ley pública, y el hogar se transforma en un feudo. Este feudo es el vivero donde l@s niñ@s privilegiad@s aprenden a mandar y ser obedecid@s. Allí se establecen densas relaciones en las que se entretejen la protección con el abuso, el desprecio con el amor. De otro lado, uno de los aportes más interesantes del trabajo de Neira y Ruiz Bravo es el dar cuenta de la diversidad de los modelos de autoridad en el Perú de hoy. En la costa, las cooperativas fracasan porque la gente delega y los dirigentes se posesionan de las empresas. Unos no fiscalizan, otros no rinden cuentas. Todo el mundo muerde lo que puede a la cooperativa. La parte del león va para los gerentes y dirigentes sindicales. No es posible una gestión colectiva eficiente. Los nuevos dirigentes son mucho peores

que los antiguos patronos. En la sierra, la pequeña propiedad sí florece. Pero existe un gran temor a la diferenciación social. El patrón es el símbolo de todo lo que se odia. No obstante están surgiendo nuevos patronos, aunque ellos mismos no quieran parecerlo.

A este panorama hay que añadir, sin embargo, un hecho trascendente. Se trata de que los que están abajo -las cholitas de Yanaylle, la servidumbre de Mannarelli, los indios de De la Cadena- todos rechazan el trato que reciben. Aunque su voz de protesta sea aún muy débil. Como casi no son escuchados recurren a la acción directa: manifestaciones vandálicas, invasiones, bloqueos de carreteras, desalojos violentos.

Los discursos sobre lo microsocioal han cambiado dramáticamente en los últimos años en el Perú. A mediados de los 80 se suponía que el mundo popular tenía una gran capacidad de organización y autogobierno. Allí estarían las bases de una democracia más directa, de un “protagonismo popular”. En las cooperativas, los clubes de madres, los comedores populares, las rondas de autodefensa; en todos estos espacios se estaría forjando una democracia participativa. Diez años más tarde es poco lo que queda de esa esperanza. Las cooperativas quebraron, las organizaciones de sobrevivencia fueron manipuladas por el clientelismo con la ayuda de las mismas dirigentes, las rondas tuvieron comportamientos autoritarios. Desde luego que se carecería de ponderación si se pasara al otro extremo. A la visión de un mundo popular totalmente fragmentado. Quizá lo más ecuánime sería citar a los cómicos ambulantes analizados por Víctor Vich⁵⁵. En ellos es visible el desgarramiento entre su conciencia -tomada por las ideas de superación individual a través de la educación y la lucha agónica por el progreso- y su vida real donde la solidaridad y la fiesta son tan importantes. Creo que esta tensión es muy expresiva de la subjetividad popular en el Perú de hoy. Esta tensión no sólo es la matriz de donde emergen las ya citadas narrativas trágicas, pues queda también la respuesta del humor y la ironía. La respuesta al desgarramiento no es entonces la lucha trágica por la identidad sino el distanciamiento cómico que logra reírse de la propia limitación.

En el segundo conjunto, los que analizan un sector definido, tenemos a los textos de Rospigliosi y Durand. El análisis de Rospigliosi muestra la vulnerabilidad de las Fuerzas Armadas. Su captura por Vladimiro Montesinos y la formación de una gran argolla que rompe con el funcionamiento tradicional de estas organizaciones. En efecto, se rompe con la competencia entre grupos, el principio que permitía el equilibrio en estas instituciones. Con el monopolio del poder el mérito deja de ser el referente para la selección de los oficiales superiores. Lo que se valora es la lealtad. Y el premio es la prebenda. La institución se patrimonializa, es manejada por un “dueño” como si fuera una “chacra”. Mientras tanto el análisis de Durand muestra la poca fe de los grandes empresarios en el sistema gremial y político. Prefieren arreglar sus cuentas directamente con el poder. Cada uno por separado. La tendencia es a la corrupción y la mafia. Esta situación ha sido más que confirmada por los hechos recientes. Por el comportamiento de grandes empresarios como Schutz, Crousillat y sobre todo, Dionisio Romero. Es evidente que no creen en la democracia y la transparencia y que buscan medrar a la sombra del poder.

⁵⁵ Ver de este autor: *Los discursos de la calle*, Ed. Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales. Lima 2001.

IV

Es claro que la época que vivimos, marcada por la crisis económica y la incertidumbre política, se presta poco para la elaboración de grandes relatos. En este sentido es significativo que en los comienzos de la presente década el análisis de la relación Estado-sociedad esté dominado por el señalamiento de entrampes y círculos viciosos antes que por la identificación de procesos de fondo. Es como si, entre los intelectuales peruanos y peruanistas, el haberse equivocado demasiado alentara una nota de prudencia, y hasta quizá de desaliento. La videncia y la profecía parecen ser oficios sin mucho éxito en el caso peruano. Lo único constante parece ser lo contingente. Lo inesperado surge de donde nadie se fijó, arrasando certezas e ilusiones.

Anexo

En torno al documento: *La comprensión del cambio a favor de los pobres*

1. Ideas centrales del documento

a) Los organismos de cooperación internacional saben lo que quieren: reducir la pobreza, pero no saben cómo hacerlo. Es así que en los hechos no se logra la reducción de la pobreza y sólo se cuenta con presunciones en torno a las razones de esta frustración.

El documento se propone explorar los porqués de esta situación, trabajando desde múltiples puntos de partida que deberían converger en la elaboración de explicaciones más sofisticadas que fundamenten políticas más productivas. En breve, estos principios son los siguientes:

- Debe tomarse en cuenta el largo plazo, en especial en sus interacciones con fenómenos de corto plazo.
- En el mismo sentido, se considera que el papel de los líderes es muy importante pero que ello no debe llevar al descuido de los contextos y de las estructuras sociales.
- Se debe resaltar las particularidades de cada país y hasta de cada región. Se asume como probable que a partir de privilegiar lo específico se elaboren conceptos de alcance más general que puedan ayudar a comprender lo que ocurre en otras realidades.

b) Existe una serie de antecedentes, o temas de consenso, para elaborar las explicaciones que se demandan.

Hay una tradición de pensamiento sobre el desarrollo que puede ser criticada por ser determinista y ahistórica pero que tiene como uno de sus puntos fuertes el señalar la importancia del “buen gobierno” como parte del “círculo virtuoso” que conduce al desarrollo económico y social.

Es muy importante el empoderamiento de la gente pobre a nivel local, reforzar sus capacidades. No obstante, para que ello sea posible fuera necesario reconocer los mecanismos y procesos que ligan lo local con lo estatal.

Hay un modelo implícito para el cambio pro-pobre. Este modelo enfatiza las sinergias positivas entre la democracia, los mercados y los derechos. No obstante la realidad es más compleja pues “poner a los mercados a trabajar” es complicado y no hay garantía de que de la liberalización económica y política se deriven beneficios para los pobres.

Se sabe bien cómo funciona el buen gobierno pero se conocen mucho menos las causas del mal gobierno o cómo transformarlo. Es así que a pesar de que los pobres votan, su poder político sigue siendo mínimo. También es claro que el empoderamiento local no llega a tener un impacto significativo en la política nacional. Las otras incógnitas se refieren a la persistencia del mal gobierno: la falta de profesionalismo, la corrupción y la falta de estímulos para una mejor gestión.

c) ¿Cómo obtener entonces un buen gobierno, una cultura política diferente?

Superar el patrimonialismo y profesionalizar la burocracia implica el surgimiento de una “esfera pública” donde domina una racionalidad legal protagonizada por una administración profesional con una ética de servicio público. En este tipo de “esfera pública” las oportunidades de sus miembros para hacer carrera dependen del mérito y no de la lealtad personal a algún jefe. El surgimiento de una clase capitalista acelera el retroceso del patrimonialismo.

Lograr una “accountability” de las autoridades implica que éstas se sientan evaluadas y que tengan que identificar el interés de la ciudadanía con el suyo propio.

En los países desarrollados, la participación política de las clases subalternas fue una conquista obtenida a través de una serie de conflictos. Desde la obtención de la ciudadanía estas clases ya no pudieron ser excluidas. En los países subdesarrollados, la franquicia fue concedida sin luchas previas. La movilización política se ha basado entonces en “identidades particularistas”: regiones, grupos étnicos o religiosos. De otro lado, en estos países, la competencia política se desarrolla sin partidos programáticos. La política gira en torno al clientelismo y al patronazgo.

d) ¿Es el “buen gobierno” transferible?

No hay razón alguna para concluir que haya sólo un camino para la democracia. Lo que es claro, sin embargo, es que el buen gobierno no resulta de la creación de instituciones políticas o económicas “formales”. Lo estratégico es promover el pluralismo para así mejorar la “accountability” y fortalecer el sistema político. De otro lado, el desarrollo político tiene que ser guiado y “apropiado” internamente, desde cada país. Es previsible el conflicto y la lucha entre grupos sociales por el acceso a recursos económicos y políticos.

e) El “buen gobierno”, ¿supone la democracia? ¿y es la democracia necesariamente conveniente para la gente pobre?

No hay evidencia empírica consistente sobre la relación entre la prevalencia de la democracia y la reducción de la pobreza. No obstante, la democracia se está convirtiendo cada vez más en un valor por sí misma. En todo caso, hay que pensar en el tipo de sistema político que puede beneficiar a la gente pobre. No sería un sistema patrimonialista, clientelista; sino un sistema basado en instituciones legales en el cual la gente pobre cuente como ciudadana; y todo ello sí significa un afianzamiento de la democracia. Esta consolidación sí puede traer riesgos pues significa el desmontaje del patronazgo y el clientelismo, de sistemas formales o informales que protegen en lo inmediato a los pobres; pero que a larga terminan perjudicándolos.

f) ¿Cuáles son las perspectivas para el cambio pro-pobre en el Sur?

Aunque no hay un “modelo” aplicable a todas partes, sí es posible identificar una serie de factores que pueden promover el pluralismo, que es el hecho clave para poder impulsar el cambio político.

- Una precondition es tener un sentido básico de comunidad política y de autoridad estatal.
- Factores de largo plazo, que moldean las oportunidades de cambio, son: la geografía, la demografía y las estructuras sociales de casta y etnicidad.
- Desarrollo económico y social de mediano plazo. La industrialización y la educación, han sido factores que han impulsado el cambio político.
- Movilización y competencia política, basadas más en temas que en identidades particularistas.
- Configuración de las instituciones políticas formales. Protección de las minorías y varias clases de acción afirmativa. Las reglas informales no deben predominar o inutilizar a las formales.
- Siguiendo a Hernando de Soto, es muy importante que los pobres adquieran títulos legales para sus propiedades.
- Diseño de programas públicos que garanticen los derechos de la gente pobre.
- Política impositiva que aumente el ingreso y realce la “accountability”.
- Aunque la sociedad civil ha sido incentivada para trabajar a favor de los pobres, hay una creciente preocupación de que una pequeña elite de ONGs haya sido el segmento beneficiado, con escasas consecuencias positivas sobre los más pobres.
- Se debe comprometer la participación de las elites y de los no tan pobres a favor del cambio pro-pobre.

g) ¿Es posible entonces el cambio?

La situación es compleja y no hay garantías. En cualquier forma es muy importante que al lado de acciones concretas haya una evaluación muy amplia sobre sus efectos en la gente pobre.

h) ¿Cómo todo esto es relevante para quienes hacen política y para los donantes?

No se trata de ofrecer recetas. Mejorar nuestra comprensión permite una base más sólida para tomar las opciones correctas. A diferencia de los proyectos aislados, la perspectiva de reducir la pobreza requiere de una comprensión más estratégica de las realidades políticas y nos confronta con opciones éticas.

Se requiere un enfoque histórico, menos tecnocrático, que pueda proveer un sentido de mayor perspectiva para conducir a una posición más optimista, pues este enfoque hace ver que los países pobres tienen hoy ventajas que en su momento no tuvieron los países que hoy son desarrollados.

La causalidad debe ser imaginada como compleja y acumulativa.

En consecuencia, los procesos deben ser imaginados no como unilineales y automáticos sino como contingentes y complicados, es decir, discontinuos, con avances y retrocesos.

El desafío es imaginar un panorama estratégico al mismo tiempo que se identifican las maneras de operar en un medio muy imperfecto.

Las necesidades que deben ser internalizadas:

- La importancia crucial del liderazgo local. El debate sobre el desarrollo no debe ser percibido como impulsado por la cooperación extranjera, las ONGs o los tecnócratas. Las elites deben ser comprometidas en el debate.
 - El desarrollo económico, el desarrollo social y el desarrollo político son interdependientes. Lo que debe importar es el impacto operacional de la ayuda antes que evaluar si los líderes la merecen.
 - Dedicar una mirada más profunda al medio político. Mirar por debajo de lo evidente, analizar si el pluralismo y la competencia política realmente funcionan.
 - Una aproximación más integrada, que analice los efectos de las intervenciones de la comunidad internacional sobre el desarrollo político.
 - La construcción de instituciones toma tiempo y necesita ser impulsada desde lo local.
- No tenemos todas las respuestas.

i) ¿Todo lo anterior implica un nuevo rol para los donantes?

El rol del DFID está ya cambiando. Se reconoce la importancia de nuestro rol construyendo ambientes políticos que facilitan más el desarrollo, tanto global como nacionalmente. Mejorar el acceso al comercio, ayudar a combatir la corrupción, presionar por la vigencia de los derechos humanos.

Hay una tensión entre el impulso de la agenda pro-pobres y el respeto a la soberanía de los países subdesarrollados. Sin pretender conducir el movimiento, es necesario actuar a favor de él.

j) ¿Hay instrumentos o materiales que puedan ayudar?

Se está generando un nuevo conocimiento a través de la investigación. Este conocimiento debe incluir una perspectiva particular de cada país.

k) ¿Cuáles son los próximos pasos?

Generar un debate en torno al análisis presente. En este debate deberán aparecer nuevas ideas y se deberá realizar nuevos aprendizajes.

2. Síntesis y comentarios

Síntesis

a) El documento parte del supuesto de que la globalización entendida en el sentido neoliberal, es decir como un proceso espontáneo donde las fuerzas del mercado son las protagonistas, no garantiza necesariamente el desarrollo, o en todo caso, deja fuera a los pobres de los países subdesarrollados. Corresponde al Estado y a la política la tarea de fundamentar el mercado, de habilitar las condiciones para su funcionamiento.

b) Desde el punto de vista epistemológico, el documento se pronuncia a favor de rescatar la historicidad y la complejidad de los hechos sociales. Muchos pasados se condensan en el presente y, de otro lado, la interacción entre factores económicos, políticos y culturales determina que ninguno pueda ser entendido por separado. Finalmente se llama la atención sobre la importancia o la agencia de los seres humanos. Es decir, los procesos sociales no son realidades independientes de la voluntad de quienes los viven. Todas estas afirmaciones implican una polémica, mas implícita que explícita, contra las teorías del desarrollo, afirmaciones que enfatizan en exclusividad algún factor y que se pretenden válidas para todos los contextos.

c) El documento puede inscribirse en la tradición ilustrada y racionalista que lleva a valorar el conocimiento como un medio para tomar decisiones adecuadas respecto a los fines propuestos. De hecho, la importancia de la comprensión específica de cada situación es continuamente reiterada.

d) Es perceptible una tensión en el documento. De un lado, en nombre de la soberanía de los países subdesarrollados, no se quiere aparecer imponiendo valores (opción por los pobres, opción por la democracia); de otro lado, es evidente que el documento suscribe esas opciones como fines absolutos, como metas que deben orientar el apoyo del gobierno del Reino Unido. Entre la norma del respeto a las diferencias y la opción por los valores de la democracia, se toma partido (cautamente) por éstos últimos.

e) Pese a que el documento reconoce la posibilidad de lograr el desarrollo con una relativa igualdad en un contexto autoritario, su apuesta es buscar sinergia entre democracia, mercado y derechos.

f) El diagnóstico sobre la permanencia de la pobreza privilegia sobre todo el factor político. Los “malos gobiernos”, patrimonialistas, clientelistas y corruptos, que además no dan cuenta de su gestión, no ayudan a generar un desarrollo sustentable. Son el principal obstáculo.

g) Por tanto la democratización, entendida como la consolidación del pluralismo político y la modernización burocrática, aparece como el camino a seguir. Se trata pues de fortalecer una cultura democrática basada en el predominio de la ley y la inclusión de los pobres en el sistema político.

Comentarios

El documento deja atrás el neoliberalismo radical y busca fundamentar una política éticamente inspirada en el rechazo a la pobreza y la adopción de la democracia. Implica un cambio ideológico de mucha importancia, en relación a las posiciones anteriores que veían el desarrollo desde una perspectiva puramente económica, confiando en que las propias fuerzas del mercado distribuirían los frutos de la prosperidad.

Desde el punto de vista teórico su inspiración más inmediata pareciera ser la de Max Weber. Comprensión, patrimonialismo, clientelismo, privilegio de lo particular. Estos enfoques y conceptos son de inspiración weberiana.

Desde el punto de vista político, se dejan ver las huellas de Amartya Sen y de Anthony Giddens. De Sen se toma la idea del desarrollo como expansión de las libertades y capacidades de la gente. Mientras tanto, de Giddens viene la idea de la reflexividad como fundamento de la reivindicación de la política en contra de la opción neoliberal que tiende a despolitizar lo social. Para Giddens la reflexividad es lo que hace posible la autocreación de las sociedades e individuos. Supone la deliberación y la creatividad, e implica reivindicar la política como “buen gobierno”.

El documento no quiere ser intervencionista pero termina siéndolo.

Las ideas expuestas son muy interesantes. No obstante me parece justo formular cuatro comentarios críticos:

En primer lugar, no se cuestiona las dificultades de conjugar el pluralismo con la gobernabilidad. O, en todo caso, se las pasa por alto demasiado rápidamente con la afirmación de que la autoridad política del Estado y la existencia de un sentimiento básico de comunidad política son precondiciones para el cambio. En realidad, más que precondiciones se trata de arduos aprendizajes que no son lineales y que suelen demorar mucho en lograrse. Esta desproblematización implica no dialogar con el sentido común de la derecha más conservadora. En efecto, el gran argumento legitimador de las dictaduras neoliberales fue presentarse a sí mismas como enemigas del caos y garantizadoras de la “gobernabilidad”. Sólo la estabilidad social permitiría la confianza necesaria para el aumento de las inversiones nacionales y extranjeras. Entonces, la democracia sería posible sólo después del logro de condiciones económicas mínimas. Una democratización “prematura” llevaría a una sobrecarga de demandas sociales. Quedarían entonces sólo dos alternativas: el populismo que concede a las presiones, pero que termina produciendo hiperinflaciones y crisis políticas, o, de otro lado, un régimen fuerte que tendría que sacrificar la democracia y los derechos humanos.

En general, me parece que la palabra “gobernabilidad” ha sido usada para evocar los fantasmas del caos y del desgobierno; es decir, para justificar la suspensión del pluralismo político. No obstante, es cierto que sin un mínimo de consenso en torno a puntos básicos de política, cualquier país está a la deriva. Conjugar pluralismo y gobernabilidad es una tarea por alcanzar, más que un punto de partida ya consolidado. De otro lado, la gobernabilidad no es un argumento esgrimido sólo por los sectores privilegiados. En el mundo popular, el autoritarismo, cuando es percibido como alternativa única al desorden, puede adquirir mucha legitimidad, tal como lo prueba la

experiencia reciente del Perú en los gobiernos de Fujimori. Lograr esta conjugación implica que los actores políticos y sociales adquieran un sentido de responsabilidad que los comprometa a tomar en cuenta los intereses colectivos. Reforzar las mediaciones institucionales y la cultura del diálogo para impedir que los conflictos sociales generen una situación de ingobernabilidad.⁵⁶ Esta dificultad para conjugar pluralismo y gobernabilidad remite a la vigencia de un “modelo de autoridad patronal”⁵⁷ pues cada líder, o fuerza política, siente que lo ideal es mandar en exclusividad. Sin contrapesos, ni “accountability”. De hecho, la vigencia del patrimonialismo y el clientelismo y de la democracia plebiscitaria-caudillista tienen mucho que ver con la legitimidad del patrón. Con un modelo de autoridad donde el abuso es la otra cara de la protección. La autoridad es dadivosa y hasta magnánima pero también corrupta y despótica.

La segunda crítica se refiere a no tomar suficientemente en cuenta el factor cultural. Muchos de los problemas del Perú tienen que ver con un sentido común, o sistema de representaciones colectivas, dominado por el racismo, la exclusión y la falta de confianza. Aquí son visibles las huellas del colonialismo y su labor de zapa de toda autoestima local. Entonces, la descolonización de la cultura y la construcción de una memoria colectiva son necesidades fundamentales para imaginar una capacidad de actuar, una agencia colectiva. Salir del pesimismo trágico que marca la cultura peruana. Un proyecto nacional sin una “comunidad imaginaria” que esté orgullosa de sí, sencillamente no es viable. Si predomina el escepticismo y la baja autoestima es muy difícil movilizar⁵⁸ a la sociedad. Si además predomina la voluntad de exclusión y la jerarquía entonces es imposible institucionalizar la conflictividad social. Quedan como opciones el caos y el autoritarismo.

En tercer lugar, la concepción del poder que está implícita en el documento debe ser más sensible a las relaciones entre los niveles micro y macrosocial. La perspectiva del documento enfatiza lo macro, lo político y lo institucional, niveles estratégicos y ciertamente muy importantes, pero insuficientes para comprender la dinámica del

⁵⁶ Un ejemplo de comportamiento que fomenta la ingobernabilidad es la actitud de los campesinos de Quillabamba que, tratando de presionar por la construcción de una carretera, tomaron por unas horas el aeropuerto del Cusco. Es claro que como medio de presión la toma del aeropuerto es muy eficaz por el impacto publicitario y por las consecuencias económicas de alejar el turismo. Esta eficacia tiene como contrapartida un costo social muy alto, pues para el conjunto de la comunidad las pérdidas económicas serán probablemente mayores que la ganancia aportada por la carretera. Si la acción de un grupo tiene un costo social mayor que el beneficio esperado por el grupo, es claro que la sociedad en conjunto pierde. Además, si la reivindicación triunfa, se convierte en un ejemplo para otros grupos, con lo que el caos se generaliza. Y termina por perder el grupo que pretendió y pareció ganar.

⁵⁷ Este concepto ha sido teorizado para el caso peruano por Eloy Neira y Patricia Ruiz Bravo. El patrón es lo más antitético a la participación y a la representación ciudadana. El patrón es imaginado como una autoridad natural. Representa la fusión entre las figuras del padre, del jefe económico y del líder político, según Sennet. En un sistema democrático-plebiscitario el líder, una vez elegido, se convierte en “patrón” y sus seguidores en incondicionales. El patrón se representa ante todo a sí mismo. Huye de la fiscalización. Distribuye prebendas y crea lealtades mafiosas. Pero este patrón puede ser cooptado por un patrón de segundo grado, personaje que repetirá el mismo comportamiento de manera tal que los patrones de primer grado serán usados por el patrón más grande.

⁵⁸ Entiendo “movilizar” en el sentido clásico de Gino Germani, cuando usaba este término para referirse a un cambio masivo de expectativas respecto al futuro que tiene como consecuencia una apertura al cambio y una vitalidad exacerbada tanto individual como colectiva.

cambio social. Foucault aporta en este sentido una concepción de gran utilidad pues llama la atención sobre el hecho de que el poder es como un tejido de vasos sanguíneos donde lo más importante puede ser lo que sucede abajo, en la “microfísica del poder”⁵⁹. Desde esta perspectiva, el pluralismo se tendría que fundamentar en cambios en la cotidianeidad, en el mundo privado, en las relaciones familiares, en el reemplazo del autoritarismo por el diálogo. El funcionamiento del poder y la autoridad tienen que ser pues analizados en diversos niveles, desde el padre de familia hasta el funcionamiento del gobierno.

Finalmente, a pesar de que el documento sostiene que lo político necesita ser entendido al mismo tiempo que lo económico y lo cultural, a la manera de un sistema de ecuaciones simultáneas; en su desarrollo, sin embargo, el tema económico es dejado de lado. La globalización tiene consecuencias económicas que a su turno afectan decisivamente la situación política. El Perú se está insertando en la división internacional del trabajo como productor de materias primas. Industrias de alta productividad, que suponen un empleo reducido y que tienden a disminuir el precio relativo del dólar. Esto significa importaciones baratas que dificultan el desarrollo de exportaciones manufactureras y que favorecen el consumo de importaciones. En todo caso, el balance es hasta el momento un alto nivel de desempleo y de pobreza. Todo parece indicar que es imprescindible formular otro tipo de estrategia económica diferente a la que ha resultado de la espontaneidad del mercado. Pues la exclusión y la falta de empleo generan la extrema pobreza, que a su turno dificulta la gobernabilidad y ratifica al patrón como modelo de autoridad. En este sentido, el caso de Argentina es emblemático. Gracias a la convertibilidad el país pudo salir de la hiperinflación, pero el encadenamiento al dólar, la disponibilidad de créditos externos y la inflación local han determinado que este país sea uno de los más caros del mundo, con posibilidades reducidas de exportación e importaciones sumamente baratas. El resultado es un elevado desempleo, crisis fiscal, presiones sociales.

Quisiera terminar, finalmente, con dos impresiones. La primera mi acuerdo y simpatía con el documento y, la segunda, la conveniencia de que se discutan las críticas formuladas y se llegue a un orden más logrado.

⁵⁹ Ver The Foucault Reader. Paul Rabinow editor. Pantheon Books. New York. En especial la parte II.