



Alberto Flores Galindo. Caricatura de Carlos Tovar.

LA REINVENCIÓN DE LA HISTORIA DESDE ABAJO

Sinesio López

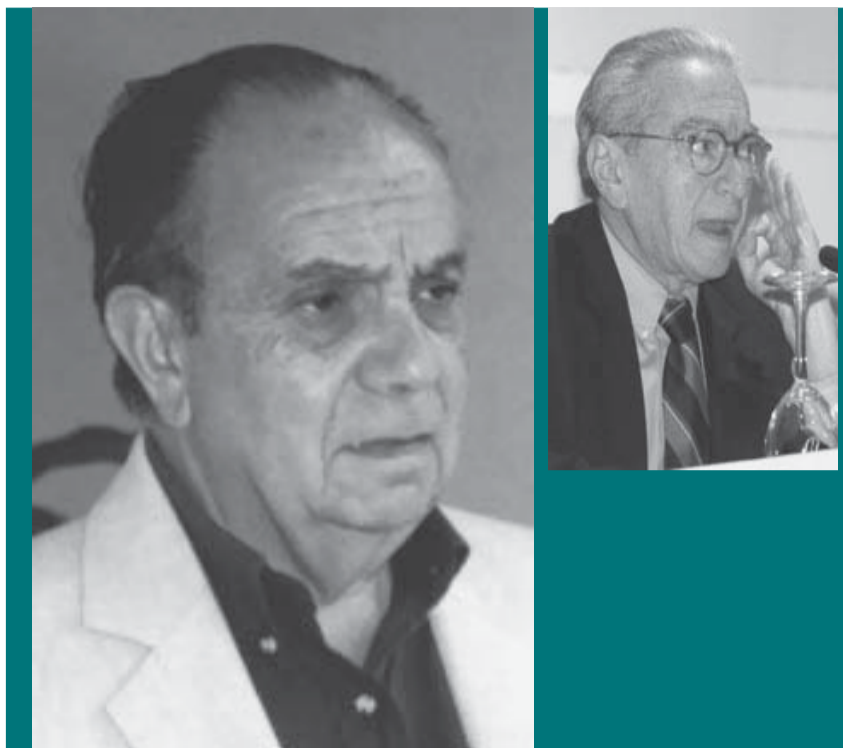
En este breve ensayo examino la posible relación entre los autores de la coyuntura intelectual y editorial de los 80 y los lectores de la coyuntura del 2000. Mi interés se centra en la producción bibliográfica más relevante e innovadora en el campo de la sociología, la antropología, la política y la historia de esa década y en los modos a través de los cuales los lectores de comienzos del siglo XXI se apropian, recodifican y resignifican los libros que leen a partir del contexto y de los códigos culturales que ellos comparten. Mi hipótesis es que ambas coyunturas pertenecen a un mismo tiempo cultural, que el desfase cronológico entre ellas no es significativo debido a que los tiempos culturales se desplazan lentamente y que la radical transición económica y estatal de los 90, en la medida que fue inducida desde fuera e impuesta por los poderes fácticos, tampoco afectó esa unidad cultural.

Para Carlos Iván

LA INVERSIÓN DE LA HISTORIA OFICIAL

En la década del 80 del siglo pasado, luego de los masivos movimientos populares de los 60 y los 70, aparecieron diversas y sugerentes visiones del Perú en las que las clases populares jugaban un papel protagónico. En esa década se publicaron los siguientes libros: *Nueva historia general del Perú*, de Carlos Aranibar Serpa, Luis Guillermo Lumbreras y otros (1979); *Europa y el país de los Incas: La utopía andina* (1986) y *Buscando un Inca* (1986) de Flores Galindo; *El otro sendero* de Hernando de Soto (1986); *Conquistadores de un nuevo mundo, de invasores a ciudadanos en San Martín de Porres*, de Carlos Iván Degregori, Nicolás Lynch y Cecilia Blondet (1986); *Los caballos de Troya de los invasores, estrategias campesinas en la conquista de la gran Lima*, de Jurgen Golte y Norma Adams (1987); *El desborde popular* (1987), de José Matos Mar; *Nacimiento de una utopía, muerte y resurrección de los incas* (1988), de Manuel Burga; *Identidad clasista en el sindicalismo, su impacto en las fábricas*, de Carmen Rosa Balbi (1989); *El Perú desde la escuela*, de Gonzalo Portocarrero y Patricia Oliart (1989) y *La otra modernidad*, de Carlos Franco (1991). A este ciclo intelectual pertenece también el exitoso libro de Julio Cotler, *Clases, Estado y Nación* (1978), que ha tenido varias ediciones y una docena de reproducciones en las décadas posteriores. La primera edición tiró 10,100 ejemplares, cifra muy significativa si se considera el estrecho mercado del libro peruano.

Existen algunos elementos comunes en el conjunto de estas visiones. En primer lugar, todas ellas reconocen el papel protagónico de las clases populares en el Perú del siglo XX y elaboran discursos para explicar ese protagonismo. En segundo lugar, ellas constituyen una revolución copernicana en esa historia que comienza a ser mirada y construida desde los de debajo, revirtiendo el sentido elitista de la historia oficial. Este rasgo tiene algunos antecedentes ilustres en las dos décadas anteriores. El primero es *La emergencia del grupo cholo en la sociedad peruana* (1965), de Aníbal Quijano. El otro antecedente es *Teología de la liberación*, de Gustavo Gutiérrez (1971), que invierte la relación religiosa en la Iglesia



Pablo Macera.

Católica, mirándola, no ya desde la jerarquía eclesiástica, sino desde el mundo de los pobres. En tercer lugar, la mayoría de ellas son ensayos que combinan diagnóstico y propuesta explícita o implícitamente. En este sentido, esas obras, en su mayoría, constituyen una especie de manifiestos, lo que les otorga un atractivo especial para los lectores. Algunos de estos libros, portadores de estas lecturas y visiones del Perú, fueron éxitos de librería en la década del 80 y han sido varias veces reeditados y reproducidos o masivamente fotocopiados. Algunos de ellos (*El otro sendero*, de De Soto, y *Clases, Estado y Nación*, de Cotler) han sido, incluso, pirateados, lo que para libros de esta naturaleza, más allá del delito implicado, constituye una especie de consagración. En cuarto lugar, todas estas visiones se desarrollan en un contexto nacional complejo y contradictorio de una frágil consolidación democrática, post-dictadura velasquista: la presencia de una izquierda legal vigorosa (IU), el despliegue de la violencia terrorista por parte de Sendero Luminoso y del MRTA y el agotamiento de la industria sustitutiva de importaciones como modelo de desarrollo. La coyuntura editorial de los 80 se asentó sobre un mercado del libro más abierto y competido si se le compara, por ejemplo, con la década de los 60.

1. La emergencia del cholo

Casi es un consenso hoy en las ciencias sociales que, desde los años 50, la población indígena inició un camino cultural propio que Aníbal Quijano ha llamado la cholificación

(Quijano, 1967). Se trata de una estrategia de aproximación –de tensión entre la integración y la conquista– a lo que se puede denominar una “comunidad política nacional” redefiniendo su propia identidad indígena sin asumir totalmente la identidad de la cultura criolla occidental, sino dando lugar a una identidad nueva: el cholo. El móvil principal de esta opción ha sido lo que Carlos Iván Degregori ha llamado el mito del progreso y los caminos utilizados han sido principalmente los movimientos campesinos, la demanda y la extensión de la educación en las localidades rurales, el comercio y la migración voluntaria a las ciudades a partir de los años 50.

En efecto, una de las corrientes más importantes que incrementaron el caudal de la ciudadanía fue la transformación del indio en campesino-indígena, primero, y de campesino-indígena en ciudadano, después. La primera transformación fue un proceso de larga duración generado por la conquista y la colonia que transformaron un imperio organizado como el incaico en una clase campesino-indígena (Karen Spalding, 1974; López, 1979). La segunda es un proceso más corto que comenzó en la década del 50 de este siglo y que consistió en la evolución cultural, social y política del campesino en general y del campesino-indígena, en particular, hacia una nueva condición cuyo punto terminal ha sido un nuevo ciudadano de origen campesino.

Varias han sido las principales rutas que recorrieron los campesinos para desembocar en la conquista de la ciudadanía: Los movimientos campesinos, sobre todo de aquellos que vivían en relaciones

de servidumbre, las migraciones rural-urbanas, el mercado y el cambio cultural impulsado por el alfabetismo, el incremento del nivel educativo y el consumo creciente de medios de comunicación social. Estas rutas se abrieron cuando el campo tradicional dominado por el gamonalismo entró en un proceso de descomposición debido principalmente a la centralización de la autoridad estatal y al desarrollo del mercado interno, procesos que ocurrieron después de los años 50. Gracias a estos procesos, el campesinado-indígena no se encapsuló en sí mismo convirtiéndose en movimiento indígena, como en otros lugares de América Latina, sino que se lanzó a buscar y organizar nuevas alternativas de vida social, la más importante de la cuales ha sido la conquista de las principales ciudades del país (Degregori, 1993). Todas estas rutas implicaron un cambio económico y social –expresado en diversas opciones ocupacionales tanto campesinas como urbanas–, otro de carácter sociopolítico –el tránsito de siervo a ciudadano– pasando por un cambio de identidad: de campesino-indígena a cholo.

Ha sido Aníbal Quijano, si no el primero, uno de los primeros sociólogos que prestó especial atención a lo que él llamó la emergencia del grupo cholo en la sociedad peruana. Quijano señaló que el contexto de este fenómeno era “una sociedad de transición” de la sociedad tradicional a una sociedad que buscaba ser moderna gracias al proceso de industrialización. La cholificación misma que toca a un sector importante de la masa indígena es, para Aníbal Quijano, una cultura de transición, como lo es el acriollamiento que afecta a una parte de la población indígena y chola y como lo es también la modernización que toca a la sociedad en su conjunto, principalmente a los criollos. El punto terminal o la comunidad política y cultural al que se llegue depende de las fuerzas sociales, políticas y culturales y de los proyectos que logren establecer un nuevo sistema institucionalizado y estable de dominación social.

El sentido que tiene actualmente el término cholo es distinto al de la colonia. En esta predominaba un criterio racial y étnico pues se llamaba cholo al mestizo cuyos rasgos físicos eran muy parecidos al indio. En la república se ha añadido, a la caracterización colonial, la característica social de pobre, superponiendo, de ese modo, los criterios de casta con los de clase, con un predominio étnico. A partir de los

50 el término cholo ha ido perdiendo poco a poco su sentido racial para asumir un significado principalmente cultural. Cholos son los portadores de la cultura indígena que, por lo demás, no es la cultura indígena original de la época de los Incas sino una cultura que ha ido cambiando a lo largo de la historia como producto de la interacción con la cultura criolla y occidental. Según Aníbal Quijano, lo que caracteriza a la cultura indígena es un tronco indígena prehispánico, una integración a un conjunto cultural distinguible de los otros y el hecho que sus portadores actuales tienen un entroncamiento con la población indígena prehispánica.

A partir de los años 50 comienza a emerger en el Perú un sector de la población “que se diferencia al mismo tiempo de la población indígena y de la occidental, en términos de ciertas características externas fácilmente visibles y de elementos psicológico-sociales más sutiles”. Este sector nuevo, que los antropólogos comenzaron a llamar cholo, “se desprende de la masa del campesinado indígena y comienza a diferenciarse de ella adoptando o elaborando ciertos elementos que conforman un nuevo estilo de vida, integrado tanto por elementos de procedencia urbano-occidental, como por los que provienen de la cultura indígena contemporánea. El fenómeno de la ‘cholificación’ es un proceso en el cual determinadas capas de la población indígena campesina van abandonando algunos de los elementos de la cultura indígena, adoptando algunos de los que tipifican la cultura occidental criolla, y van elaborando con ellos un estilo de vida que se diferencia al mismo tiempo de las dos culturas fundamentales de nuestra sociedad, sin perder por eso su vinculación original con ellas” (Quijano, 1976: 19).

Lo que diferencia a los cholos de los otros grupos étnicos es el desempeño de ciertos roles –obrero de minas, albañil, chofer, pequeño comerciante, mozo, sirviente, jornalero agrícola–, el bilingüismo, una vestimenta occidentalizada, el alfabetismo y un nivel elemental de educación, la migración permanente, ciertos patrones urbanos de consumo (relojes, radios portátiles). Hacia los años 50, los jóvenes eran cholos, los adultos entraban en un proceso de cholificación y los viejos se mantenían como indios. Los cholos ocupan una posición ambigua pues, procediendo de la población indígena, tienden a diferenciarse de ella y, asumiendo elementos de la cultura criolla, no se iden-

tifican con ella. La población indígena, a su vez, los percibe semejantes a ella por la raza y la cultura, pero distintos por las ocupaciones y el idioma; mientras los criollos los perciben étnicamente distintos, aunque se vinculan a ellos por las ocupaciones que desempeñan. Los cholos combinan criterios étnicos con criterios de clase en su propia constitución como grupo: “Por una parte, los cholos resultan ser la capa más alta de la población indígena; por la otra, es la parte de la población obrera o de las capas bajas de la clase media rural o urbana, y en conjunto participa de ambas características, en un conjunto no separable en la realidad” (Quijano, 1996: 23).

Esta ambigüedad comienza a ser superada en la medida que el grupo cholo toma conciencia de que participa en una situación social común y se autoidentifica como un grupo distinto de la población indígena y de los criollos.

Aníbal Quijano señala que los principales canales de emergencia del grupo cholo son el Ejército, en el que reciben educación y aprenden ciertos roles ocupacionales nuevos y del que vuelven a su comunidad como licenciados; los sindicatos, en los que reciben cierto tipo de entrenamiento para la acción; las organizaciones políticas, que difunden en el campo elementos culturales provenientes del mundo

urbano; los clubes provincianos que constituyen redes de apoyo y de adaptación de los migrantes a las ciudades.

Existen, sin duda, otros canales de cholificación. La mayoría de los estudios sobre los movimientos campesinos de los años 50 en adelante han señalado que ellos comenzaron cuestionando los abusos y las relaciones de autoridad y de explotación de los gamonales, avanzaron poniendo sobre el tapete la cuestión de la propiedad de la tierra y culminaron tomando posesión de la misma y exigiendo al Estado la legitimación de ese acto de posesión mediante la reforma agraria. Los movimientos campesinos fueron actos de protesta social que reivindicaban un derecho: la propiedad de la tierra. Lo que no sabemos es si la tierra fue demandada como un derecho civil o como un derecho social. Se sabe, sin embargo, que muchos campesinos demandaban la recuperación de sus tierras, que estaban en las manos de los gamonales, con títulos coloniales bajo el brazo, títulos que se referían a una posesión común de las tierras por parte de un ayllu o una comunidad. Si eso era así, es probable que muchos campesinos hayan reivindicado la tierra como derecho social y colectivo. En todo caso, algunos proyectos de reforma agraria y la ley aprobada por el gobierno del general Velasco consi-

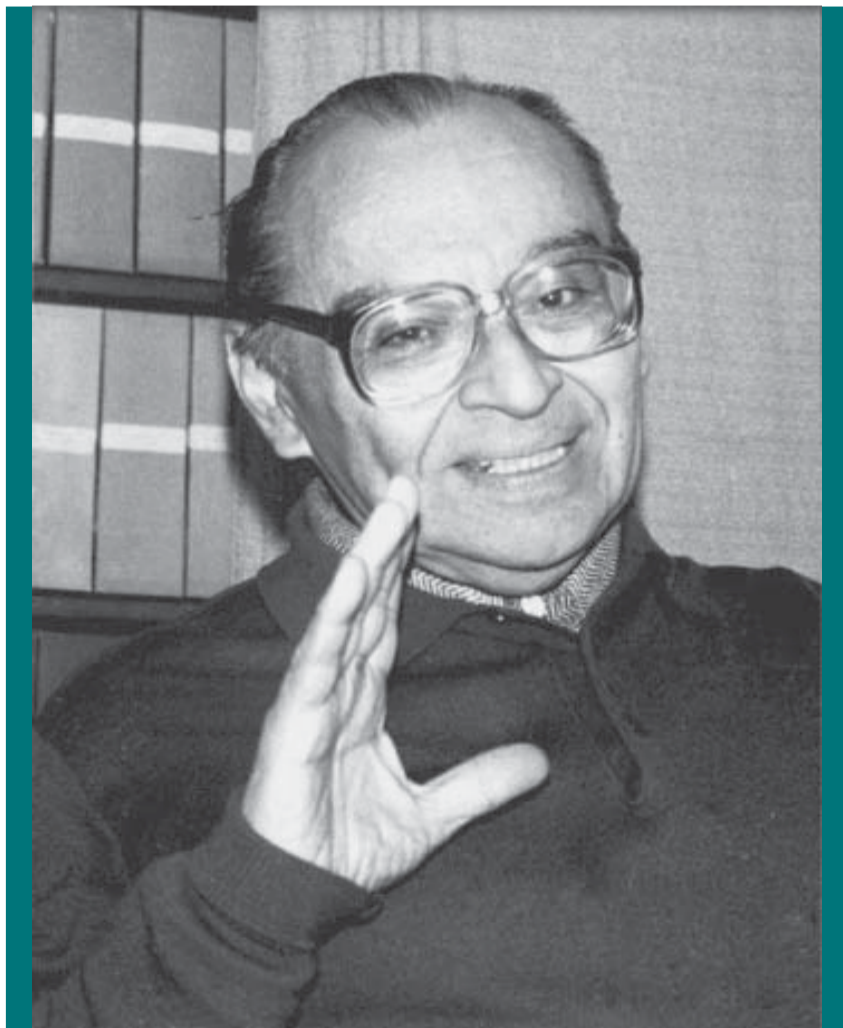
deraron la demanda campesina, no como un derecho civil que otorga un derecho de propiedad sobre un bien de libre disponibilidad, sino como un derecho social, esto es, como un derecho acotado que se expresaba en la consigna la tierra para quien la trabaja. De ese modo, la tierra no entraba al mercado y a la economía de mercado sino que era un elemento definitorio de la sociedad rural que no era, obviamente, una sociedad de mercado en la medida que los campesinos no entraban al mercado de trabajo. Esto no impedía, sin embargo, que los campesinos produjeran para el mercado. Pese a los grandes cambios económicos, ocupacionales y políticos que implicaron los movimientos campesinos, este camino es quizás el que menos cambios produjo en la identidad de los campesinos en la medida que para recorrerlo no tuvieron que salir de su habitat ni fueron inducidos por ninguna agencia externa a algún tipo de etnocidio.

2. La teología de la liberación

Gustavo Gutiérrez es uno de los pocos intelectuales universales del Perú actual. Y con razón. Su obra es leída, estudiada, comentada y criticada no sólo por los teólogos de la Iglesia Católica sino por los académicos de las principales universidades del mundo. Su obra más conocida, *Teología de la liberación, Perspectivas* (1971), lleva ya varias ediciones y reproducciones en español y ha sido traducida a varios idiomas.

Gustavo Gutiérrez no es sólo un teólogo sino un destacado intelectual que administra varios registros a la vez: Se mueve con facilidad en el terreno de la filosofía, trata con erudición los temas de la psicología y del psicoanálisis, está al día en los grandes debates de las ciencias sociales, especialmente de la sociología, la política y la cultura, se desplaza con fruición en el vasto campo de la literatura. Lo que quiero decir es que Gustavo Gutiérrez es un humanista, uno de los pocos con que cuenta el Perú de hoy. Y como todo humanista, Gutiérrez es lo que Isaiah Berlin llamaba un intelectual erizo, un pensador con mirada de águila que ama la síntesis y que sube sobre los hombros de los intelectuales zorros para desarrollar una perspectiva de largo aliento.

Su pensamiento y su obra acompañan el *aggiornamento* de la iglesia católica en el mundo y el trási-



Gustavo Gutiérrez.

to de la iglesia conservadora a la iglesia reformista de los 60 y los 70 en el Perú. Es la época de profundas transformaciones económicas, sociales, políticas y culturales y de grandes movimientos sociales que cambiaron, en gran medida, la historia del Perú del siglo XX: el Estado oligárquico se quebró, la economía se modernizó, la sociedad se reestructuró dando origen a nuevas clases sociales, la educación de todos los niveles se masificó, la esfera pública y la sociedad civil se ensancharon y la ciudadanía irrumpió en el mundo oligárquico cerrado, despedazándolo. El clima cultural cambió y alentó la emergencia de nuevos intelectuales en diversos campos de la ciencia, del arte y la literatura. Gutiérrez es uno de los adelantados de esas nuevas generaciones intelectuales. Su obra toda está en permanente diálogo con esos cambios y esas nuevas realidades.

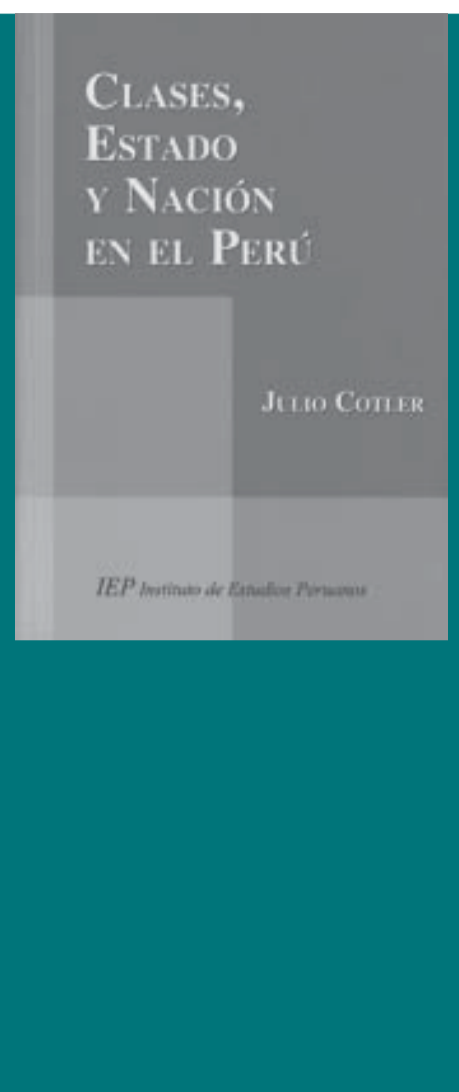
El rasgo más saliente de su pensamiento es la gran autonomía intelectual que él revela no sólo en la selección de los temas de reflexión y en la forma crítica y creativa de tratarlos sino también en la originalidad radical de sus apuestas. La teología de la liberación es el resultado del diálogo crítico de la teología con los grandes cambios sociales del siglo XX y de la apuesta a leer esos cambios desde el mundo de los pobres. La autonomía intelectual, propia de todo pensamiento reformador, ha sido mal entendida por los sectores conservadores y privilegiados que han visto en ella la punta emergente de una nueva herejía religiosa.

Gutiérrez ha producido en el pensamiento católico peruano y latinoamericano una revolución copernicana: Gracias a su obra, los cristianos del Perú y América Latina han comenzado a mirar el mundo social y religioso desde abajo, desde el mundo de los pobres. Este vuelco social, intelectual y religioso es probablemente su más importante contribución al desarrollo de la cultura, la religión y la política.

Apelando a una de las primeras obras de Jurgen Habermas, *Historia y crítica de la opinión pública burguesa*, se puede sostener que, con el Concilio Vaticano II y con los pensadores cristianos como Gustavo Gutiérrez, la Iglesia ha pasado de la publicidad representativa, propia del mundo feudal, a la publicidad moderna, del status jerárquico y de la fastuosidad religiosa al diálogo y a la deliberación crítica, combinando la fe con la razón. Los cambios en los ritos religiosos revelan las profundas transformaciones en la esfera pública. El



Julio Cotler.



tránsito de la misa en latín celebrada por sacerdotes que dan la espalda a los fieles a la misa en el idioma de cada país o región y con los sacerdotes mirando a los creyentes es toda una revolución. Gracias a ese tránsito se ha construido un público moderno, basado no sólo en la fe, sino también en el diálogo y en la argumentación crítica y racional. Hoy la Iglesia ya no tiene sólo fieles, sino también públicos modernos deliberantes que combinan la autoridad de la fe con la crítica de la razón.

Los más destacados intelectuales del mundo medieval eran clérigos. En el mundo moderno, ellos fueron sustituidos por los pensadores laicos. En el Perú republicano pocos clérigos han brillado en el firmamento intelectual. En el siglo XIX, Bartolomé Herrera es quizá el clérigo intelectual más importante. En el Perú del siglo XX, Gustavo Gutiérrez es, sin duda, el intelectual religioso más descollante. Hombres de signo distinto y hasta contradictorio. Ambos eran teólogos, preocupados por los asuntos terrenales, por lo que los pensadores medievales llamaban *saeculum*. Sólo en eso radica su semejanza, en todo lo demás difieren. Herrera era conservador, Gutiérrez es un reformador; Herrera apostaba a las élites, Gutiérrez apuesta a los hombres y mujeres del pueblo; Herrera exclu-

yó al indio, Gutiérrez lo incluye en su reflexión y en su acción; Herrera quería una nación de criollos, Gutiérrez, como su dilecto amigo José María Arguedas, quiere un Perú de todas las sangres.

Gustavo Gutiérrez no es sólo un pensador original sino también un difusor y un organizador de la cultura actual. Su participación activa en la creación de varias instituciones culturales, su desempeño brillante como profesor universitario en la PUCP, su papel de asesor de varias organizaciones católicas, el impulso de varias publicaciones estrechamente vinculadas a la difusión de su pensamiento, su labor de párroco en la humilde parroquia Cristo Redentor del populoso y pauperizado distrito del Rímac constituyen un fehaciente testimonio de su activismo cultural.

En la introducción de la primera edición de *Teología de la liberación* escribe que “no se trata de elaborar una ideología justificadora de posturas ya tomadas, ni de una afiebrada búsqueda de seguridad ante los radicales cuestionamientos que se plantean a la fe, ni de forjar una teología de la que se ‘deduzca’ una acción política. Se trata de dejarnos juzgar por la Palabra del Señor, de pensar nuestra fe, de hacer más pleno nuestro amor, y de dar razón de nuestra esperanza desde el interior de un compromiso que se

quiere hacer más radical, total y eficaz. Esto es lo que busca la llamada *teología de la liberación*” (p. 9). Para Gustavo Gutiérrez la teología es, ante todo, una reflexión crítica. Del mismo modo que Gramsci afirma que todos somos filósofos, Gutiérrez sostiene que todos los creyentes son de alguna manera teólogos. La inteligencia de la fe, según Gutiérrez, está en todos los creyentes de la palabra de Dios. Ella es “el suelo en el que la reflexión teológica hunde tenaz y permanentemente sus raíces y extrae su vigor” (p.15).

La teología de la liberación no es una mera sabiduría de las escrituras, tampoco es sólo un saber racional que articula la fe y la razón (Tomás de Aquino). Estas son las tareas clásicas y universales de la teología. La especificidad de la teología de la liberación es, sin embargo, que ella recoge las manifestaciones actuales de la razón: “La inteligencia de la fe comienza a hacerse también, en nuestros días, siguiendo pistas inéditas: las ciencias sociales, psicológicas, biológicas. Un pensamiento teológico que no presente este carácter racional y desinteresado no sería verdaderamente fiel a la inteligencia de la fe” (19). La teología de la liberación es una reflexión crítica sobre la praxis histórica de la comunidad cristiana (la caridad, la espiritualidad, aspectos antropológicos de la Revelación, la

vida de la Iglesia como lugar teológico, la acción humana como punto de partida de toda reflexión, el pensamiento marxista centrado en la praxis) y “debe ser un pensamiento crítico de él mismo, de sus propios fundamentos” (p.27). El pensamiento crítico no se refiere sólo a una perspectiva epistemológica, sino también “a una crítica de los condicionamientos económicos y socio-culturales de la vida y reflexión de la comunidad cristiana...” (p.28). Como reflexión crítica, la teología cumple una función liberadora del hombre y de la comunidad cristiana.

La teología de la liberación está en un permanente diálogo con los discursos que provienen de las disciplinas de las ciencias sociales. En el segundo capítulo del libro, Gutiérrez examina los diversos enfoques que han elaborado las ciencias sociales sobre el desarrollo, analiza sus limitaciones y discute sus alternativas críticas (la revolución social) para formular luego una propuesta de liberación humana: “Liberación, expresa, en primer lugar, las aspiraciones de los pueblos, clases y sectores sociales oprimidos, y subraya el aspecto conflictual del proceso económico, social y político que los opone a los pueblos opulentos y grupos poderosos. Frente a esto, el término desarrollo y, sobre todo, la política llamada desarrollista, parecen algo escépticos y, por consiguiente, falseando una realidad trágica y conflictual. La cuestión del desarrollo encuentra, en efecto, su verdadero lugar en la perspectiva, más global, más honda y más radical, de la liberación; sólo en ese marco, el desarrollo adquiere su verdadero sentido y halla posibilidades de plasmación” (p.58). La concepción de la historia como un proceso de liberación humana, en la que el hombre asume su propio destino, ensancha el horizonte de los cambios que se desean.

Pero una historia propiamente humana supone romper con todas las manos invisibles (Dios, mercado, la fatalidad o la suerte) que lo amarran y que le impiden ser verdaderamente libre. Tengo la impresión que Gutiérrez se ubica en el límite entre una historia propiamente humana y una historia de Dios que comprende el pecado, la redención y el *saeculum*, esto es, el tiempo y el espacio en el que habitan los hombres. La teología de la liberación de Gutiérrez es una perspectiva radical del *saeculum*, pero que no deja de ser, por eso, una parte de la historia de Dios y no llega a ser una historia propiamente

humana. La teología de la liberación de Gutiérrez forma parte de un diálogo tenso entre la razón crítica y la autoridad de la fe. Este tema es discutido en profundidad en el capítulo IX, que trata justamente de la relación entre liberación y salvación

3. *Clases, Estado y Nación*

Julio Cotler es uno de los más destacados intelectuales del Perú actual. Perteneció a la generación de los 50, cuyos integrantes brillan con luz propia en las diversas disciplinas intelectuales que cultivan. Estudió etnología en la Facultad de Letras y Humanidades de la UNMSM y tuvo como profesores destacados a Luis E. Valcárcel y Jorge Muelle. A mediados de los 50 viajó a Europa e hizo el doctorado en sociología política en la Universidad de Burdeos bajo la dirección de Francois Bourricaud. Su generación forma parte de los contingentes de la clase media urbana que pudo acceder a la UNMSM gracias a la transformación de la universidad oligárquica en una institución relativamente democrática dentro de un país sometido, sin embargo, a la dominación oligárquica y a la dictadura de Odría. En ese contexto, la rebeldía juvenil en la que participó activamente Julio Cotler es explicable y justificable. La represión, la cárcel y el destierro eran los riesgos inevitables para los que participaban y sobre todo para los que dirigían los movimientos estudiantiles de izquierda, como fue

el caso de Julio Cotler. Los debates políticos e intelectuales desbordaron las aulas y el célebre patio de Letras de la vieja casona de San Marcos para prolongarse en las calles y en el mismo Palermo, el inolvidable café de las tertulias de los jóvenes sanmarquinos de los 50 y los 60.

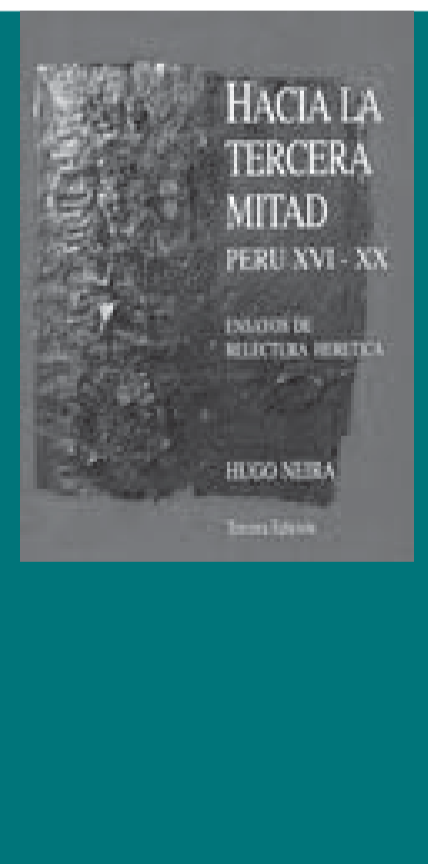
Cotler es etnólogo y sociólogo, pero es principalmente la sociología política la disciplina que mejor ha cultivado y con la que ha producido las contribuciones más importantes en el campo de las ciencias sociales. Desde esta perspectiva ha iluminado diversos temas y problemas con los resultados de sus investigaciones: las élites, los partidos políticos, los movimientos sociales, la educación, la cultura política, el Estado, las transiciones democráticas, las políticas públicas. La búsqueda de una mejor comprensión de los fenómenos políticos lo condujo a la sociología histórica comparada en las mejores tradiciones intelectuales de esta perspectiva teórica y metodológica: Barrington Moore, Reinhart Bendix, Samuel Huntington, Samuel Eissentadt, Thedda Skócpol, Charles Tilly.

Julio Cotler no se ha encapsulado en una sola teoría, en una sola doctrina, en una sola perspectiva metodológica. Su inteligencia estuvo siempre abierta a las diversas explicaciones teóricas y a los distintos enfoques metodológicos. Los criterios para optar por determinadas opciones teóricas y metodológicas parecen haber sido la mayor capacidad para

explicar determinados fenómenos y procesos y la expectativa de obtener resultados más consistentes en las investigaciones. En sus obras pueden encontrarse influencias marxistas, weberianas y estructural-funcionales. Una perspectiva que influyó sobre todos los científicos sociales de América Latina de los 60 y los 70, entre ellos Julio Cotler, fue el de la dependencia en la forma más elaborada que relacionaba en forma compleja los actores, las estructuras y los procesos internos con los externos. Pero más allá de las diferentes perspectivas teóricas y metodológicas, Julio Cotler ha rechazado siempre todo tipo de reduccionismo, sea este economicista, culturalista, psicologista, para buscar las articulaciones complejas y las causaciones circulares que presentan frecuentemente los fenómenos sociales y políticos. En la vieja tensión entre los enfoques de sistemas y estructuras y los de los actores, Julio Cotler ha logrado superar los enfoques meramente institucionalistas y los de la teoría de los juegos para buscar las complejas relaciones entre actores individuales y colectivos con los sistemas y las estructuras. Esta opción teórica y metodológica puede ser claramente percibida en los estudios de las transiciones a la democracia, en cuyos análisis Julio Cotler está más cerca de Terry Lynn Karl que de Guillermo O'Donnell, me refiero al Guillermo O'Donnell de las Transiciones desde un gobierno autoritario, especialmente del



Hugo Neira.



cuarto tomo de las conclusiones hacia una democracia incierta, en el que campea un indeterminismo total.

Sus contribuciones al conocimiento del Perú son numerosas y todas ellas muy valiosas. Si hoy conocemos el Perú un poco más que antes, se lo debemos, en gran medida, a Julio Cotler, que prefirió siempre el trabajo duro de las investigaciones empíricas a la comodidad impresionista y generalizadora de los ensayos. No voy a hacer un recuento detallado de todas sus contribuciones al conocimiento del Perú y al desarrollo de las ciencias sociales. Me voy a limitar sólo a algunas explicaciones que, a mi juicio, son centrales para entender al Perú. En *La mecánica de la dominación interna y del cambio social en el Perú*, que es a mi juicio una de las explicaciones al mismo tiempo más imaginativas y más sólidas de la dominación oligárquico-gamonalista, encontramos algunas claves interpretativas del Perú tradicional en un contexto de cambios y de movilización social. El colonialismo interno más que el dualismo estructural explica la relación entre la costa y la sierra, la estratificación de castas más que la estratificación de clases caracteriza la jerarquización social de la sociedad tradicional, el triángulo sin base, que articula en forma asimétrica el vértice dominante de los hacendados con los disgregados colonos que disputan los favores de estos, es la forma de dominación básica del gamonalismo, la privatización del poder político es la forma de relación del gamonalismo con el Estado, la incorporación segmentaria es la forma que utiliza la dominación oligárquica para neutralizar a los sectores sociales movilizados, la ruralización urbana y la urbanización rural y la cholificación constituyen los principales cambios culturales de la sociedad tradicional.

Esta primera lectura del Perú tradicional en proceso de cambio se enriquecerá posteriormente con la categoría del patrimonialismo para explicar las actitudes y la conducta no sólo de los líderes políticos sino también la cultura política del país. El patrimonialismo es justamente una de las grandes continuidades del Perú a lo largo de su historia, que se mantiene victoriosa, pese a los diversos cambios que el país ha experimentado. Esta idea está presente en su libro ya clásico, *Clases, Estado y Nación en el Perú*, y ha sido desarrollada en sus escritos posteriores. La historia de este libro es interesante y el mismo Julio Cotler

la ha explicado en la Introducción de la obra: el autor pretendía escribir en un capítulo los antecedentes del gobierno militar de Velasco, pero en la búsqueda de explicaciones sólidamente fundadas se encontró, a través de una larga y compleja estructura de remisiones, con la vigencia y la continuidad de la herencia colonial en sus dos facetas: como dependencia del sistema capitalista internacional en sus diversas fases y como relaciones de explotación y de dominación de la población indígena a través de diversas formas extraeconómicas. Estos rasgos centrales impidieron la formación de una clase dirigente cuya “incapacidad para organizar políticamente al conjunto de la sociedad, otorgarle al Estado poder para centralizar y cohesionar a la población, e institucionalizar la autoridad, impidió la creación de un gobierno estable y ordenado” (1978: 388).

Clases, Estado y Nación no sólo nos ofreció una nueva y consistente visión del Perú y, en ese sentido, contribuyó al desarrollo de la historia de las ideas sino que también ha contribuido, me parece, a la historia social dado su éxito editorial. El libro no sólo es estudiado y discutido en las aulas universitarias sino también en los colegios secundarios más prestigiados en donde se imparte una educación de calidad.

La producción sociológica de Julio Cotler se ha realizado principalmente dentro de los marcos institucionales del IEP, uno de los mejores centros de investigación social que tiene el país, del cual Julio es animador y ha sido director en diversas oportunidades. La vasta producción bibliográfica del IEP es única en su género. Este centro

albergó y alberga a los más destacados investigadores de las ciencias sociales del Perú. Por él han pasado un sinnúmero de graduandos y los investigadores sociales más destacados de algunas universidades extranjeras. Todos ellos han contribuido al debate académico, al avance de las investigaciones y a la producción de las ciencias sociales en el Perú. A lo largo de sus casi treinta años de vida, el IEP ha organizado importantes debates académicos sobre los diversos campos de las ciencias sociales que muchas veces han desbordado el ámbito académico para proyectarse al campo de la política.

Además de investigador, Julio Cotler es un destacado profesor universitario. Ha sido profesor de Sociología, primero en la Facultad de Letras y luego en la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Entró en 1964 y pidió su cese en señal de protesta el día en que los militares ingresaron a controlar la vida universitaria en 1994 con el pretexto de combatir al terrorismo. Ha sido profesor visitante de varias universidades norteamericanas y europeas. Como profesor es un ameno y excelente expositor, un erudito de los temas que trata, un maestro exigente en el rendimiento de sus alumnos y un hombre abierto al diálogo y a la discusión. Las clases en las que no había discusión le parecían muy aburridas. Julio Cotler nos enseñó a los jóvenes impetuosos y propensos con frecuencia al dogmatismo que el blanco y el negro no son los únicos colores de las cosas, que los matices existen y que la teoría, como decía el

Fausto de Goethe, es gris, pero el árbol de la vida es verde.

Julio Cotler no es sólo un académico puro e incontaminado. Como ciudadano e intelectual ha participado y participa en las luchas por la construcción y consolidación de la democracia en el Perú, en la juventud contra la dominación oligárquica y la dictadura de Odría desde las posiciones de la izquierda; a fines de la década del 60 y comienzos de los 70 contra la dictadura reformista y populista del general Velasco Alvarado, a la que combatió desde las trincheras de la revista *Sociedad y Política* y del socialismo democrático, lo que le valió la deportación a Méjico; en los ochenta contra el terrorismo y contra la violación de los derechos humanos y en los 90 contra el gobierno autoritario de Alberto Fujimori desde las trincheras del Foro Democrático.

Julio Cotler no es un liberal sino un demócrata liberal, tal como es entendida esta opción por Norberto Bobbio y por Robert Dahl. Para Cotler la democracia no sólo es la liberalización y el respeto de los derechos civiles sino también el respeto de los derechos políticos así como la inclusión y la participación de los ciudadanos en la vida política del país.

A caballo entre los antecedentes de las nuevas visiones del 80 y la nueva historia del Perú se ubica la producción de Hugo Neira Samanez. En 1964 publica en *Expresso*, uno de los diarios reformistas de esa época, una serie de crónicas brillantes de los movimientos campesinos en el Cuzco. Con un estilo ágil y ameno informa con precisión y a la vez hace agudas observacio-



Carlos Iván Degregori.



nes sobre el protagonista central de la vida social y política de las décadas 50 y 60. Con diferentes dinámicas, ritmos y formas de lucha y negociación, los movimientos campesinos mostraron una enorme capacidad de reestructuración de la sociedad y de la política. Debilitó la gran propiedad en la sierra, multiplicó la pequeña propiedad e impulsó la salida del gamonalismo de la coalición social y política que organizaba y sostenía al Estado oligárquico. En el mismo año, Populibros, con un gran sentido de oportunidad, sacó estas crónicas del mundo de lo efímero, que es el periodismo, y las colocó en el reino de lo eterno, propio de los buenos libros. *Cuzco, tierra y muerte* es el título vendedor del libro. En 1975, publica *Huillca, habla un campesino peruano*, con el que obtiene el premio Casa de las Américas. A fines de los 80 emprende la elaboración de una obra de largo aliento, *Hacia la tercera mitad, Perú XVI-XX, Ensayos de relectura herética*, que se publica recién en 1996. Trata de la historia, pero no es un libro de historia, sino una reflexión sobre ella utilizando las teorías y las herramientas de la sociología. Neira estudió historia bajo las orientaciones de Raúl Porras, de quien fue uno de sus destacados discípulos. Luego hizo el doctorado en Sociología en la Universidad de París (Ecole Pratique des Hautes Etudes). Fue integrante de la famosa «aplanadora» del Sinamos en los tiempos de Velasco, director de *Correo* entre 1974 y 1976 y profesor de la Université Française du Pacifique en Tahiti.

4. *Una nueva historia*

Un libro que abrió las puertas a la década del 80 fue *Nueva historia general del Perú*, que tuvo varias ediciones en la década del 80 y que fue leído con mucho interés no sólo en el mundo universitario sino también en los colegios secundarios, especialmente en los de las clases medias y altas. El libro presenta una visión general del Perú a través de diez artículos escritos por especialistas e investigadores sobre las diversas épocas de la historia peruana. Sin trabas eruditas, el libro fue pensado por los editores de Mosca Azul para un público amplio sin que por ello pierda el rigor científico necesario. Se trataba de presentar los resultados de investigaciones innovadoras sobre la historia del Perú, superando las perspectivas metodológicas y políticas conservadoras. Seis de los autores eran his-



toriadores de profesión (Luis Guillermo Lumbreras, Carlos Aranibar, Manuel Burga, Alberto Flores Galindo, Heraclio Bonilla y Waldemar Espinoza Soriano), tres eran sociólogos (Julio Cotler, Ernesto Yepes del Castillo y Sinesio López) y uno era filósofo (José Ignacio López Soria). La formación de los historiadores provenía de dos fuentes, independientemente si estudiaron en otras universidades nacionales y extranjeras. Algunos fueron discípulos de Raúl Porras Barrenechea (Aranibar, Lumbreras, Espinoza) y otros fueron formados por los historiadores de los Annales franceses (Bonilla, Burga y Flores Galindo). Los sociólogos eran egresados de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos (de etnología en el caso de Cotler y sociología en los casos de Yepes y López) con estudios de doctorado en Europa (Yepes en la Universidad de Manchester, Cotler en la Universidad de Burdeos y López en la Universidad de París). La mayoría de los autores tenía una orientación marxista y casi todos, sobre todo los sociólogos, habían recibido una influencia decisiva de los enfoques dependientistas latinoamericanos, especialmente de la corriente encabezada por Fernando Henrique Cardoso.

El libro tiene, sin duda, evidentes limitaciones, algunas de ellas conscientemente asumidas, tales como la ausencia de citas y referencias bibliográficas y la negativa a un tratamiento extenso de los temas que trata. Pero presenta al mismo tiempo algunas virtudes que lo hacen atractivo a los lectores. En primer lugar, la argumentación breve y concisa de los artículos, que permite condensar en un solo tomo de 263 páginas toda o casi toda la historia del Perú. En segundo lugar, la presentación de ideas innovadoras y frescas que ofrecen una visión de la historia peruana, diferente a la tradicional. En tercer lugar, el enfoque predominante de actores colectivos, instituciones, procesos y estructuras en el análisis histórico, dejando de lado la privilegiada atención a los personajes y los hechos de la historia tradicional. Este rasgo emparenta la historia con la sociología histórica clásica (Montesquieu y Tocqueville) y moderna (Barrington Moore, Theda Skocpol y otros).

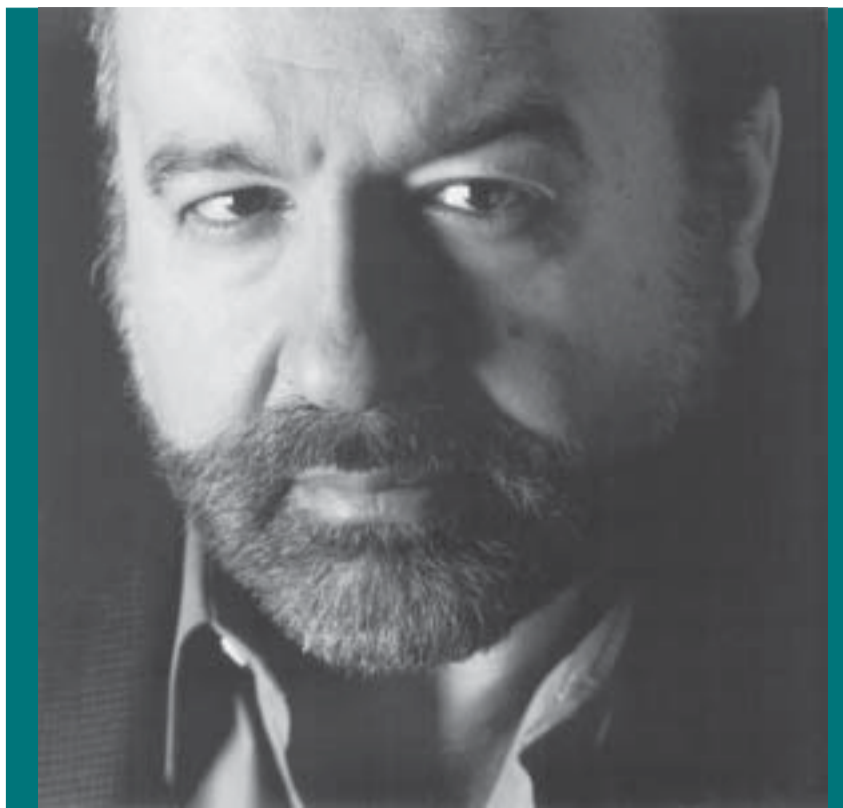
Lumbreras es uno de los principales investigadores en el campo de la Arqueología. Ha publicado varios libros de su especialidad y ha formado a varias generaciones de arqueólogos en la UNMSM. Su artículo, *El Perú Prehispánico*, es una

visión de síntesis de esa época desde que el hombre llegó a sus territorios hace más o menos veinte mil años hasta la llegada de los españoles. Resume sus propias investigaciones y las de varios investigadores nacionales y extranjeros sobre la etapa que presenta en siete períodos: Los recolectores de alimentos, de la economía recolectora a la producción de alimentos, del Ayllu al Estado, los Estados Teocráticos, el imperio Huari, los estados regionales tardíos y el Imperio de los Incas. Influida por la perspectiva de Gordon Childe especialmente, pero abierto a los grandes y plurales descubrimientos de la arqueología y sobre todo conocedor profundo y sistemático de los restos y huellas dejadas por los hombres y mujeres en nuestro territorio, Lumbreras ha logrado analizar las características económicas, sociales y políticas de las diversas etapas de la historia prehispánica, examinar sus desafíos, tensiones y contradicciones, estudiar sus cambios y establecer los linderos más o menos precisos de los distintos períodos que ella comprende.

Carlos Aranibar fue uno de los discípulos predilectos de Porras y uno de sus colaboradores más cercanos. Pese a que tiene mucho que enseñar gracias a su erudición, Aranibar ha sido y es, sin embargo, renuente a la enseñanza universitaria. Esa renuencia obedece probablemente a una mezcla de timidez, modestia y exigencia académica. Es una lástima que varias generaciones de estudiantes de San Marcos no hayan podido gozar de sus enseñanzas y de su erudición histórica. Carlos Aranibar y Pablo Maceira son, sin duda, los dos más brillantes historiadores discípulos de Porras que, pese a su escasa obra publicada, brillan con luz propia. Los integrantes de su generación esperaban de ellos una obra orgánica mayor. Es una deuda intelectual que ellos todavía están a tiempo de saldar. Todos los que admiramos su inteligencia les agradeceremos siempre si llegan a cancelar esa deuda. Aranibar escribe *El principio de la dominación (1531-1580)* que se despliega “entre los dos nombres famosos: Pizarro, el soldado, Toledo, el burócrata. Principio y término de la implantación, por violencia y ajustes, de una situación colonial que nacía para durar siglos”. Aranibar no sólo es un erudito, un humanista, sino que posee una pluma admirable. Su estilo es ameno, directo y preciso al mismo tiempo. Su análisis se nutre de las contribuciones de la etnohistoria desarrollada por John Murra, John Rowe, Juan

Ossio, Franklin Pease, entre otros. Aranibar resume con agudeza la nueva historia que está naciendo: “La historiografía clásica de la invasión española, hasta nuestros programas escolares anteriores a la Reforma Educativa, amparó siempre una suerte de sinécdoque histórica, que tomaba la parte por el todo. A la visión de los vencedores le sale al frente, en estos años, como correctivo y complemento, la búsqueda de la visión de los vencidos. La están construyendo con laboriosidad los científicos sociales jóvenes.... Si el Perú ha de ser algo más que una noción geográfica prolongada en el tiempo, entonces esa voluntad de mirar nuestro pasado con ojos nuevos tiene algo del afán con que se escruta una amarillenta fotografía de familia, algo del tanteo visual que busca recuperar la propia imagen cuando la refleja, tenue, un espejo antiguo que ha deslucido el tiempo. Que son las urgencias del presente las que a eso conducen, lo intuía Goethe al recomendar que cada generación reescribiese por entero la historia universal” (pp.61-62).

Manuel Burga, de cuya obra y virtudes me extiendo más al tratar la utopía andina, escribió el artículo La sociedad colonial (1580-1780). Tres años antes, Burga había publicado en IEP *De la encomienda a la hacienda capitalista* (1976), obra que fue su tesis doctoral en la Universidad de París bajo la dirección de Ruggiero Romano. Su artículo recoge, en gran medida, los hallazgos de esa tesis y las principales contribuciones de otros historiadores nacionales y extranjeros sobre la época. José Ignacio López Soria se encargó del proceso de independencia con el artículo La época del rompimiento (1780-1824). Doctor en Filosofía, profesor y ex rector de la Universidad Nacional de Ingeniería, López Soria se ha especializado en historia de las ideas. Ha escrito más de veinte libros sobre historia, filosofía, educación y cultura. Analiza el contexto internacional que favoreció la independencia de las colonias españolas y examina el juego de intereses de los criollos y los españoles que produjo lo que John Lynch ha llamado una revolución ambigua. Los criollos querían proclamar la independencia sin abjurar de la colonia. López Soria examina con mucha atención el complejo juego de fuerzas nacionales e internacionales que dieron lugar al proceso independentista y se cuida de presentar a este como mera consecuencia de las relaciones internacionales de fuerza de entonces. La inde-



Hernando de Soto.

pendencia no fue ni un regalo, como sostienen las versiones más extremas del dependentismo, ni una conquista autónoma, como subraya el nacionalismo extremo. López Soria estudia, por eso mismo, las expresiones ideológicas que acompañan el proceso emancipador, las guerras separatistas y la formación del estado postcolonial, mostrando sus posibilidades y sus límites.

Alberto Flores Galindo, el más brillante historiador de la generación del 70 y tempranamente desaparecido, escribió sobre El militarismo y la dominación británica (1825-1845), artículo en el que recoge las principales contribuciones de su tesis doctoral (Aristocracia y plebe) en la Universidad de París bajo la dirección de Ruggiero Romano. En el mejor estilo de los *Annales*, el artículo comienza con una descripción vivaz del contexto, de la disgregación del territorio predominantemente rural y de su refeudalización. Analiza luego las pretensiones de los criollos (aristócratas, clases medias e intelectuales) de crear un orden burgués y liberal en un contexto social refeudalizado, lo que dio origen a la inestabilidad política y al militarismo. Las únicas instituciones que tenían un alcance nacional eran la Iglesia Católica y el ejército, asediadas permanentemente por bandoleros y montoneros. El guano, las deudas y el comercio con gran Bretaña organizaron un eje de articulación del Perú con el mercado europeo e inició el periodo de la dominación británica.

A Heraclio Bonilla le tocó escribir sobre Guano y crisis en el Perú

del XIX, un tema al que le dedicó varios años de investigación, uno de cuyos resultados fue la tesis doctoral en la Universidad de París. Bonilla estudió Antropología en la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, pero ha dedicado su vida académica y de investigación a la historia, especializándose en la historia económica. Fue docente durante varios años en la Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP), profesor visitante de universidades europeas y norteamericanas e investigador del Instituto de Estudios Peruanos (IEP). El guano, gracias a la demanda inglesa, fue el producto que permitió tanto la integración tardía del Perú independiente al mercado internacional como la emergencia de una élite comercial y la integración incipiente del territorio nacional. Pero también fue la fuente de la crisis: “Guano y burguesía, ha escrito Bonilla, fueron los dos términos de una ecuación que colocaron al Estado peruano en una situación particularmente vulnerable frente a las crisis financieras internacionales. Por otra parte, la política de precios fijada por el gobierno peruano para la venta del guano estimuló la búsqueda en Europa de abonos alternativos al fertilizante peruano, tanto naturales como sintéticos. Ambos procesos tuvieron dramático desenlace a comienzos de la década del 70...” del siglo XIX.

Ernesto Yepes del Castillo escribió el artículo El desarrollo peruano en las primeras décadas del siglo XX, en el que contrasta el desarrollo principalmente agrario de las dos primeras décadas con el predominantemente minero de la tercera

década. Desde la perspectiva de las élites dominantes Yepes distingue tres momentos en las cuatro primeras décadas del siglo XX: el segundo civilismo, la alianza de los sectores medios con el capital imperialista (el leguismo) y el civil-militarismo (después de los 30). Yepes estudió sociología en la UNMSM y estuvo estrechamente asociado tanto en la docencia como en la investigación con el Ing. Jorge Bravo Bresani, profesor de Economía en la Facultad de Letras y Ciencias Humanas de San Marcos y en la U. Agraria. Su artículo resume una parte de su importante libro *Perú 1820-1920, un siglo de desarrollo capitalista* (1971) y sus investigaciones posteriores en Londres y Manchester, en cuya universidad obtuvo el Ph.D. en historia. Sus investigaciones posteriores se han orientado hacia la historia de los límites del Perú.

Julio Cotler cierra la nueva visión de la historia peruana con La crisis política 1930-1968, artículo que resume, para esta etapa, las principales contribuciones de sus investigaciones que dieron origen a su libro *Clases, Estado y Nación* (1978). Cotler examina los cambios económicos, sociales y políticos que se produjeron en el Perú gracias a la depresión del capitalismo en los años 30 del siglo XX. Esos cambios se expresaron en agudos conflictos sociales y políticos, en la manifiesta incapacidad de las élites dominantes para enfrentar la situación y en la emergencia de nuevos actores políticos de clases medias y populares que fueron también incapaces para enfrentarla y resolverla. La tesis de Cotler es que la crisis política entre 1930 y 1968 es el resultado de esta doble incapacidad de las clases sociales y sus representantes políticos. Cotler analiza los intereses y el juego complejo de un conjunto denso de protagonistas en alianza y conflicto –personajes, líderes políticos, poderes fácticos nacionales (fuerzas armadas, gremios empresariales, periódicos) e internacionales, movimientos sociales, Estado y gobiernos– que dan origen a gobiernos de distinto signo (dictaduras y democracia precarias) y a políticas públicas (particularmente económicas) también de diferente orientación (principalmente liberales) en todo este largo periodo marcado por la inestabilidad permanente y por la crisis política continua.

Nueva historia general del Perú culmina con una especie de apéndice sobre la sociedad andina con sendos artículos de Waldemar Espinoza Soriano y de Sinesio López

Jiménez. Waldemar Espinoza escribe *La sociedad andina colonial y republicana* (siglos XVI-XIX) y Sinesio López, *De imperio a nacionalidades oprimidas*, *Notas sobre el problema nacional indígena*. Waldemar Espinoza estudió historia en la UNMSM y tuvo como maestros destacados a Raúl Porras y a Luis E. Valcárcel, quienes influyeron decisivamente en su vocación de historiador y en sus futuras investigaciones. De esa doble influencia nace su predilección por la etnohistoria. Su estadía en el Archivo General de Indias de Sevilla durante cuatro años consolidó su apuesta por la etnohistoria y le permitió acceder a información valiosa que fue la materia prima de sus posteriores artículos y libros de historia. *La destrucción del Imperio de los Incas. La rivalidad señorial y política de los curacazgos andinos* (1973), uno de sus libros más importantes que ayuda a entender la conquista española, es el resultado de informaciones de dos curacas huancas que descubrió en el Archivo General de Indias. Espinoza examina la conformación de las dos repúblicas (de indios y de españoles), la organización de la encomienda y los tributos, la sobrevivencia de la comunidad andina y su recreación por Pedro de La Gasca así como el sistema administrativo que canalizaba la explotación colonial del mundo andino. Describe y analiza con detalle las diversas formas de explotación y de servidumbre de los indígenas así como el sistema social que emerge de esas formas.

El artículo de Sinesio López trata el mismo tema del trabajo de Waldemar Espinoza, pero desde la perspectiva de la sociología histórica. El interés de explicar la exclusión total del campesino indígena de los 70, especialmente el del sur andino, me indujo a indagar sobre las estructuras, procesos, coyunturas y factores que subyacen y canalizan el lento proceso de transformación del Imperio de los Incas en una clase campesina indígena del siglo XX. Examinando las más importantes contribuciones históricas, antropológicas, económicas, políticas y culturales sobre el mundo andino me propuse detectar y analizar los principales hitos de ese proceso de transformación, mostrando las peculiaridades de cada uno de ellos. El rol de las contradicciones dinásticas andinas en la destrucción del imperio incaico, la transformación de la sociedad andina en campesinado feudal-colonial, la derrota del movimiento nacional-indígena (con Túpac Amaru) y el inicio republicano de la opresión del cam-

pesinado indígena, la identificación del problema nacional-indígena con el problema agrario-campesino constituyen los hitos más importantes de esa historia. Sinesio López estudió filosofía en el Seminario de Santo Toribio, Sociología en la UNMSM e hizo estudios completos de doctorado en la Universidad de París (Ecole Pratique des Hautes Etudes) bajo la dirección de Alain Touraine y se graduó de doctor en San Marcos. Se ha especializado en los temas de la teoría política combinando la perspectiva filosófica con la sociológica y con la ciencia política. Es profesor en la PUCP y en la UNMSM. Fue director de *El Diario de Marka* (1981-1983) y director de la Biblioteca Nacional del Perú (2001-2006).

5. *La utopía andina*

Alberto Flores Galindo fue, sin duda, el historiador de los vencidos. Y lo fue tanto por ciencia como por conciencia, por interés científico y por apuesta. Sus estudios sobre los movimientos campesinos, las luchas de los mineros y de otros sectores populares expresan no sólo un vivo interés científico por comprender el papel jugado por las clases subalternas en el proceso histórico sino también su preocupación ética por rescatar la memoria de los derrotados, a los que la historia oficial les ha negado y les niega el derecho a la memoria. Incluso cuando analiza el papel de las élites sociales, la aristocracia criolla, la oligarquía, la burguesía, lo hace para entender mejor su polo opuesto: las clases populares excluidas y expoliadas.

La mirada de la historia desde abajo no le impidió a Flores Galindo escribir una historia total o con pretensiones de totalidad, como le en-

señaron sus maestros en la Ecole Pratique de Hautes Etudes, en donde estudió el doctorado en Historia: Ubicar el fenómeno estudiado en su contexto y en su perspectiva temporal de corta, mediana y larga duración, analizarlo en su especificidad, mostrarlo en sus múltiples dimensiones y relaciones, señalar sus límites y desplegar todas sus potencialidades, prestar atención a las mentalidades. Flores Galindo aprendió esta perspectiva no sólo de la escuela histórica francesa de los Annales sino también del marxismo. Sus grandes maestros, directos o indirectos, fueron Lucien Febvre, Ferdinand Braudel, Alan Labrousse, Jacques Le Goffe, Leroy Ladurie, Ruggiero Romano, Pierre Vilar. A los que hay que añadir el historiador inglés, de orientación marxista Eric Hobsbawm. Pierre Vilar y Ruggiero Romano fueron asesores de su tesis de doctorado.

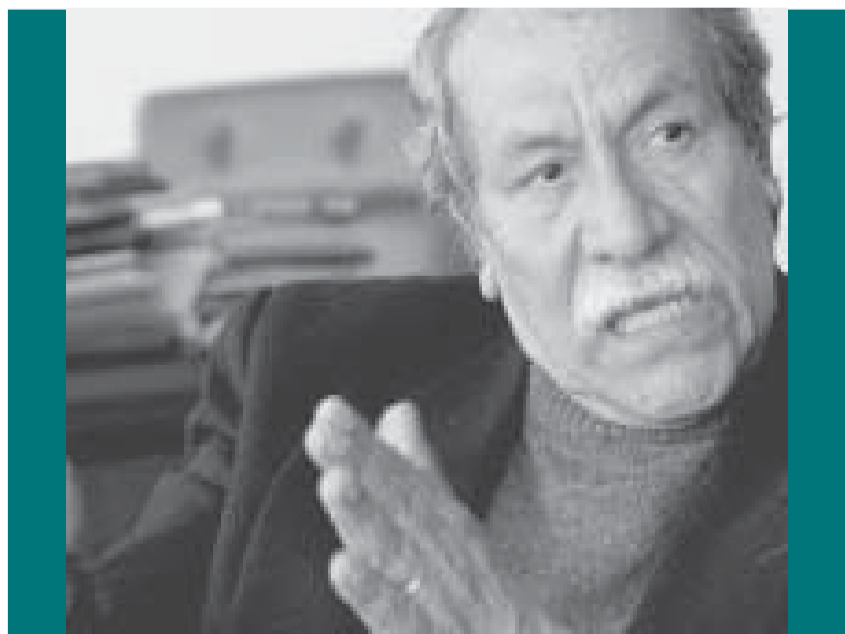
Flores Galindo tuvo maestros, pero fue un historiador original. La originalidad lo condujo a la heterodoxia en el campo del marxismo y valoró enormemente a los heterodoxos como Benjamin, Gramsci y Mariátegui. Rechazó el determinismo ortodoxo y el marxismo oficial y apostó más bien a un historicismo creador y a los marxistas disidentes. Como Gramsci, creía que la revolución rusa era una revolución contra El *capital*, la obra mayor de Marx, en la medida en que ella condensaba la rigidez estructural y el determinismo. De Marx prefería los escritos juveniles y algunos escritos marginales de madurez sobre la posible incidencia de la comunidad rusa en el socialismo del futuro.

Estas preferencias le ayudaron a entender y valorar la obra de Mariátegui como intelectual y como revolucionario. *La agonía de Mariátegui* es una obra fundamen-

tal de Flores Galindo que busca rescatar no sólo la originalidad del pensador peruano sino también las apuestas políticas imaginativas de Mariátegui, aunque ellas chocaran con los dogmas oficiales del marxismo. En *La agonía de Mariátegui* se percibe claramente la influencia de José Aricó, uno de los más brillantes intelectuales marxistas argentinos, quien, además, compartía con Mariátegui algunos rasgos característicos que los definían: autodidactas muy cultivados, marxistas heterodoxos, editores, publicistas, periodistas, conferencistas. Las visitas que José Aricó hizo a Lima, por invitación de Sinesio López, a la sazón coordinador de la maestría en Sociología, dejaron huella en muchos de nosotros, pero sobre todo en Alberto Flores Galindo, con quien cultivó una profunda amistad.

Una de las preocupaciones intelectuales y políticas de Alberto Flores fue la relación compleja entre la nación y el socialismo. En realidad, los marxistas más destacados, comenzando por Marx mismo, se plantearon este problema y le dieron distintas y hasta contradictorias soluciones. Marx constató que la nación y el socialismo marcharon separados en el siglo XIX: la burguesía liberal reivindicó la nación y los obreros revolucionarios, el socialismo. Solo en 1871, con la Comuna de París y con la invasión de Francia por los alemanes, los obreros unieron los dos problemas en la medida que ellos fueron los que realmente lucharon contra esa invasión y defendieron la nación francesa de entonces.

Buscando una respuesta a este complejo problema, Flores Galindo analizó el indigenismo y los indigenistas centrándose en la obra antropológica y literaria de Arguedas. La versión de José María Arguedas del indigenismo presenta dos etapas. En una primera etapa, Arguedas recogió parcialmente las diversas versiones del indigenismo: la racista radical de Valcárcel, la marxista y socialista de Mariátegui y la integradora de Uriel García. Esta versión imprecisa y múltiple se encuentra desparramada en sus primeras obras literarias. En una segunda versión, presentada como una reflexión sistemática sobre el tema en el coloquio de escritores de Génova en 1965, Arguedas desarrolló sus propios puntos de vista y tomó distancia del hispanismo de los arielistas así como del racismo de Valcárcel, valoró las grandes contribuciones de Mariátegui pero señaló sus limitaciones provenientes de su falta de información



Luis Guillermo Lumbreras.

sobre la cultura indígena, otorgó al indigenismo un sentido étnico y asumió el mestizaje cultural y su carácter integrador, que buscaba recoger los valores más importantes de ambas culturas de las que procedía, las cuales habían sufrido, sin embargo, profundas transformaciones como producto de su mutua, aunque contradictoria, coexistencia.

En mi libro *Ciudadanos reales e imaginarios* he señalado que la utopía andina de Alberto Flores Galindo constituye el intento más serio de superar las diversas versiones del indigenismo y su carácter inorgánico y de comprender la dinámica del mundo andino desde la etapa final de la dominación colonial hasta la actualidad, apelando a los cambios sociales y políticos internos de ese mundo y al enorme repertorio de su imaginario cultural que lo dotaba de unidad y de identidad. La utopía andina es el conjunto de mitos, leyendas, creencias, sueños, festividades y formas religiosas que, apelando al pasado y al retorno del imperio incaico, orienta, da sentido e impulsa la acción colectiva del mundo andino derrotado por la Conquista y oprimido y explotado por la Colonia y la República. Gracias a la utopía andina, el fragmentado mundo indígena actual puede recomponer su identidad y constituirse como sujeto de acción colectiva. Los diversos componentes de la utopía andina van cambiando con la historia. Unos mitos se extinguen, otros mantienen su vigencia. Se pueden debilitar algunas creencias y leyendas en la memoria colectiva, pero ciertas formas religiosas mantienen encendida la llama de la fe. El mundo andino tampoco permanece inmóvil. La dominación y el conflicto lo han transformado a lo largo de la historia colonial y republicana. Lo que caracteriza actualmente al mundo andino es la fragmentación. Apelando a los elementos de la utopía andina, ese mundo fragmentado puede constituirse como sujeto colectivo con una determinada identidad cultural: «La utopía andina son los proyectos (en plural) que pretendían enfrentar esta realidad. Intentos de navegar contra la corriente para doblegar tanto a la dependencia como a la fragmentación. Buscar una alternativa entre la memoria y lo imaginario: la vuelta de la sociedad incaica y el regreso del Inca. Encontrar en la reedificación del pasado, la solución a los problemas de identidad» (Flores Galindo, 1986: 14).

Flores Galindo sostenía que la

utopía andina desborda los Andes para instalarse en la cultura popular del Perú. Una expresión de ese desborde sería la valoración positiva que los escolares de la educación secundaria provenientes de las diversas clases sociales tienen del Imperio Incaico. Esta valoración positiva del Imperio Incaico y de la justicia y la armonía que, según los escolares encuestados, lo caracterizaban es, sin embargo, como el mismo Flores Galindo lo reconoce, una forma de negar el presente más que un deseo de volver al pasado.

6. Los informales

En 1986 se publicó el libro de mayor éxito editorial en el Perú: *El otro sendero*, de Hernando de Soto. En noviembre de ese año se editaron 6,000 ejemplares que se agotaron en pocos días. En el mismo mes de noviembre se reeditaron otros 5,000 ejemplares que desaparecieron prontamente del mercado, lo que obligó a los editores a publicar una tercera edición en diciembre del mismo año de 10,000 ejemplares. El éxito editorial del Perú se repitió en Colombia, en donde se realizaron dos ediciones, una de 8,000 ejemplares en febrero de 1987 y otra en marzo del mismo año de 7,500 ejemplares. En marzo de 1987 se publicó en el Perú una sexta edición de 20,000 ejemplares. Además de las múltiples ediciones en el

Perú y en otros países de América Latina, *El otro sendero* ha sido traducido a varios idiomas.

¿A qué se debe el éxito editorial de *El otro sendero*? De Soto es, sin duda, un excelente marketero de sí mismo y de su obra. Avisos de página entera en los principales diarios anunciando la obra y su importancia; comentarios de personajes destacados de la cultura y la política peruana, latinoamericana y mundial; convenios con diversos gobiernos de América Latina y de otros continentes para impulsar las políticas conducentes al desarrollo, todo este paquete de medidas publicitarias han contribuido decisivamente al éxito editorial de *El otro sendero*. No se puede dejar de lado, sin embargo, el contenido mismo del libro y su mensaje optimista sobre el papel importante de los informales en el proceso de desarrollo.

Más que un libro científico, *El otro sendero* es un manifiesto liberal. Historiadores, economistas, sociólogos han discutido la validez de sus principales tesis y han cuestionado su argumentación teórica y metodológica, pero el libro sigue en pie y continúa editándose con éxito. También ha sido pirateado, lo que evidencia su éxito editorial. Llama la atención que, siendo un manifiesto liberal, el libro sea dedicado, sin embargo, a sus amigos izquierdistas.

Hernando de Soto nació en Arequipa. Hizo su postgrado en el

Instituto Universitario de Altos Estudios Internacionales de Ginebra. Ha sido economista en el Acuerdo General sobre Aranceles Aduaneros y Comercio (GATT), presidente del Comité Ejecutivo de la Organización de Países Exportadores de Cobre (CIPEC), director del Banco Central de Reserva del Perú y presidente del Instituto Libertad y Democracia (ILD), director de empresas peruanas y miembro del Comité de Planificación del Desarrollo del PNUD.

El otro sendero analiza a los pobres de las ciudades como informales, como producto de los altos costos de la formalidad. La pobreza no es producto de factores económico-sociales sino de los altos costos de la ley: “Como fruto de todo ello ha quedado en evidencia que vivimos en una sociedad costosa, en donde tanto los formales como los informales desperdician un gran número de recursos. Así hemos visto como se producen las invasiones, aumenta la congestión vehicular, se multiplican los accidentes de tránsito, existe una permanente inestabilidad jurídica que distrae de la producción una enorme cantidad de recursos, esfuerzo e ingenio para dedicarlos más bien a una acción política que permita evitar las sanciones legales y obtener el reconocimiento de los derechos extralegales adquiridos.

“Por lo general, se ha querido ver las causas de tales problemas en múltiples factores, como las migraciones, la distribución del ingreso, el desempleo y aún el clima. Sin embargo, a medida que el ILD profundizaba sus investigaciones, fue quedando en evidencia que ninguno era suficiente para explicar satisfactoriamente la magnitud y complejidad de los problemas. Las migraciones pueden explicar el incremento de gente que vive en la capital. La distribución del ingreso puede explicar por qué ocurren tales migraciones. A su turno el desempleo puede explicar por qué hay oferta de mano de obra disponible. Y, por su lado, el clima sólo puede justificar por qué cierto tipo de desarrollo urbano es posible en un contexto geográfico determinado. Empero, ninguno de estos factores puede explicar por qué la gente opta por invadir terrenos para edificar sus casas, ocupar calles para comerciar o apropiarse de rutas para prestar el servicio de transporte. En suma, ninguno puede explicar por qué algunos prefieren la formalidad y otros la informalidad ni determinar las consecuencias que resultan de semejante proceso.”

“Fue así que decidimos al respecto con los informales mismos y

LA NUEVA HISTORIA

“La historiografía clásica de la invasión española, hasta nuestros programas escolares anteriores a la Reforma Educativa, amparó siempre una suerte de sinécdoque histórica, que tomaba la parte por el todo. A la visión de los vencedores le sale al frente, en estos años, como correctivo y complemento, la búsqueda de la visión de los vencidos. La están construyendo con laboriosidad los científicos sociales jóvenes... Si el Perú ha de ser algo más que una noción geográfica prolongada en el tiempo, entonces esa voluntad de mirar nuestro pasado con ojos nuevos tiene algo del afán con que se escruta una amarillenta fotografía de familia, algo del tanteo visual que busca recuperar la propia imagen cuando la refleja, tenue, un espejo antiguo que ha deslucido el tiempo. Que son las urgencias del presente las que a eso conducen, lo intuía Goethe al recomendar que cada generación reescribiese por entero la historia universal” .

Carlos Aranibar

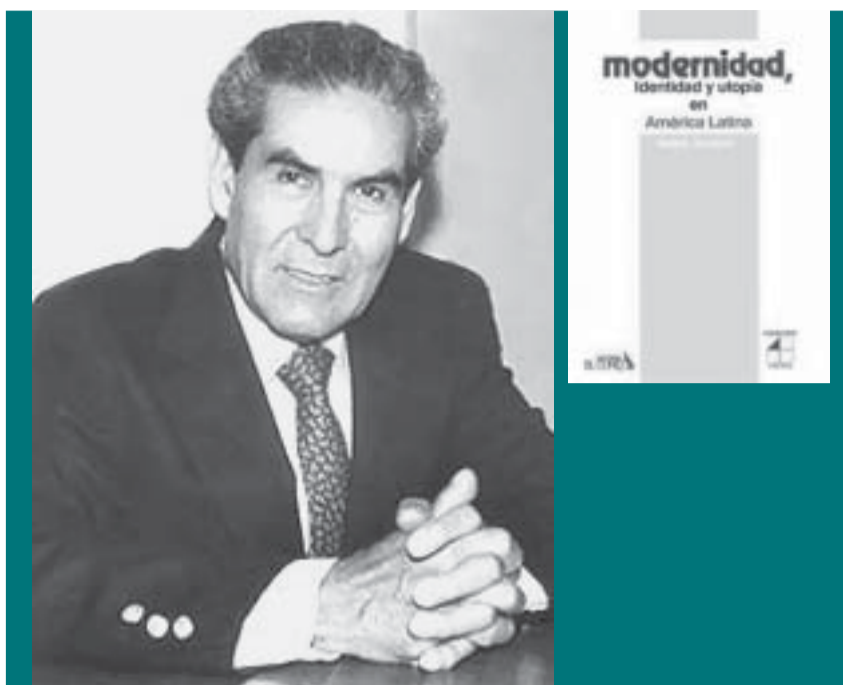
descubrimos que sus quejas estaban referidas fundamentalmente a la ley y que sus esfuerzos estaban dirigidos a obtener el reconocimiento del sistema legal. Por eso procedimos a examinar el marco legal con el fin de determinar su influencia sobre las decisiones individuales de escoger la informalidad o la formalidad y sobre los rendimientos resultantes de tales elecciones. De esta manera, el ILD decidió llevar a cabo una serie de trabajos de campo y análisis para identificar y cuantificar su influencia”.

Desde el punto de vista de una actividad económica, existen fundamentalmente dos momentos en los que las personas evalúan su relación con la formalidad: el del acceso a la actividad y el de la permanencia dentro de ella.

Para denominar esos dos momentos, el ILD acuñó dos conceptos correspondientes: “los costos de acceso” y “los costos de permanencia”, con el propósito de examinar el conjunto de requerimientos que deben satisfacer los ciudadanos para obtener el derecho de realizar legalmente determinada actividad económica y posteriormente el conjunto de requerimientos para conservar esa legalidad. En ambos casos, la idea fundamental consistió en averiguar si esos costos influyen en las elecciones de los individuos y, en caso de no poder ser asumidos, se estimulan la opción por la informalidad.

De las actividades económicas que el ILD ha examinado, ninguna se puede ejercer legalmente si de antemano no se cumple un conjunto de requisitos de diversa naturaleza. Para determinar cuáles eran y qué costos implicaban, el ILD investigó 4 áreas específicas con grandes problemas de informalidad: la industria, la vivienda, el comercio y el transporte.

A medida que se comprobaba la existencia de los costos de la formalidad, dice de Soto, comprendíamos no solamente por qué los informales operaban al margen de la ley sino también la verdadera trascendencia de la normatividad extralegal. Si querían establecer un nuevo orden normativo, era porque algo perdían por estar al margen y aún en contra de la ley. Esto nos puso en la necesidad de examinar que era lo que, en efecto, estaba perdiéndose: “Así, fuimos descubriendo que la informalidad no era el mejor de los mundos, que había enormes costos involucrados, que la gente intentaba compensarlos a través de fórmulas originales pero notablemente insuficientes, que la evasión de la leyes no es una



Aníbal Quijano.

situación de beneficio neto, y que el aparente caos, el derroche de recursos, las invasiones, el coraje de todos los días, no eran otra cosa que el desesperado y emprendedor intento de los informales por construir un sistema alternativo a aquel que les había negado su amparo y protección”.

7. *La construcción de ciudadanía desde abajo*

Carlos Iván Degregori ha señalado que “entre las décadas de 1920 y 1960, y sobre todo a partir de mediados de siglo, entre la mayoría del campesinado el mito del Inkarrí había empezado a ser reemplazado por el mito del progreso” y que uno de los caminos que habían descubierto para avanzar hacia él era “el mito de la escuela, recogido y relatado en diversas ocasiones por Rodrigo Montoya: la ausencia de la escuela, el no saber leer y escribir, aparecen en él como sinónimos de oscuridad, noche (tuta); con la escuela y la alfabetización se hace la luz, llega el día (punchau)” (Degregori, 1986: 50-51). Además de la escuela, los campesinos se lanzan a la conquista del futuro y del progreso a través del comercio, de algunos bolsones de trabajo asalariado y de la migración a las ciudades. Esos diversos caminos a la modernidad los han conducido a la conformación de una nueva identidad en la que generalmente han sacrificado “la lengua y las vestimentas tradicionales, los dos principales signos exteriores por los cuales los indios resultaban fácilmente reconocibles y además despreciados en tanto la discriminación es más cultural que estrictamente racial”, pero han mantenido y preservado la tradición de ayuda mutua

y trabajo colectivo, algunas manifestaciones culturales como la música, el canto, la danza, las fiestas patronales de los pueblos de origen, un cierto regionalismo, e incluso han potenciado la plasticidad de la familia extensa, los mecanismos de reciprocidad y el pragmatismo y la versatilidad en el aprovechamiento de un máximo de pisos ecológicos (Degregori, 1986: 52-53)

Pero son las migraciones a las ciudades el factor más importante que ha transformado tanto a las ciudades como a los migrantes mismos. Las ciudades han sido transformadas en grandes laboratorios de democratización y de peruanidad en la medida que en ellas se encuentran pobladores que nunca antes habían tenido comunicación alguna –ni siquiera a través del mercado– ni habían tenido el sentimiento de una comunidad más amplia. Gracias a la acción de las ciudades los migrantes cambian de identidad: ellos dejan de ser indios o campesinos indígenas para devenir no criollos urbanos sino cholos. El resultado final no es una comunidad homogénea y uniforme sino “la unidad de lo diverso”.

Los movimientos campesinos, el movimiento obrero, sobre todo el clasismo, los movimientos de pobladores han jugado un papel central en el proceso de formación ciudadana a través de una estrategia que Bryan Turner, analizando otros casos, ha llamado una estrategia de construcción de la ciudadanía desde abajo (Turner, 1992).

El movimiento campesino reivindicó la propiedad de la tierra no como un derecho civil sino como un derecho social: su demanda era la tierra para quien la trabaja. La propiedad de la tierra era reivindicada no para tener la libertad de comprar y venderla sino para

trabajarla. El derecho de propiedad estaba acotado y condicionado. La reforma agraria recogió esa demanda campesina que se concretó en las cooperativas, las SAIS, las comunidades campesinas. El neoliberalismo actual recorre el camino contrario: La transformación actual de las cooperativas en sociedades anónimas o en sociedad de interés limitado es la transformación de un derecho social en un derecho civil.

Desde la conquista de las ocho horas en 1919 hasta la estabilidad laboral, el movimiento obrero ha jugado un papel central en la ampliación de la ciudadanía en el Perú. Ha sido sobre todo el clasismo, como movimiento igualitarista, el que conquistó importantes derechos sociales bajo la bandera ética de respeto a la dignidad del trabajador y contribuyó decisivamente a democratizar y modernizar las relaciones laborales en las fábricas (Balbi, 1989), desbordándolas para influir en los demás movimientos sociales y en la cultura política misma.

Los movimientos de pobladores han sido igualmente una palanca central en la democratización de las segregacionistas ciudades criollas y en la extensión de la ciudadanía a las clases populares (Degregori, Blondet y Lynch, 1986). El proceso es complejo. En una primera etapa, la conquista de la ciudadanía pasa por una etapa de cooptación de los pobladores por parte de las élites políticas tradicionales (Collier, 1971) y en una segunda etapa se transforma en un movimiento de conquista de algunos derechos sociales que tienen que ver con la vivienda y sus servicios así como con la salud y la educación.

Del conjunto de movimientos sociales, han sido los informales los que no han logrado conquistar los derechos demandados, pese al reconocimiento y al elogio que han hecho de ellos algunos políticos e intelectuales y pese al alto grado de autonomía que ellos han desarrollado debido a su situación social peculiar (De Soto, 1986; Franco, 1991, 1993; Golte, 1987). En realidad, el mundo de la informalidad es heterogéneo y complejo. En ese mundo es posible distinguir claramente dos sectores: Un primer sector informal exitoso que ha devenido pequeño empresario y que la logrado un alto nivel de integración económica, social y política y otro sector que vive en distintos niveles de pobreza y que experimenta diversos grados de marginación y de exclusión social. El relativo fracaso de este sector en el proceso de integración tiene que ver quizá con el tipo de derechos

demandados y con el aislamiento y fragmentación actual de los movimientos de protesta social. Teniendo en cuenta el hecho que es difícil brindar a la mayoría de los informales un trabajo estable bien remunerado, el Estado puede reconocerles el derecho a la libertad de trabajo, pero es difícil que reconozca el ejercicio de ese derecho en el espacio público, sobre todo en un período en que las clases medias ya no respaldan más esas demandas. Es esa falta de reconocimiento de derechos lo que ha dado lugar quizás a lo que Pásara ha llamado el achoramiento o Rospigliosi ha denominado la cultura combi, rasgos culturales que son, no exclusivos, pero sí predominantes en la informalidad marginal y que implican un rechazo no sólo de los buenos modales sino también una violación de los derechos de los otros.

Una peculiaridad de la ciudadanía desde abajo es que el contenido básico de sus demandas está conformado por un conjunto de derechos sociales (tierra, vivienda, trabajo y mejores condiciones de trabajo, salud, educación, etc.), desde los cuales demandan los derechos civiles y políticos en la medida que estos contribuyen a la conquista de aquellos. Como ya ha sido señalado, los trabajadores de las minas y de las plantaciones azucareras demandaban alzas de salarios, mejores condiciones de trabajo y respeto a la jornada de las ocho horas –que son derechos sociales– al mismo tiempo que exigían el reconocimiento de su sindicato y libertad de huelga, que son derechos civiles. A diferencia de los países desarrollados, aquí los derechos sociales no constituyen la culminación de la formación ciudadana sino su comienzo y no son el resultado de un desarrollo económico sostenido y de la presión de un poderoso movimiento obrero organizado sino más bien de la pobreza extrema, de la necesidad de sobrevivencia y de la discriminación.

Uno de los procesos sociales poco subrayados que

vive el país desde hace cuatro décadas es la emergencia de nuevas energías sociales desbordantes que antes se encontraban, de alguna manera, contenidas y reprimidas. Las expresiones más visibles de esa emergencia son los actores sociales y la liberación creciente de la subjetividad tanto en términos individuales como colecti-

90– desbordaron esos patrones de encuadramiento, que entraron en una crisis profunda, para emerger como informales con pretensiones hegemónicas.

Gonzalo Portocarrero ha subrayado la gran autonomía que muestran estos nuevos actores, especialmente el grupo cholo, que es el más abierto al

mocracia local–, en la economía –la informalidad–, y en la cultura: la identidad chola.

Otro rasgo importante de los nuevos actores, especialmente del grupo cholo, es el desarrollo de la individualidad y la búsqueda del progreso individual sin que, por eso, ellos pierdan el sentido de la fiesta ni la valo-

rasmas luchas campesinas, masivas migraciones internas del campo a las ciudades y de invasiones urbanas, canalizó una revolución de las identidades en el Perú y transformó al indio en campesino, a este en migrante y luego en ciudadano (Degregori, Lynch, Blondet, 1986; Franco, 1991; López, 1986/1990).

2. En la década del 70 se desarrolló un pujante movimiento clasista y popular que fue también una palanca impulsora de democratización y de conquista de los derechos ciudadanos (Balbi, 1989; Alarcón, Franco y Montoya, 1992).

3. En la década del 80 se hicieron presentes en el escenario social y político los informales que, colocados en el mercado, desplegaron iniciativas autónomas y propuestas individualistas.

A diferencia de esta última vertiente, la reivindicación ciudadana de las dos primeras fue más social que política y civil: Ella estuvo más asociada a la reivindicación de derechos sociales que a la exigencia de libertades civiles y de participación política. En todo caso, estas fueron reivindicadas a medida que la reivindicación de los derechos sociales lo exigía. El gobierno de Velasco, primero, y la Constitución de 1979, luego, recogieron parcialmente el contenido de las reivindicaciones ciudadanas de esta etapa.

Una de las virtudes de la construcción ciudadana desde abajo es que ella no sólo permite conquistar con mayor energía los derechos ciudadanos sino que también ayuda a romper los nudos subjetivos que atan la conciencia de millares de campesinos indígenas secularmente oprimidos y despreciados. No basta que sean objetivamente ciudadanos, es necesario también que se sientan y actúen como tales para que sean realmente ciudadanos. Mientras menos complejos de inferioridad existan en la cultura popular de los migrantes, ellos serán más libres y mejores ciudadanos (Portocarrero, 1993). ■



vos (Rabanal, Portocarrero y Cánepa, 1994). En un primer momento –las décadas de los 50 a los 70– esos actores sociales se desarrollaron en gran medida dentro de determinados patrones económicos –la formalidad–, sociales –las clases–, políticos –los partidos– y culturales: lo andino, lo criollo-mestizo. Posteriormente –en la décadas del 80 y del

cambio, el más movilizado y el más modernizante y que ha dado origen al capitalismo informal, a una pléyade de líderes populares y a Sendero Luminoso (Rabanal, Portocarrero y Cánepa, 1994). La autonomía de este grupo se expresaría en la política –sus organizaciones, sus decisiones y apuestas pragmáticas y utilitarias, su de-

ración de la familia y el parentesco.

En resumen, tres han sido las vertientes que han contribuido a la construcción ciudadana desde abajo en la década del 50 en adelante:

1. En las décadas del 50 y del 60 se desarrolló una vasta movilización campesina y popular que, a través de amplias e in-