

CAMBIOS CULTURALES EN EL PERÚ

Carlos Franco

Carlos Iván Degregori

Antonio Cornejo-Polar

**SERIE
DIVERSIDAD CULTURAL**

3



PERÚ

Ministerio de Cultura



PERÚ

Ministerio de Cultura

Dirección Desconcentrada
de Cultura de Cusco

CAMBIOS CULTURALES EN EL PERÚ

Carlos Franco

Carlos Iván Degregori

Antonio Cornejo-Polar

**SERIE
DIVERSIDAD CULTURAL**

3



PERÚ Ministerio de Cultura



PERÚ Ministerio de Cultura

Dirección Desconcentrada
de Cultura de Cusco



PERÚ Ministerio de Cultura

© Ministerio de Cultura
© Viceministerio de Interculturalidad
Av. Javier Prado Este 2465 - San Borja, Lima 41, Perú
www.cultura.gob.pe
Central Telefónica: (511)-618 9393



PERÚ Ministerio de Cultura

Dirección Desconcentrada
de Cultura de Cusco

© Ministerio de Cultura / Dirección Desconcentrada de Cultura de Cusco
Subdirección de Interculturalidad
Fondo Editorial
Avenida de la Cultura N.º 238 - Wanchaq, Cusco
www.drc-cusco.gob.pe
Central telefónica: (051) 084 58 2030

CAMBIOS CULTURALES EN EL PERÚ

Serie diversidad cultural 3

Editores de la serie: Pablo Sandoval y José Carlos Agüero

Primera edición: octubre de 2014

Tiraje: 1000 ejemplares

Diseño y diagramación: Estación La Cultura
info@estacionlacultura.pe

Cuidado de la edición: Lucero Reymundo

Hecho el Depósito Legal en la Biblioteca Nacional del Perú N.º 2014-19385

ISBN: 978-612-46863-2-0

Se permite la reproducción de esta obra siempre y cuando se cite la fuente.

Impreso en los talleres de Grafikapress E.I.R.L., ubicado en calle Lechugal 365,
Cusco.

Índice

Presentación	6
Introducción	8
Exploraciones en “otra modernidad”: de la migración a la plebe urbana <i>Carlos Franco</i>	12
Del mito de Inkarrí al mito del progreso: poblaciones andinas, cultura e identidad nacional <i>Carlos Iván Degregori</i>	54
Una heterogeneidad no dialéctica: sujeto y discurso migrantes en el Perú moderno <i>Antonio Cornejo-Polar</i>	70
Fuente de los artículos	88
Sobre los autores	89

Presentación

La cultura, su diversidad, el modo en que la gente vive, trabaja, se relaciona, ama, sueña y crea son, conforme pasan los años, reconocidos en el mundo entero como pilares del desarrollo humano. Ya no es posible trazar una línea única de progreso, ni sostener una idea de civilización que no valore los aportes de pueblos o coloque al margen tradiciones, saberes y memorias complejas. En plena era de la globalización, las diferencias culturales se muestran en todo su potencial, enriqueciendo nuestras sociedades, sus intercambios y los proyectos de futuro que estas albergan.

El Perú ha tenido una convivencia tensa con su diversidad. La ha negado por largo tiempo, generando situaciones de exclusión que nos cuesta superar. Sin embargo, en los últimos años un conjunto de medidas importantes buscan superar estas debilidades. Se combate el racismo, se promueve el enfoque intercultural en la gestión, se revaloran las lenguas, se protegen los derechos colectivos, se visibiliza lo que antes fue poco valorado. El Ministerio de Cultura se ubica, desde hace pocos años de su reciente creación, como un actor con responsabilidades claras y promotor de una gestión pública a la altura de estos desafíos.

En este marco es que presentamos la serie “Diversidad Cultural”, que tiene la pretensión del largo aliento. Esta quiere dar continuidad a tradiciones editoriales estatales que en su

momento animaron tanto el espacio académico como el político, como las que en su momento impulsó la Casa de la Cultura y el Instituto Nacional de Cultura.

La idea es hacer más denso el espacio para la reflexión, pues siendo tan grande los desafíos, es el debate lo que puede generar aproximaciones a los problemas más afinados, agudos y rigurosos. La gestión pública, sobre todo en el campo social y cultural, no es un ejercicio solo técnico; requiere sostenerse en una red de intercambios y argumentos cada vez más sólidos, nunca fijos o finales y siempre atentos a la renovación a nuevas miradas y enfoques.

Por ello esta serie. Buscamos que a partir del rescate de breves piezas, fundamentales en la discusión de nuestra historia reciente; así como de materiales más actuales pero agudos y novedosos, estudiantes, funcionarios e intelectuales cuenten con un incentivo para el ejercicio de una ciudadanía reflexiva y crítica. Aproximar lo público y lo académico no es una tarea accesoria, sino una necesidad para fortalecer la gestión pública, y por esta vía, garantizar derechos y enriquecer y profundizar nuestra democracia.

Patricia Balbuena Palacios
Viceministra de Interculturalidad

Introducción

La modernidad, o más bien los procesos diversos que ha emprendido nuestro país hacia una modernidad que cada quien se la imaginó diferente, y la sufrió de distinta manera, es el tema sobre el que estos textos ahora clásicos dialogan con nosotros.

Han pasado hasta dos décadas desde que Carlos Franco, Carlos Iván Degregori y Antonio Cornejo-Polar escribieron sobre lo que entonces observaban como cambios drásticos en nuestra sociedad tradicional, y lo hicieron desde disciplinas diferentes y con énfasis en unos casos más urbanos y teóricos como Franco, en otros desde el discurso y la nueva composición social que se observaba desde las calles como un texto —Cornejo-Polar—, y en el caso de Degregori, desde una perspectiva histórica y cultural que terminaba además con un compromiso político.

Pero todos coincidían en algunas cosas esenciales, donde también se encuentran con un temprano Aníbal Quijano reflexionando sobre la cholificación. Aunque las nomenclaturas nos enreden y no sepamos definir el traspaso de una identidad que se deja atrás hacia otra sin nombre o con muchos nombres y ninguno satisfactorio (choledad, mestizaje, hibridez, desborde popular, todas las sangres), la migración masiva, el movimiento de intercambio de bagajes culturales, rechazo, adaptación y reificación constante, es fundamental.

Cierto que también nos dicen que los procesos de modernización son proyectos elaborados desde las élites, aun cuando sean proyectos opuestos, como el liberal o el populista; que esta modernización significó el retroceso o el debilitamiento de formas de organización y culturas subordinadas, como las de comunidades andinas y amazónicas; y que la idea de progreso, lineal, industrial y occidental ha sido muchas veces otra forma de refinar la dominación y el uso de la violencia desde el poder, pero con fines esgrimidos como legítimos en tanto redentores.

Estos textos son importantes porque son críticos de lo que observan, analizan la movilidad social, el crecimiento de las ciudades, la educación como mecanismo de inclusión, la diversidad abigarrada que rompe los moldes de la capital, la sierra en la costa, y pueden intuir en ellos cambios acelerados que nos van configurando de modo más rotundo hacia una nueva identidad. Pero sin dejar de observar este bullir con sospecha, pues ninguno transige ni con el pasado idealizado ni con el futuro de las promesas occidentales, porque tras todos estos cambios se mantienen sólidas relaciones de desvalorización, de exclusión y de racismo.

El desarraigo sustenta nuestra modernidad, a veces trunca, a veces avanzando a jirones. Ahora que las ciudades y sobre todo nuestra capital, ya no es lo que era en los años 80 y 90 del siglo pasado, ¿nos reconocemos en este origen o por fin habitamos como prometía Arguedas, todas las patrias?

★ ★ ★

Con esta publicación continuamos la serie “Diversidad cultural” del Viceministerio de Interculturalidad del Ministerio de Cultura. Estas publicaciones buscan provocar reflexiones sobre los cambios culturales ocurridos en el Perú a lo largo de su historia colonial y republicana. Busca poner a disposición de la

ciudadanía textos clásicos y contemporáneos sobre estos temas, dirigidos con especial énfasis a estudiantes universitarios, docentes de escuela, investigadores sociales y funcionarios.

Esta serie albergará miradas diferentes sobre la diversidad cultural. Se publicarán en un formato de bolsillo y de distribución gratuita. Cada título de la colección constará de dos o tres ensayos que dialogan entre sí, relacionados por el tratamiento de un tema, y escritos en su momento por distintos autores, peruanos o peruanistas. Los autores o sus herederos han prestado generosamente su consentimiento para un esfuerzo editorial que tiene como fin el bien público. A ellos un profundo agradecimiento.

Estamos seguros de que estos cuadernos generarán puentes necesarios entre la academia y el quehacer público en el país. Es su pretensión final conectar la diversidad cultural con nuestras realidades y la vida de la gente, siempre compleja, rica y llena de promesas de ciudadanía.

Pablo Sandoval
José Carlos Agüero

Lima, diciembre de 2014

**Exploraciones en “otra modernidad”:
de la migración a la plebe urbana**

Carlos Franco

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

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

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

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

Advertida esa situación, no fue difícil reconocer que dichos grupos sociales han sido los actores principales de la escena pública del proceso modernizador y que sus conflictos de interés, basados en sus diferentes posiciones sociales, marcaron

la dinámica política y social de ese proceso. Como es natural, situado en esa línea de reflexión, me tuve que formular una serie de preguntas para las cuales no tengo ahora respuestas:

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Una reflexión asaltada por las dudas

El carácter exploratorio de esta reflexión no se explica por las razones convencionales a las que corrientemente se acude en la presentación de textos como este. El texto es exploratorio en su sentido más trivial, pero acaso por ello más “radical”. Lo que quiero decir, en definitiva, es que sabiendo cómo comenzar, lo

no sé cómo puedo concluirlo. Como es fácil comprender, ello es así no solo porque me siento inseguro en relación con la línea argumental a seguir, sino también porque dudo, lo que es “más peligroso”, de la propia consistencia de mis argumentos. Esa duda se origina, a su vez, en el carácter hipotético y no probado (aunque subjetivamente esté convencido de su acierto), de la interpretación histórica con la que iniciaré el siguiente vuelo explorativo. Me refiero a la interpretación de la migración como el acto o proceso fundador de la “otra modernidad” en el Perú.

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

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

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

3. Si provisionalmente se acepta otra hipótesis que desarrollaremos en el texto según la cual la migración funda el proceso constitutivo de un sujeto moderno —la plebe urbana—, ¿cómo referirse a esta como presunto titular de una hipotética y futura modernidad nacional si no ha elaborado aún un discurso sobre sí misma y el país, si no ha creado sus propios instrumentos políticos, si no disputa la dirección de la sociedad ni participa en la definición del sentido mismo de la modernidad que hoy se discute?

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

Pero tampoco las tengo para otra cuestión fundamental en relación con nuestra primera hipótesis. En efecto, como ya

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

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

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

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

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

Precisamente por ello, más que un discurso reflexivo basado en evidencias el que sigue es un discurso exploratorio y sincrético habitado en partes, que espero iguales, por impresiones, razones e intuiciones. Este discurso, como es fácil comprender, solo puede “funcionar” con la complicidad de sus lectores; es decir, con su disposición para instalarse en el campo ambiguo de las insinuaciones, las analogías, las realidades entrevista, las simulaciones y, en fin, la equivocidad. Al fin y al cabo, y no por defenderme, recordaré que la modernidad no es un concepto claro y distinto sino, hasta ahora, otro nombre de la polisemia.

Pero emprendamos el vuelo...

La migración como fundamento histórico de la “otra modernidad”

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

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

En segundo lugar, a diferencia de las dos anteriores migraciones, la que se inicia en los 50 no concluye concentrándose

exclusivamente en Lima sino que se irradia, como se sabe, no solo a las principales capitales de la costa sino también de la sierra y, en la última década, a la ceja de selva.

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

Estas tres características, pero no solo ellas, definen la migración de la que hablamos como el modo de expresión de la ruptura histórica más importante de la sociedad peruana del presente siglo y que, en definitiva, no solo escinde nuestra visión del siglo entre las épocas de la sociedad rural y la sociedad urbana, sino que abre las más decisivas tendencias y direcciones de la evolución del país, sea cual fuere el plano de análisis en que nos situemos. Si la sociedad peruana hasta los 50 fue una sociedad rural y andina, resulta evidente que su escisión entre la población que permanece y la que migra comporta una ruptura en el corazón de las orientaciones valorativas, los patrones conductuales, los modos de la conciencia y la práctica social que dotaban de sentido a los más íntimos y subjetivos mecanismos gobernantes de la evolución del país.

Cuando se ha tratado de explicar las causas de la ruptura de la sociedad rural, las aguas se divorciaron inicialmente entre dos tipos de hipótesis. La primera de ellas, explicaba la migración a partir del proceso de modernización, entendiéndola como un efecto del poder atractivo de Lima y sus prestigios, de la aparición de la industria y sus posibilidades, de la irradiación del Estado y sus servicios o de la extensión de los intercambios mercantiles. La otra, en cambio, se orientaba a

revelar los mecanismos de expulsión de la sociedad rural como determinantes internos de la migración: el conflicto entre el crecimiento demográfico de la población andina y comunera y la escasez de las tierras distribuibles, la apropiación por los hacendados de los dominios comunales, los rigores extremos de la servidumbre campesina. Con el curso de los años, una nueva interpretación, que se quiso parsimoniosa y persuasiva, construyó una tercera explicación basada en diferentes mezclas o “interacciones” de la atracción y la repulsión, de los mecanismos “externos e internos”.

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

La decisión de migrar y la liberación de la subjetividad

No es posible creo yo, una vez situado en la perspectiva subjetiva en la que se procesa la decisión de migrar, definir lo ocurrido en la mente y el corazón de los migrantes sin indagar en el significado humano de sus experiencias de “abandono”, “partida” o “descubrimiento”; sin auscultar el delicado balance de sí mismos, su grado de autoconfianza y su capacidad para emprender

el viaje a lo desconocido; sin internarse en los complejos mecanismos que decidieron la opción por la “seguridad” o “el riesgo”; sin escrutar sus preferencias por el “pasado”, “el presente” o “el futuro”; sin internarse en sus sentimientos de “lo conocido” y lo “desconocido”; sin confrontar el peso del “hábito” y la propensión al “cambio”, sus imágenes de “continuidad” y “progreso”. Como no conozco el íntimo significado que para ellos tuvo esa experiencia dilemática, lo único que puedo decir es que en algún momento dramático de ese proceso simultáneamente sentimental y racional, ellos optaron por “migrar”.

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

Como se habrá observado, la pretensión de hacer de la migración el proceso fundador de la “otra modernidad” se ha basado hasta ahora en la ruptura que supuso de la sociedad rural, en la liberación que expresó de la subjetividad campesina y provinciana de los lazos de la tradición, en las multitudes que la protagonizaron y en la vastedad del espacio en que se desarrolló. Sin embargo, como veremos a continuación, no son estas todas las razones en que se funda nuestra interpretación.

El cambio de la noción del espacio

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

La migración, aunque no solo ella, contribuyó a cancelar esa relación. Al producir una vasta mutación de los desplazamientos y emplazamientos de los peruanos, ella modificó, en rigor, la percepción del territorio. Las multitudes que se lanzaron a los caminos no solo construyeron la cultura de la “góndola” y

el “camión interprovincial”. Ellas inauguraron las experiencias modernas del “partir” y del “llegar”, transformaron lo “lejano” en “cercano” y lo “desconocido” en “conocido”. La experiencia colectiva de que el territorio no solo divorcia sino une, que los caminos no solo distancian sino acercan, que las montañas y los abismos no solo son objetos de contemplación absoluta sino imágenes que se suceden rápidamente por la ventanilla del ómnibus interprovincial y que pueden ser, por tanto, “un espectáculo visual”, concluyeron por hacerlos conscientes de que el territorio podía subjetiva y realmente conocerse y que movilizarse a través de él es una primera forma de dominarlo. Al cambiar la imagen del territorio, la migración modificó la percepción espacial del Perú en los migrantes y empezó a disolver su secreta filosofía, panteísta y animista. Esa experiencia les permitió comenzar a apropiarse subjetivamente del Perú como territorio y, al menos en este plano nuestro país para ellos, aunque siguió siendo “ancho” pareció ser menos “ajeno”. En otros términos, lo que quiero decir es que el vasto territorio del país se internó subjetivamente en la imaginación y la conciencia de los migrantes y comenzó a habitar en ellas.

El cambio de la noción del tiempo

Cuando el espacio dejó de enfrentárseles externamente como objeto de contemplación y ensimismamiento, trabajo o servidumbre para transformarse en lugar de tránsito, estación de itinerario o espectáculo visual, el tiempo para ellos se sustrajo de su asociación “eterna” con la naturaleza para reinstalarse en su propio y voluntario movimiento migratorio. En este sentido, del mismo modo que comenzó a modificarse la noción del espacio se modificó también la del tiempo. El pasaje histórico de la fijación a la tierra al desplazamiento hacia un lugar de destino está en el origen de la progresiva disolución en la mente de los

migrantes de la concepción estacional y cíclica del tiempo, de la visión cuasi circular de la historia, de la esperanza del eterno retorno y del culto reverente del pasado. La propia experiencia migratoria que hizo del espacio el escenario de un movimiento de multitudes contribuyó al reordenamiento subjetivo del tiempo, a su revaloración bajo la unidad de medida de las actividades realizables en su transcurso, a la resignificación del pasado y el presente en función del futuro como de los objetivos y esperanzas que en él se encarnaron. Su propia experiencia les enseñó que el tiempo no era más una lenta y larga espera sino una acelerada sucesión de eventos acaso manejables, una forma de medir y organizar su propio movimiento, una estructura clasificatoria de sus desplazamientos y actividades, de sus medios y fines, de sus planes y objetivos. El tiempo entonces dejó de ser para ellos una condición externa y ajena para convertirse en un instrumento, tanto más útil cuanto más actividades orientadas hacia fines propios pudiera contener. Es en esta experiencia que la antigua conciencia pasadista se transformó en conciencia prospectiva y que el pasado cedió su lugar al futuro en la determinación del significado del presente.

El cambio de las orientaciones psicológico-conductuales

El progresivo cambio del significado del espacio y el tiempo tuvo profundas consecuencias en el mundo de los valores, actitudes y motivaciones de los migrantes, en sus estilos cognitivos y operaciones intelectuales y en la orientación de sus estrategias conductuales. Cualquier revisión de las investigaciones realizadas en los 60 y 70 por psiquiatras y psicólogos sociales, por psicoanalistas, sociólogos y antropólogos culturales nos entregan los testimonios de estos cambios. Quién no recuerda, en este sentido, los continuos hallazgos respecto al “incremento”

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

Sin duda, los cambios valorativos, psicológicos y conductuales antes reseñados le deben más a las experiencias que la

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

La confirmación del sentido de la migración por sus consecuencias

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

registro de la forma cómo esos cambios se asociaron diferencialmente con la migración para producir el Perú actual.

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

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

Señalado lo anterior, no dejo de darme cuenta de que nuestra hipótesis de la migración como fundadora de la otra modernidad en el Perú no ha pasado la prueba definitoria, no digo de su acierto, de su plausibilidad. Para ello es preciso, sino probar —objetivo deliberadamente descartado por el carácter de este ensayo— mostrar al menos que ella produjo, o contribuyó a producir un sujeto moderno, pues solo en la modernidad de este la migración expresa el carácter que le atribuyo.

Nuevamente aquí me siento asaltado por las dudas. Estas no solo se originan en la polisemia que habita el concepto de lo moderno, no solo en su realidad cultural de origen sino en y para el Perú. Y tampoco, al menos de modo exclusivo, en la circunstancia de reflexionar acerca de una experiencia inconclusa; es decir, que no ha objetivado todos sus sentidos al observador. Una fuente más poderosa aún de mis inseguridades

es que, afiliado como estoy a la creencia en la existencia discontinua de los procesos históricos, no puedo establecer una línea evolutiva que conduzca desde la migración hasta la plebe moderna. Esa duda es más aviesa porque si aceptamos, como yo lo hago, que todo grupo social autoconstruye su identidad; es decir la forja en una experiencia del presente, discontinua con respecto a su pasado y por tanto nueva y distinta, entonces no existe modo alguno de descubrir una relación lineal o unívoca entre la migración y la plebe urbana, salvo que entendamos la relación entre estas (y la modernidad implicada) a la manera de los vínculos entre potencia y acto o causa y efecto. Y ello, como se sabe, no es moderno.

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

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

La autogeneración de esta miriada de posiciones sociales se produjo, como es obvio, al interior de los conflictos, las negociaciones y las mutuas adaptaciones que vincularon y escindieron a los migrantes del proceso modernizador. En este sentido, entonces, cada uno de los cambios anteriores puede ser entendido como respuesta o como elección; es decir, como las formas a través de las cuales los migrantes se transformaban a sí mismos y se adaptaban innovativamente a la modernización en la misma medida en que involuntariamente la condujeron a confrontar sus últimos límites. Por tanto no es ni en contra ni a favor de la modernización sino por su intermedio que ellos produjeron estos cambios.

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

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

indio y criollo, sino compitiendo con la cultura importada por las clases altas y medias.

Al crear estos productos culturales, en los cuales se reconoce el nuevo rostro del Perú, ellos expresaron su vigorosa impronta cultural y su poderosa voluntad constructiva. No es por azar, en este sentido, el surgimiento de una literatura socialista o liberal, societaria o estatal, académica o política que celebra en ellos los fastos de una épica popular, los indicios de una democracia plebeya o los signos de una modernidad endógena.

La estrategia cultural

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

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

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

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

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

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

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

6. La combinación cambiante y heterodoxa de los intereses familiares y colectivos, privados y asociativos especificados por las esferas de actuación: colectiva y comunales en las instituciones sociopolíticas accesibles y privatistas y familiares en el campo de la economía y la producción.

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

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

Institucionalidad plebeya e institucionalidad modernizadora

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

En efecto, la empresa informal no reproduce la moderna empresa industrial pero tampoco la niega; el sector informal urbano puede ser entendido como el proletariado indirecto de un estancado capitalismo dependiente, pero también como su límite; los pueblos jóvenes y las urbanizaciones populares no calcan, sin duda alguna, el modelo de la ciudad tradicional pero tampoco lo desaparecen; la forma organizativa de la organización vecinal, de la asociación de productores y comerciantes informales, de los clubes de madre, vaso de leche y comedores populares no es la del gremio empresarial, sindical o profesional pero no es por ello su forma antagónica; la cultura chola no es el reflejo de la cultura modernizadora pero tampoco la invade o la somete; la cofradía, la yunza y la feria popular no son homologables ciertamente al club privado, la fiesta “social” o el *supermarket* pero no son tampoco sus opuestos simétricos; y lo mismo se puede decir de la relación de la chicha y la cumbia andina con el rock y la salsa.

Si ello es así, y creemos que lo es, lo objetivamente constatable entonces es que en cada esfera institucional o plano cultural,

la plebe urbana o el pueblo pobre de las ciudades creó un paradigma distinto pero coexistente con los paradigmas de la modernización como si, pero solo como si, su objetivo fuera autopresentarse, posicionarse, expresar su propia identidad. No resulta fácil, ciertamente, soportar la ambigüedad de esta relación como lo muestran las interpretaciones conservadoras que interpretan este “objetivo” como el deseo o la promesa de una ulterior “integración” o las interpretaciones autodenominadas de izquierda que en él descubren los aprestos de una “guerra de posiciones”.

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

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

Antes de aceptar esta mecánica descriptiva conviene, sin embargo, esclarecer su sentido. Si bien ellos crearon sus espacios y organizaciones, no lo hicieron a contracorriente o

contestando los espacios y organizaciones de la modernización sino vinculándose a estos y extendiéndolos. Ello fue posible porque durante 25 años; es decir, del 50 al 75, el país creció a una tasa promedio anual de 5 %. Si bien ese crecimiento y sus beneficios se concentraron en los grupos “integrados”, no cabe duda de que la economía como la sociedad mantuvieron un fuerte dinamismo y derivaron marginalmente o por “goteo”, algunos excedentes hacia la base de la pirámide. Por ello, las empresas informales se eslabonaron con los puntos terminales de las empresas modernas y ofertaron en los límites de su mercado. Por ello también, las organizaciones vecinales lograron extender, por presión, los servicios públicos de un Estado que, si no benefactor, disponía aún de recursos para ello.

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

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

Estilos políticos y culturales

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

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

Frecuentemente se ha percibido este estilo político como prueba del carácter subalterno de su cultura. No estoy convencido de que esta expresión refiera con claridad la compleja relación establecida con la cultura modernizadora de las clases altas. Como se sabe, esa expresión se usa convencionalmente cuando la relación cultural se observa desde el plano de poder

y la dominación, mientras simultáneamente se asume la existencia de un núcleo valorativo común entre las culturas relacionadas. Conviene reparar, sin embargo, en que si bien la naciente cultura de la plebe urbana se desarrollaba al interior de un universo ajeno y controlado por la cultura modernizadora, ella comenzaba a forjar su propio contenido y su propio espacio; es decir, a autopresentarse y reproducirse según normas de valor, orientaciones cognitivas y patrones conductuales específicos. Su especificidad, en este sentido, no era simplemente una variante perversa o una modalidad reproductora de la cultura modernizadora. Y no lo era porque las normas y orientaciones que forjaba se autoconstituían a partir de una memoria cultural andina; es decir distinta a la modernizadora, y en una relación de asimilación, conflicto y recreación de los valores de la cultura dominante. Ella no compartía el núcleo valorativo básico de esta. El contenido de su estrategia sociocultural así parece indicarlo. Esta especificidad se fue perfilando progresivamente conforme se agotaba el proceso modernizador al punto que, como señala Lauer recientemente, ella crecientemente se constituye como “cultura conflictiva”. Resulta evidente que solo se pudo constituir como “conflictiva” una cultura que anteriormente fue “distinta”.

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

El registro de una ausencia: el discurso propio

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

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

En la ausencia de un discurso político propio encuentran su explicación los diferentes compromisos populistas que la asociaron a lo largo de cuatro décadas con los grupos sociales medios y altos de la sociedad. Como se sabe, el compromiso populista se funda en la asociación de grupos con capacidad de articular un discurso propio, presentado en nombre del “interés general”, y grupos que no lo han desarrollado de modo endógeno. En la medida de ello, estos transfieren su representación a aquellos. Conviene reparar en la específica propensión populista de la plebe urbana. A diferencia de otras experiencias históricas, la plebe urbana en el Perú de la modernización no fijó una relación de lealtad estable con ninguna figura carismática o partido político. Participó así en el populismo conservador de Odría, en el populismo modernizante y liberal de Belaúnde o en los “populismos” nacionalistas y reformadores de Velasco, García, Barrantes. En esta capacidad para no hipotecar de manera permanente su representación en un líder, grupo o partido específico, veo reaparecer la misma orientación pragmática y utilitaria expresada en otros campos de actuación y

relación. Por tanto, en el plano político ellos reprodujeron esa suerte de cálculo costo-beneficio advertido anteriormente en su estrategia cultural. De este modo, cuando los beneficios son mayores que los costos acompañan al líder o partido populista para abandonarlo cuando la relación se invierte. Por cierto, esa conducta solo es explicable, y con ello su “populismo”, cuando se reconoce en ellos el conocimiento preciso de sus intereses y, por tanto, de sus objetivos, pues solo ese conocimiento puede normar su interpretación de la relación costo-beneficio. Si se reconoce esa situación, el compromiso populista reaparece entonces como “intercambio”, “transacción” o “negociación”. En todo caso, es posible interpretar bajo estos términos la lógica política de la conducta de la plebe urbana.

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

El problema que se plantea aquí es explicar por qué el pueblo pobre de las ciudades no ha organizado hasta ahora un discurso político propio y sus propias organizaciones políticas. Hace muchos años, Quijano explicaba el bloqueo de la reproducción cultural de los indios andinos por la carencia de los medios o instrumentos conceptuales idóneos para autoobjetivarse en un discurso global sobre sí mismos, la sociedad y la evolución histórica. Resulta evidente, al menos para mí, que este no es el caso en la plebe urbana pues en las últimas décadas sus miembros se apoderaron de la lengua “nacional”, se educaron en colegios y universidades, produjeron sus propios

profesionales, disponen de un vasto personal de dirigentes populares y militantes políticos y su presencia en la totalidad de las instituciones les asegura distintos niveles de información conocimiento y calificación. Ciertamente es que, al menos hasta ahora, el pueblo pobre de las ciudades no produjo su propia “clase intelectual” y en ello el argumento de Quijano para los indios andinos encuentra aún espacio para su aplicación a este caso.

Aventurando una explicación

Quisiera, sin embargo, aventurar otra explicación. Si no se autolaboró ese discurso fue porque “no era necesario”.

¿Qué quiero decir con ello?

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

Como se observará, la tesis que estamos sosteniendo, que no es contraria sino complementaria a la empleada por Quijano, afirma que la elaboración de un discurso político propio por un grupo sociocultural, cuando dispone de los instrumentos conceptuales y sociales para ello, depende de la experiencia constante e insidiosa de un bloqueo creciente de las posibilidades de reproducir la experiencia conocida y colectiva de progreso, la que está asociada, como es obvio, no solo a la reproducción de su existencia como colectividad “distinta”, sino a la de la norma específica con que define el contenido de su

imagen de futuro. Esa experiencia constante e insidiosa de bloqueo, según mi opinión, solo conduce de modo permanente a la anomia, a la apatía o a la pérdida de identidad (que son condiciones existenciales inhibitorias de la posibilidad de generar discursos políticos propios) cuando el grupo social: a) no encuentra en su repertorio de recuerdos imágenes intensas de logros continuos en el tiempo; b) la conciencia memoriosa de esos logros en el pasado no es activada por la materialidad objetiva de esos logros en su realidad presente e inmediata; y, c) no dispone de los recursos organizativos e institucionales que encarnan esos logros como “poder disponible”. Según mi impresión, esas tres condiciones se cumplieron en el caso de los indios andinos pero no se cumplen en la cultura de la plebe urbana.

Resulta evidente que al entrar en su crisis definitiva la economía y el Estado del proceso modernizador, se comenzó a crear la base material de la constante e insidiosa experiencia colectiva en la plebe urbana de un límite “final” para su “progreso”. Un conjunto dispar, ambiguo y contradictorio de comportamientos expresan la contemporaneidad e intensidad de esa experiencia. Entre ellos podemos citar, en primer lugar, la progresiva transformación de su cultura “subalterna” en cultura “conflictiva”; en segundo lugar, las opuestas opciones por el retorno al lugar de origen o por la violencia armada en grupos minoritarios; en tercer lugar, el relegamiento valorativo de los clubes provincianos en favor de la organización popular y la asociación productiva o comercial como instrumentos privilegiados de relación con el Estado y la sociedad; en cuarto lugar, el incremento de su interés y presencia en la gestión de los municipios distritales y la proliferación de candidaturas comunales independientes en las últimas elecciones; en quinto lugar, el desarrollo de la crítica por los dirigentes de sus organizaciones a los “partidos políticos populares”; en sexto lugar, el desarrollo de particulares mecanismos de manejo de sus propios asuntos, cuando ganaron posiciones para ello como en el caso de Villa

El Salvador, que son distintos y conflictivos a los convencionales mecanismos político-administrativos de gobierno; en séptimo lugar, el relanzamiento del estilo masivo y violento de sus movilizaciones, etc. En fin, los ejemplos pueden multiplicarse y, aún cuando no son definitivos, tienden a expresar con claridad el desarrollo de esa experiencia constante e insidiosa de bloqueo que consideramos condición necesaria para elaborar un discurso y formar organizaciones políticas propias o transformar en su favor las existentes.

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

Una crisis de representación, como se sabe, no ocurre simplemente por limitaciones de los representantes sino también por decisión de los representados. Al fin y al cabo, la representación es una relación. Y en las que participó la plebe urbana en los últimos años, aquella tomó la forma de un contrato rescindible. Sin duda alguna, ella puede firmar ahora otro contrato con otro titular de su representación y es posible que así ocurra. Pero según nuestra percepción de su situación actual, lo característico de ella y su rasgo nuevo es que por su intermedio se han creado las condiciones para poner en cuestión el principio mismo de su representación por otros. Lo que intuimos, entonces, es que puede estarse procesando en la plebe urbana el pasaje de la representación delegada a la autorepresentación política; es decir, a la constitución de un discurso y de organizaciones políticas propias. Que ello ocurra por la vía de la

producción de sus propios instrumentos políticos o por una transformación de las colectividades de la que formaron parte en el pasado reciente, no depende exclusivamente de ella, aunque ahora se encuentre en mejores condiciones de influir en los resultados (si mi hipótesis es acertada). Es obvio que en ello cuenta también el potencial o la capacidad de los “partidos populares” (y de los grupos sociales a los que pertenecen sus dirigencias) para autotransformarse, esto es, para refundar bajo condiciones distintas ya no la asociación populista sino, ahora sí, la asociación popular-democrática.

Explorando en los contenidos de un discurso posible

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

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

Tal como señalamos anteriormente, una orientación central de la estrategia cultural de la plebe urbana, enraizada en la

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

Conviene reparar, en segundo lugar, que el uso de la presión y la transacción que ha caracterizado su estilo político en los últimos años se ha basado en el cálculo de los beneficios que le reportan ambas mecánicas en los específicos ámbitos en los que actúan y según los percibidos recursos del poder que enfrentan. Si entiendo bien, esa combinación se explica por una orientación negociadora. Esa orientación, como es obvio, no se habría desarrollado en sus miembros, si no fueran conscientes de la relatividad comparativa de su poder, de la necesidad de reconocer el poder ajeno y de una experiencia

que les indica que a través de ella pueden obtenerse beneficios. Siento decir que una orientación negociadora no es una orientación “revolucionaria”, en el sentido convencional con que se usa este término, sino “reformista”. Como tal, está asociada al reconocimiento del progreso como una larga marcha en que los logros se obtienen sucesiva y no súbitamente. Negociar; es decir, reconocer al otro para el conflicto y el acuerdo, y definir los propios objetivos según una norma realista de mejora progresiva constituyen, a poco que se observe, las expresiones de un talante democrático. Pero nuevamente aquí, su propensión democrática no surge de una filosofía normativa liberal o participativa sino de la memoria y la consulta de su propia experiencia. En otros términos, accede a la democracia por la vía del pragmatismo y no de la ideología. Por tanto, los pobres urbanos no son ni demócratas liberales ni demócratas socialistas salvo, por cierto, que esas expresiones tengan contenidos distintos a los convencionales.

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

proviene de un imaginativo diseño institucional del Estado o de una arquitectura del mismo del origen ideológico sino del conocimiento de sus propios intereses.

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

No dudo que esta orientación del pueblo pobre continúe en el futuro. Tampoco dudo de que las políticas económicas con que hoy se nos amenaza pueden conducir a la generación de un “populismo violento” y a “realizar” por tanto los temores y presagios de los analistas “cautos y racionales”. Pienso, sin embargo, que en todo esto existe un equívoco que es preciso despejar. Quienquiera se acerque sin prejuicios al pueblo pobre de las ciudades, pronto advertirá que la presión distribucionista sobre el Estado, desarrollada como “poblador organizado”, se combina con una propensión notable a la reducción de costos, al ahorro, al uso prudente del crédito, al multiuso de sus medios, al pago de sus obligaciones, etc., como “sujeto productivo”. En un caso, el primero, los recursos son “ajenos”. En el otro, el segundo, “propios”. De lo señalado se desprende que en tanto se mantenga esta dialéctica perversa de “lo ajeno” y “lo propio” (que al final de cuentas no expresa otra cosa

que la relación real del Estado con la plebe urbana) la presión distribucionista se puede incrementar y hacerse incontrolable. Como es fácil comprender, este problema no se resuelve con declarativos programas, discursos persuasivos o reclamando un “cambio de actitudes”. Pero tampoco remitiendo su solución al inverificable futuro en que el crecimiento del producto, el cambio del “patrón de acumulación” o fórmulas de idéntico sentido se vuelvan realidad. Aunque no soy de los que creen en la irracionalidad o irrealismo del distribucionismo popular, pues de creerlo no habría descrito su orientación negociadora, es evidente que aquel se articulará mejor con la orientación al ahorro y al uso escrupuloso de factores, cuando cambie la relación de la plebe urbana con el Estado, titular de los recursos “ajenos”. Al fin de cuentas, la “ajenidad” de esos recursos es el extrañamiento del Estado. Y esa articulación es posible si las organizaciones del pueblo pobre participan directamente en el Estado y la administración de los recursos. Por cierto, la participación directa no resuelve de inmediato el problema del tamaño de la distribución y su relación con el monto de recursos disponible, ni el balance entre distribución, ahorro e inversión. Lo que esa situación crea, sin embargo, es un proceso; es decir, una experiencia constante a través de la cual el Estado y las organizaciones populares coperciben la complejidad de los problemas, aprenden conjuntamente a descubrir los límites del deseo y se asocian en la búsqueda de soluciones.

Pero, en quinto lugar, es posible presagiar que la composición mental que los pobres urbanos se hacen del “desarrollo económico” debe hacer un lugar a su propia experiencia. No me estoy refiriendo aquí a la “naturalidad” de su percepción sobre el carácter mixto, y mejor si combinado, de las formas empresariales. Me refiero a la extensión para el país de lo que ha sido y es su experiencia productiva que sirvió, al menos hasta ahora, para sobrevivir en un mundo más que adverso, despiadado. Sé bien, o mejor dicho, creo saber que el pasaje de una economía de sobrevivencia a otra expansivamente

acumuladora precisa de un interés que no se confine a la meta de la reproducción simple de la vida familiar y la empresa informal. Pero creo que se equivocan quienes desde el lado conservador de la sociedad, sean “liberales” o “izquierdistas”, niegan la existencia, a pesar de las evidencias, de una vocación por la productividad en los empresarios informales o descalifican la forma en que actualmente esta se expresa, sin comprender que la norma que la orienta (y que reproduce el costo de sus factores y oportunidades y, en definitiva, su lugar en la sociedad y el Estado peruano) puede transformarse por su acceso al capital, la tecnología y el Estado. En este sentido, no existe documento elaborado en las reuniones de productores populares, de sus comités tecnológicos o de sus asociaciones representativas en los últimos años que no toque los problemas de la “capitalización”, la “rentabilidad”, la “productividad”, la “tecnología”, etc. Es razonable suponer por ello que cualquier discurso o programa surgido de sus rangos incluirá esas demandas.

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

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

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

Es preciso reparar finalmente que, de todos los grupos sociales del país, la plebe urbana forja su cultura en el campo problemático de la relación entre las culturas india, criolla y “occidental”. La suya es entonces la primera síntesis y reelaboración colectiva de las vertientes de las tradiciones o corrientes culturales del Perú del siglo. Con ella no hago un juicio de valor sobre su contenido. Simplemente registro un “hecho”. En cierta medida, entonces, ella intenta anudar los “tiempos”, los “espacios” y las orientaciones culturales del Perú contemporáneo. Hija es de la migración; es decir, de la generación y el proceso que escindió la sociedad rural y comenzó la disolución del Estado oligárquico. Su origen, que no su identidad actual, se encuentra, entonces, en la sierra y la cultura andina. Pero es hija también de la sociedad modernizadora cuyos límites básicos fue la primera en revelar. Su origen, aunque no su identidad, se encuentra también en la costa y sus culturas. Lo que quiero decir con ello es que si en alguna experiencia colectiva y multitudinaria de los grupos sociales existentes se puede anidar un contenido más ancho e integrado de la idea de

nación, esa es la experiencia histórica de la plebe urbana. Si la idea de nación no es solo una construcción intelectual y afectiva y no es tampoco un “objetivo proceso histórico”, ella solo puede desarrollarse a través de una experiencia existencial de multitudes. El rigor del tiempo me impide ahora describir los múltiples signos a través de los cuales la plebe urbana expresa la conciencia de ser el sujeto de esa experiencia. En todo caso, tiendo a creer que los discursos surgidos de los sujetos de esa experiencia portarán probablemente una imagen y un sentido nuevo, más profundo y más abarcativo de lo que entendemos hoy por “nación peruana”.

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

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

Lo que en todo caso nos importaba insinuar en este texto es el probable surgimiento de otro proyecto de modernidad que, a diferencia de los planteados en el debate público, puede enraizarse más profundamente en nuestra historia y ser portado por sujetos populares “excluidos” o “subordinados” por el hoy concluido proceso de modernización. Que ello ocurra o

no, como dicen ciertas tías provincianas, “solo Dios lo sabe”. No encuentro mejor modo de concluir un texto sobre la modernidad.

**Del mito de Inkarrí al mito del
progreso: poblaciones andinas, cultura e
identidad nacional**

Carlos Iván Degregori

En las ciencias sociales se ha puesto con frecuencia especial énfasis en analizar los procesos de desestructuración y fragmentación de identidades en las sociedades andinas¹. Ya desde sus títulos, algunas de las principales reflexiones —*De indio a campesino* (Spalding 1974), “De imperio a nacionalidades oprimidas” (López 1979)— revelan su objeto de estudio: la conversión de una sociedad compleja en una capa o clase, apenas con ciertas especificidades culturales de interés principalmente etnológico.

Dicho énfasis es comprensible y refleja una realidad que se fue configurando a lo largo de nuestra historia, desde la Conquista hasta las primeras décadas del presente siglo. *El mundo es ancho y ajeno* de Ciro Alegría describe literariamente la culminación de este proceso. Al final de la novela, la comunidad de Rumi, acosada, arrinconada y finalmente masacrada, sufre una “muerte de cuatro siglos”: “—¿Adónde iremos? ¿Adónde?—

¹ El término “sociedades andinas” sigue siendo impreciso. Pero como afirma Alberto Flores Galindo (1986: 12), puede tener más de una utilidad “porque permite, por ejemplo, desprenderse de las connotación racista que implicaba la palabra indio; evoca la idea de una civilización; no se limita a los campesinos, sino que incluye a pobladores urbanos y mestizos; toma como escenario la costa y la sierra...”.

implora Marguicha mirando con los ojos locos al marido, al hijo, al mundo, a su soledad”.

Paisaje después del genocidio, podrían titularse las afirmaciones de Rodrigo Montoya (1981) cuando constata en Puquio, su pueblo natal, la dramática atomización de identidades que acompañó el asedio y destrucción de las sociedades andinas. Montoya relata cómo en Puquio el campesinado no se reconoce peruano o “andino”, ni siquiera puquiano, sino tan solo Ccollana, Ccallao, Pichqachuri; es decir, miembro de su ayllu. Aun cuando exagerado, en tanto ese mismo campesino se definía también seguramente como runa en contraposición a los misticos, el ejemplo resulta ilustrativo. De alguna manera, hacia principios del presente siglo, un círculo parecería haberse cerrado por completo: las poblaciones andinas, que se elevaron del ayllu a sociedades complejas, imperiales, emprendieron luego de la Conquista el retorno a la semilla, el regreso al ayllu primordial.

Sin embargo, algo comenzaba a suceder entre el campesinado indígena por esa misma época. El avance del mercado, el Estado y los medios de comunicación comenzaban a transformar las condiciones objetivas de existencia de esas poblaciones —primero sus prácticas y luego sus conciencias— y las colocaba en mejores condiciones para enfrentarse a sus antiguos opresores: el gamonalismo y los poderes locales. Si bien la categoría “indio” encuentra dificultades para dejar de identificarse con “campesino pobre”, resulta indiscutible que las poblaciones andinas vuelven a diferenciarse y complejizarse.

Un trabajo pionero escrito por Quijano en 1964 sobre lo que él denominó “proceso de cholificación”, intentó aprehender esa nueva complejización. Pero curiosamente, si bien términos como “cholo emergente” hicieron fortuna en ciertos círculos intelectuales, el trabajo permaneció más bien como un esfuerzo relativamente aislado. Las investigaciones sociales, incluyendo las del propio Quijano, se orientaron mayormente por otros derroteros. Y es así como un hecho trascendental no fue adecuadamente calibrado: cuando a mediados de siglo los

antropólogos (re)descubren el mito de Inkarrí, este se encuentra ya confinado entre las poblaciones más alejadas, porque entre las décadas de 1920 y 1960, y sobre todo a partir de mediados de siglo, entre la mayoría del campesinado el mito de Inkarrí había empezado a ser remplazado por el mito del progreso².

Atrapados entre el indigenismo y el desarrollismo, parafraseando a Eco podríamos decir que ni apocalípticos ni integrados ponderaron adecuadamente lo profundo de esa transformación, las nuevas tensiones que ella instalaba en las poblaciones andinas y, por tanto, en el país.

Los indigenistas se resistían a constatar la magnitud del cambio. Para la vertiente culturalista el mito de Inkarrí probaba la vigencia de las estructuras ideológicas andinas prácticamente inmutables. La vertiente radical, reeditando al Valcárcel de *Tempestad en los Andes*, quiso leer en el mito el anuncio de una revolución inminente: indígena, socialista o incluso, durante el velasquismo, “ni capitalista ni comunista”³. Para los desarrollistas, por el contrario, Inkarrí constituía una antigualla. Lo importante era el progreso, entendido acriticamente como “integración de la población aborígen”, esa especie de etnocidio rechazado por Arguedas cuando exclama: “yo no soy un aculturado”.

Pero unos y otros toman partido desde fuera, sin reconocer cabalmente que las poblaciones campesinas andinas viven

² Más preciso sería hablar en este caso de utopía, en tanto subyacente encontramos una visión lineal y no cíclica del tiempo, o incluso de “ideología”; véase: Urbano (1977). Nos quedaremos, sin embargo, y por ahora, con mito, en parte metafóricamente, en parte para aludir a otros significados, a veces contradictorios de la palabra: idea movilizadora, espejismo, ilusión, etc.

³ La posibilidad de un cambio revolucionario fue y sigue siendo real. El no desentrañar las contradicciones del proceso de cambio en las poblaciones andinas es una de las causas que impide plasmarlo. La imagen de Hugo Blanco, primero acogido y luego abandonado por los arrendires de La Convención (y quince años más tarde por los electores del país), se ha vuelto al respecto paradigmática, pero su caso no es único.

de facto un proceso de cambios preñado de ambigüedad y cuyos resultados aparecen altamente contradictorios, más aún por su carácter fundamentalmente espontáneo ante la ausencia o debilidad de sus posibles representaciones políticas.

En algunas regiones, el mito del progreso había aparecido bastante temprano. En Pacaraos, por ejemplo, comunidad ubicada en el alto Chancay (Huaral), donde ya en 1868 la comunidad contrata un preceptor. Sintomáticamente, siete años más tarde, en 1875, la asamblea comunal trata de eliminar de las fiestas religiosas todas las obligaciones “paganas y perniciosas (...)” por ser “atrocés (...) nocivas (...) y contrarias al progreso y adelanto del pueblo (...)” así como “(...) al buen curso de la civilización”. De acuerdo a ello, banderas peruanas habían de reemplazar antiguos ornamentos prehispánicos bajo pena de multa. Así también, los bizcochos que adornaban las andas de la Virgen del Rosario serían remplazados por “(...) adornos más honestos y decentes”, (Degregori y Golte, 1973).

El cambio resultaba notorio. Las costumbres locales se volvían perniciosas y paganas, deshonestas e indecentes. Desde una perspectiva, la comunidad se integra crecientemente a la sociedad nacional; desde otra, se aliena: los miembros se multan a sí mismos por conservar particularidades culturales. Cabe mencionar, sin embargo, que por lo menos hasta la década de 1960 del presente siglo, los bizcochos continuaban adornando las andas de la Patrona del pueblo y los ornamentos prehispánicos coexistían con banderas peruanas. Por otro lado, la nueva actitud resulta fructífera cuando se articula con las viejas estructuras comunales: en 1891 la comunidad decide mandar dos jóvenes para que aprendan el oficio de herrero en otro pueblo, Acos. También en 1891 se instituye un impuesto a los propietarios de ganado con el fin de favorecer las escuelas.

La idea de progreso se difunde de manera desigual. Pacaraos se encuentra relativamente cerca de Lima. Pero todavía en la década de 1920, en lo que se denominaba con cromático racismo “mancha india” y hoy con neutralidad geométrica

“trapecio andino”, movimientos campesinos imaginan la restauración del Tawantinsuyu y dirigentes indígenas se proclaman incas. Poco a poco, sin embargo, incluso los propios mitos y relatos del ciclo de Inkarrí van siendo contaminados por la nueva ideología. Así, en Urcos (Cusco) se dice que:

(...) los inkas, que vivieron en la gran ciudad del Cusco tenían gran poder y pudieron hacer grandes cosas, como ciudades, caminos y fortalezas, porque Dios los hizo así, *pero no se les dio el gran poder de saber leer* (...) los mistis son los hijos últimos de Dios, los “chañas” de la creación y así hacen lo que se les antoja y Dios les soporta los pecados; *además saben leer* (Marzal, citado en Flores, 1986: 82-83; cursivas nuestras).

Y así llegamos al 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 sinónimo de oscuridad, noche (*tuta*); con la escuela y la alfabetización se hace la luz, llega el día (*punchan*). ¿Alienación? A un nivel. Pero sobre todo ambigüedad. Después de todo, ya Manco II y los incas de Vilcabamba aprendían castellano, montaban a caballo (¿los camiones de entonces?) y buscaban españoles que les enseñaran el uso de armas de fuego. Túpac Amaru II podría ubicarse en similares coordenadas. Y si recordamos con Max Hernández esa tradición de Ricardo Palma en la cual dos conquistadores intercambian melones y una carta que, aun cuando no los puede “ver”, delata a los indios transportistas que consumieron algunos de los frutos, reconoceremos también que el castellano y la lectura fueron desde un principio —desde Valverde mostrándole la Biblia a Atahualpa— instrumentos privilegiados de dominación. Conocerlo es, de alguna manera, convertirse en Prometeo que le arrebató el fuego (la luz) a los wiracochas que se pretendían dioses.

“Educate si quieres ser libre”, decía la inscripción de un monumento a la entrada del pueblo de Quinua (Ayacucho) antes de su remodelación en 1974. ¿En qué medida la frase expresaba el gesto paternalista del criollo ilustrado tratando de “civilizar al indio”, el deslumbramiento del maestro mestizo que descubre “occidente”, o las aspiraciones democráticas de los propios comuneros? Todas esas motivaciones parecieran estar presentes, pero la resultante va a depender en grado significativo de las que traigan los “educandos”, en este caso las poblaciones campesinas.

Lo cierto es que el tránsito del mito de Inkarrí al mito del progreso reorienta en 180 grados a las poblaciones andinas, que dejan de mirar hacia el pasado. Ya no esperan más al Inka, son el nuevo Inka en movimiento. El campesinado indígena se lanza, entonces, con una vitalidad insospechada a la conquista del futuro y del “progreso”. La escuela, el comercio y en algunos bolsones el trabajo asalariado, son los principales instrumentos para esa conquista a la cual la migración a las ciudades —crecientemente planificada— le abre nuevos horizontes.

Se potencia así un conjunto de elementos, inscritos en la forma de producir y de reproducirse del campesinado andino, que habían sido constreñidos hasta servir apenas para la supervivencia dentro de los límites cada vez más estrechos de las comunidades: la plasticidad de la familia extensa, la capacidad de organización y de agregación para el trabajo a través de los diferentes mecanismos de reciprocidad, el pragmatismo y la versatilidad desarrolladas en el aprovechamiento de un máximo de pisos ecológicos.

Si es verdad que por sus frutos los conoceremos, es indudable que la escuela, las migraciones y el proceso de modernización en general, han tenido efectos etnocidas brutales. Víctimas principales, especialmente en el nuevo mundo urbano: 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. El título de un libro de Jürgen Golte y Norma Adams, próximo a ser editado por el IEP, resulta bastante explicativo del carácter, en un principio sigiloso, que asume entonces la invasión andina a las ciudades: *Los caballos de Troya de los invasores: estrategias campesinas para la conquista de la gran Lima*. Dicho carácter tiene sentido principalmente si tomamos en cuenta la adversa correlación de fuerzas sociales y políticas en las cuales se despliega la contraofensiva andina; pero en parte, también, porque ese parece ser, con variantes, el costo de la modernización. En palabras de Franco (1985: 16): “la transformación de su identidad cultural fue el precio que debieron pagar las masas culturalmente indígenas para ocupar las ciudades”.

Es que, sin restarle importancia a pérdidas tan graves como el idioma, es visible que las poblaciones andinas, al migrar a las ciudades no sufren un proceso generalizado de desculturación. Por el contrario, otros elementos persisten e inclusive se afianzan: la tradición de ayuda mutua y trabajo colectivo; el rescate de manifestaciones como la música, el canto, la danza, que se cultivan en millares de asociaciones provincianas, clubes culturales, conjuntos y bandas musicales; la reconstrucción en las ciudades de las fiestas patronales de los pueblos de origen e incluso una reafirmación regional antes poco común. Esa continuidad cultural tiene con frecuencia bases materiales que la sustentan: un sector significativo de migrantes andinos mantiene relaciones económicas con sus pueblos de procedencia.

A pesar de los aspectos etnocidas, es posible afirmar que los efectos de ese tránsito han sido principal y profundamente democratizadores e integradores en la sociedad peruana. La lucha por la tierra, la principal, golpeó de muerte el poder político de los gamonales, resquebrajó las barreras estamentales subsistentes en el campo y conquistó la ampliación de la ciudadanía. Pero quisiéramos regresar a las grandes migraciones y la lucha de las poblaciones andinas por conquistar un espacio geográfico y social en las ciudades.

Las primeras grandes oleadas de migrantes estuvieron compuestas por jóvenes que a través de los resquicios abiertos por el mercado, escapaban a un posible futuro como *waqchas*, siervos o clientes para convertirse en las ciudades en pioneros que a lo largo de décadas y reforzados por las sucesivas oleadas migratorias fueron delineando una nueva identidad colectiva como trabajadores/ciudadanos/“gente de pueblo” (Degregori *et. al.* 1986). En ese periplo se muestran más democráticos, nacionales y modernos que los sectores dominantes y también que los sectores populares criollos. Esa afirmación no constituye tanto una exaltación de lo popular andino como una comprobación de la debilidad de los dominantes y de lo que Mariátegui denominara el “demos” criollo.

Ya en 1976, Fioravanti demostró que en el valle de La Convención los campesinos arrendires resultaban netamente más modernos que los anquilosados terratenientes cusqueños. Algo semejante podríamos decir, en muchos aspectos, de los migrantes que combinando pragmatismo y audacia se jugaron el futuro en los arenales que bordean Lima y otras ciudades costeñas, en contraposición, por ejemplo, a la burguesía lastrada por el rentismo e incluso a los habitantes de los tugurios.

Por otro lado, la acción de los migrantes impulsa objetivamente el tránsito del Perú estamental del status adscrito y las iniciativas sofocadas, al Perú del status adquirido y una cierta meritocracia. Dichas poblaciones desarrollan una lucha democrática por la igualdad de condiciones sociales de los habitantes de la urbe y resultan, si cabe, más ciudadanos en tanto arrancan la ampliación de una ciudadanía que les era escamoteada. A partir de esa necesidad de luchar para conquistar derechos, a través de los sindicatos, las asociaciones barriales y las innumerables instituciones en las que participan, esos pobladores han ido sedimentando una tradición de autogobierno y organización democrática más densa que la existente, por ejemplo, entre las clases medias urbanas.

Las grandes migraciones son uno de los fenómenos que permiten, así, el tránsito de una identidad étnica a una identidad nacional. Lima y las grandes ciudades se convierten en lo que para Uriel García eran los pueblos serranos en los años 20: “retortas de la nacionalidad”. Sin embargo, la resultante no es una homogenización uniformizadora, sino que se ubica más cerca de la “unidad de lo diverso”, del Perú de todas las sangres que anhelaba Arguedas. Este resultado tampoco es producto solo de la fortaleza de las tradiciones andinas sino, además, de la debilidad de un principio agregador nacional-estatal que impulse, por otros rumbos, la integración nacional desde el Estado. Esa debilidad deja resquicios para el fortalecimiento de un tejido nacional democrático desde el pueblo. Las siguientes palabras de una migrante costeña son una muestra mínima pero cristalina de cómo en un mismo proceso los sectores populares, no solo andinos, se han transformado ellos mismos y han transformado el país:

Las costumbres de uno es la costumbre de todos, yo no soy serrana y bailo huaynos, los de la sierra comen comida del norte, así que para nosotros es igual, no decimos este no me gusta porque es de allá o de acá. (Degregori *et. al.* 1986).

Así, los flujos migratorios, especialmente por las características que asume la migración en el país, contribuyen a sentar las bases para que las poblaciones de origen provinciano, especialmente las andinas, puedan reconocerse como peruanos, trabajadores y ciudadanos. Podríamos decir que el cuerpo fragmentado y disperso de Inkarrí se recompone, pero cuando está nuevamente completo, resulta no ser ya el viejo Inka sino estos nuevos peruanos cuyo perfil comenzamos recién a avizorar. Si el final de *El mundo es ancho y ajeno* describía el nadir del proceso de atomización física y pulverización de identidades en las poblaciones andinas, el final de *Todas las sangres* corresponde a

los inicios de la nueva situación. La novela termina también en una masacre, pero el tono, la “disposición de fuerzas sociales”, es otro. Rendón Willka, dirigente campesino, se dirige al capitán que lo fusilará y le dice palabras que hoy son célebres:

Los fusiles no van a apagar el sol, ni secar los ríos, ni menos quitar la vida a todos los indios. Siga fusilando (...) hemos conocido la patria al fin. Y usted no va a matar la patria, señor (...) Somos hombres que hemos de vivir eternamente. Si quieres, si te provoca, dame la muertecita, la pequeña muerte, capitán.

“La muerte de cuatro siglos” de Ciro Alegría se transforma en el nuevo contexto en “la pequeña muerte”. El oficial procede al fusilamiento pero tanto él como sus guardias escuchan como “un sonido de grandes torrentes que sacudían el subsuelo, como que si las montañas empezaran a caminar”. También en Lima advierten “como si un río subterráneo empezara su creciente”.

Veinte años después, dos ensayos (Matos, 1984; Franco, 1985) tratan de avizorar cuál ha sido el rumbo y cuál el actual caudal de ese río arguediano. A pesar de la riqueza caleidoscópica en su descripción del “nuevo rostro del Perú”, el ensayo de Matos parece desfallecer al encarar un tema tan crucial como la relación Estado/sociedad. Como advierte Grompone (1985), un Estado cuyo poder no es cuestionado sino por su incapacidad (sin tener en cuenta los grupos a los que represente), tiene allí un encuentro dramático con una sociedad donde la dimensión política no existe.

Más corto y menos publicitado, pero igualmente importante, el ensayo de Franco retoma de alguna forma las proposiciones de Quijano y, actualizándolas, postula que nuestra identidad nacional no es más problema ni posibilidad en tanto el Perú existe como nación culturalmente chola: “la conversión en Estado no parece ser sino una cuestión del tiempo por venir. Ello define al presente como una víspera”.

Habría que preguntarse, sin embargo, si el Estado es algo que se dará por añadidura, simple coronación sin mayores sobresaltos, de todo un proceso económico y sociocultural. Si la construcción de una nación que germina desde la sociedad y especialmente desde sus contingentes populares, culmina cuando esta se expresa en el Estado, ¿no será más bien que este es un momento o una sucesión de momentos en los cuales se concentran un conjunto de tensiones acumuladas en todo el periodo previo, variando sustancialmente la relación Estado/sociedad, adecuándola a lo que se venía gestando desde abajo?

En otras palabras, para la solución del problema nacional no basta alcanzar una identidad cultural “chola”. Es necesario, además, el desarrollo de un bloque nacional-popular que transforme revolucionariamente el Estado, de modo que la sociedad se reconozca plenamente en él. Mientras tanto, la misma realidad que nos lleva a constatar éxitos de los sectores populares (en este artículo, de las poblaciones andinas), en el plano de la movilidad social, nos revela asimismo su fragilidad, en tanto siguen siendo sectores subordinados.

El bloqueo del proceso velasquista en los 70 mostró los límites de la vía autoritaria, nacional-estatal, de construcción de la nación. La posterior crisis económica y la persistente condición subordinada de los sectores populares hacen que el mito del progreso toque también sus límites. Más allá de la muerte de los mitos, germinan y esperan su momento Sendero Luminoso y su gemelo antagónico: el fascismo. Si luego de seis años y a pesar de su inédita voluntad política SL no ha logrado avanzar desde las franjas marginales de jóvenes desilusionados hacia el “mainstream” popular, ello nos revela la fuerza de que a pesar de todo continúa conservando allí el mito del progreso y la autopercepción de “éxito”, alcanzado o posible, que se trasmite al menos en cierta medida a las nuevas generaciones, especialmente de contingente andino migrante. Nos revela asimismo, las esperanzas que continúan despertando tanto Izquierda Unida como el nuevo populismo que despliega el APRA desde el Estado.

Pero si hemos presentado principalmente las luces, es necesario tener también presentes las sombras. Y desgraciadamente, los días en la historia pueden prolongarse casi indefinidamente. Tal vez más que una víspera, el presente se nos aparece como una travesía al filo de la navaja entre la regresión disgregadora autoritaria y la consolidación nacional democrática.

Bibliografía:

Degregori, Carlos Iván y Golte, Jürgen (1973). *Dependencia y desintegración estructural en la comunidad de Pacaraos*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

Degregori, Carlos Iván; Blondet, Cecilia y Lynch, Nicolás (1986). *Conquistadores de un nuevo mundo: de invasiones a ciudadanos en San Martín de Porres*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

Fioravanti, Eduardo (1976). *Latifundio y sindicalismo agrario en el Perú. El caso de los valles de La Convención y Lares (1958-64)*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

Flores-Galindo, Alberto (1986). *Europa y el país de los incas: la utopía andina*. Lima: Instituto de Apoyo Agrario.

Franco, Carlos (1985). “Nación, Estado y clase: condiciones del debate en los 80”, en: *Socialismo y Participación* N.º 29, pp.1-16. Lima.

López, Sinesio (1979). “De imperio a nacionalidades oprimidas, notas sobre el problema nacional indígena”, en: *Nueva historia general del Perú*. Lima

Grompone, Romeo (1985). *Talleristas y vendedores ambulantes en Lima*. Lima: DESCO.

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

Montoya, Rodrigo (1981). *Intervenciones en: Problema nacional, cultura y clases sociales*. Lima: DESCO.

Quijano, Aníbal (1980). *Dominación y cultura. Lo cholo y el conflicto cultural en el Perú*. Lima: Mosca Azul.

Spalding, Karen (1974). *De indio a campesino. Cambios en la estructura social del Perú colonial*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

Urbano, Enrique (1977). “Discurso mítico y discurso utópico en los Andes”, en: *Allpanchis* N.º10, pp. 3-14. Cusco.

**Una heterogeneidad no dialéctica:
sujeto y discurso migrantes en el
Perú moderno**

Antonio Cornejo-Polar

Sin duda, la migración del campo a la ciudad es el hecho de más incisiva y abarcadora trascendencia en la historia moderna del área andina. Países que hace no muchas décadas eran masivamente campesinos, hoy tienen una población urbana mayoritaria y en constante crecimiento. Para el caso del Perú basta recordar que en cincuenta años la población citadina subió del 35.4 % al 69.9 % (Conapo 1989: 5), transformándose así, drásticamente, el carácter mismo de la nación. Naturalmente el crecimiento de las ciudades tiene varias razones —y múltiples correlaciones (Quijano 1977, 1980)— pero ninguna tan decisiva e impactante como la migración rural.

De la profundidad de las transformaciones urbanas queda —entre otros muchos— el testimonio del narrador autobiográfico de *La tía Julia y el escribidor*. Es un fragmento en el que relata su asombro al comprobar lo mucho que ha cambiado Lima durante los diez años que ha estado ausente:

Al salir de la Biblioteca Nacional a eso de mediodía, bajaba a pie por la avenida Abancay, que comenzaba a convertirse en un enorme mercado de vendedores ambulantes. En sus veredas, una apretada muchedumbre de hombres y mujeres, muchos de ellos con ponchos y polleras serranas, vendía, sobre mantas extendidas en el suelo, sobre

periódicos o en quioscos improvisados con cajas, latas y toldos, todas las baratijas imaginables, desde alfileres y horquillas hasta vestidos y ternos, y por supuesto, toda clase de comidas preparadas en el sitio, en pequeños braseros. Era uno de los lugares de Lima que más había cambiado, esa avenida Abancay, ahora atestada y andina en la que no era raro, entre el fortísimo olor de fritura y condimentos, oír hablar quechua (Vargas Llosa 1973: 432).

Aunque obvio, no está de más subrayar el muy significativo contrapunto que se establece entre el santuario del saber oficial, la Biblioteca, que con el conocimiento letrado que acumula debería ordenar y jerarquizar la urbe que la rodea —estoy pensando en términos de la “ciudad letrada” por supuesto (Rama 1984)— y el indomable desorden plebeyo de las calles que es visto explícita y reiteradamente como andino. La contundencia de esta intromisión desestabiliza al narrador-protagonista, que como intelectual obviamente respeta el valor simbólico de la Biblioteca, y lo sitúa en una posición de ajenidad marginal: no reconoce su ciudad y en ella —lo dirá poco después— se siente ahora “como un turista” (Vargas Llosa 1973: 433). La identidad de la ciudad ha variado de forma sustancial y la relación de pertenencia del personaje entra en crisis hasta convertirlo en visitante precario de una ciudad que fue suya y está dejando de serlo¹.

Ciertamente el texto de Vargas Llosa sugiere otras lecturas posibles, la mayoría de las cuales dejaría en claro ciertas oposiciones explícitas: biblioteca/mercado, por ejemplo, pero también implícitas: el austero silencio de las salas de lectura y el

¹ En realidad el texto pone en evidencia la inestabilidad de categorías como centro/periferia o marginalidad al trastocarlas o en cierto modo vaciarlas de sentido: el centro simbolizado por la Biblioteca mantiene en cierta forma su posición pero dentro de una dinámica en la que sin duda ha perdido poder, de la misma manera que el intelectual se marginaliza frente a una realidad que parece mucho más poderosa de lo que él representa.

orden escrupuloso de índices y catálogos frente al ruido y al caos de la calle-mercado. Más incisivamente aun: la biblioteca es el espacio de la escritura y su entorno popular-migrante el de la voz, lo que adquiere una dimensión adicional si queda claro —como es obvio— que allá prima el español y aquí “no era raro (...) oír hablar en quechua”. De esta manera la cultura letrada aparece agresivamente rodeada por la cultura oral, hasta un punto que también la biblioteca podría asumir, dentro de ese contexto, la condición que se autoasigna el personaje-narrador: un ente extraño, algo extravagante, frente y dentro de una nueva realidad que lo excede y —literalmente— lo descentra.

Permítanme que deje la Biblioteca solo como punto de referencia y trate de comprender qué sucede en ese espacio “atestado y andino”. Es claro, por lo pronto que la masa que ha invadido la avenida Abancay está formada casi íntegramente de inmigrantes serranos, migrantes que no parecen haber perdido niveles básicos de identidad: lengua, vestido, comida, pero que al mismo tiempo —por supuesto— no pueden dejar de actuar de acuerdo a los masivos e inéditos condicionamientos que la ciudad acumula sobre ellos. Me interesa, pues, el sujeto migrante.

Tengo para mí que a partir de tal sujeto, y de sus discursos y modos de representación, se podría producir una categoría que permita leer importantes segmentos de la literatura latinoamericana —entendida en el más amplio de sus sentidos— especialmente los que están definidos por su radical heterogeneidad. Como se sabe son varias las categorías que se han usado para dar razón de este enredado corpus. Sin ánimo de sustituirlas —aunque algunas como la de mestizaje parecen haber agotado en sí toda su capacidad iluminadora— deseo explorar la pertinencia y la efectividad de esta otra categoría, la de migración y sus derivados que casi no ha sido empleada en relación a esta problemática (Lauer 1989)². Sospecho

² Lauer es tal vez el único que ha tratado el asunto, pero considera sintomática

que los contenidos de multiplicidad, inestabilidad y desplazamiento que lleva implícitos, y su referencia inexcusable a una dispersa variedad de espacios socioculturales que tanto se desparan cuando se articulan a través de la propia migración, la hacen especialmente apropiada para el estudio de la intensa heterogeneidad de buena parte de la literatura latinoamericana. Por supuesto: la magnitud del fenómeno migratorio del agro a la urbe —que es el que ahora me interesa— también parece avalar, desde un nivel si se quiere empírico, su aptitud hermenéutica³.

Es importante subrayar que desde muy antiguo y hasta hoy existe algo así como una retórica de la migración que pone énfasis en sentimientos de desgarramiento y nostalgia y que normalmente comprende el punto de llegada —la ciudad— como un espacio hostil, aunque de algún modo fascinante o simplemente necesario, a la vez que sitúa en el origen campesino una positividad casi sin fisuras, con frecuencia vinculada a una naturaleza que es señal de plenitud y signo de identidades primordiales. Sintomáticamente, esta perspectiva cruza de parte a parte el espesor de los varios discursos que constituyen la literatura peruana y se puede encontrar en canciones quechuas, en formas mestizadas como el yaraví, en cantos criollos de la costa y en textos definitivamente inscritos en el canon de la literatura culta. No es el momento de acumular citas, pero no sería vano recordar que en el cancionero quechua abundan expresiones de desarraigo que casi siempre tienen que ver con la migración a la ciudad (Montoya 1987: 423-470); que desde antiguo varias generaciones recuerdan, y hasta hoy los versos del siguiente yaraví:

la escasez de textos sobre la migración, lo que no parece ser exacto, aunque luego precisa que se refiere al momento mismo de la migración no a las etapas anteriores o posteriores.

³ Naturalmente no toda literatura heterogénea responde a fenómenos giratorios. De lo que se trata, entonces, es de diseñar un modelo que permita ver con más claridad la índole de esta literatura.

Ya me voy a una tierra lejana
a un lugar donde nadie me espera,
donde nadie sepa que yo muera,
donde nadie por mí llorará (Carpio 1976: 183)⁴.

Que “Idilio muerto” de Vallejo se construye sobre la oposición entre la plenitud del ayer rural —el de la “andina y dulce Rita”— y la defectividad del presente urbano (Bizancio) en el que sufre y se enajena el poeta (Vallejo [1918] 1968: 102); o que, por último, “Warmá Kuyay” concluye con un texto relativo al momento en que:

me arrancaron de mi querencia, para traerme a este bullicio, donde gentes que no quiero, que no comprendo [...] Mientras yo, aquí, vivo amargado y pálido, como un animal de los llanos fríos llevado a la orilla del mar, sobre los arenales candentes y extraños (Arguedas [1935] 1967: 94).

Sería tentador datar este temple nostálgico en un tiempo en el que la migración era más una muestra individual que una vasta decisión colectiva. En términos generales, sería una interpretación parcialmente adecuada; sin embargo, como ese tono persiste doblemente, como repetición emotiva de textos anteriores y como creación de otros nuevos de índole similar (Florián [1944] 1985; Nelson 1982; Espino 1990)⁵, prefiero entenderlo como una variante relativizada, por posicional, que puede ingresar sin mayores dificultades en un complejo orden discursivo que asume la añoranza como

⁴ Carpio atribuye el texto a Mariano Lino Ojeda y lo considera uno de los yaravíes populares más tardíos.

⁵ En este y en casos similares los textos citados deben considerarse en calidad de ejemplos y ciertamente no todos los poemas que contienen se relacionan con la migración.

perspectiva posible de un sentido que también puede ser —y es— triunfalista⁶.

De hecho, problematizando la consistencia de la tónica elegíaca, Golte y Adams comprueban con solvencia —desde las ciencias sociales— que pese a todas las penurias imaginables cabe extraer de inexperiencia de los migrantes una “historia de logros, de orden y concierto, de pobladores que construyen sus viviendas y sus vidas”; o si se quiere, para ser más enfáticos, una “versión de los vencedores” (1987: 17–18). Esta perspectiva tiene plasmaciones textuales numerosas (Bueno 1980; Jara 1989)⁷, pero tal vez ninguna posea la fuerza triunfal que anima la obra mayor de la poesía quechua de José María Arguedas. Cito la traducción al español de un fragmento de su himno “A nuestro Padre Creador Túpac Amaru”:

Somos miles de millares, aquí, ahora. Estamos juntos; nos hemos congregado pueblo por pueblo, nombre por nombre, y estamos apretando a esta inmensa ciudad que nos odiaba, que nos despreciaba como a excremento de caballos. Hemos de convertirla en pueblos de hombres que entonen los himnos de las cuatro regiones de nuestro mundo, en ciudad feliz, donde cada hombre trabaje, en inmenso pueblo que no odie y sea limpio como la nieve de los dioses montañas (Arguedas [1962] 1972: 23–24).

La utopía arguediana (simbolizada en la “ciudad feliz”) no se cumplió, por supuesto, pero la gran ola migrante logró metas fundamentales y transformó radicalmente el orden

⁶ En todo caso sería importante periodizar el flujo migratorio. Al parecer sus diversos momentos generan preferencia por ciertos tonos, aunque no invaliden a los otros. Sin proponérselo explícitamente hay esbozos de periodización de Matos, Rodríguez, Golte y Adams, Méndez (véase bibliografía).

⁷ La novela de Jara merecería un análisis más detenido.

de una ciudad que nunca más repetirá —salvo en parodias desintencionadas— su hechiza heráldica virreinal. Es importante evitar, entonces, la perspectiva que hace del migrante un subalterno sin remedio, siempre frustrado, repelido y humillado, inmerso en un mundo hostil que no comprende ni lo comprende, y de su discurso no más que un largo lamento del desarraigo; pero igualmente, es importante no caer en estereotipos puramente celebratorios: también hay migrantes instalados en el nicho de la pobreza absoluta, desde donde opera la nostalgia sin remedio, la conversión del pasado en utópico paraíso perdido o el deseo de un retorno tal vez imposible, aunque hay que advertir —y esto es decisivo— que incluso el éxito menos discutible no necesariamente inhibe los tonos de la añoranza. En otras palabras: triunfo y nostalgia no son términos contradictorios en el discurso del migrante.

De otro lado, es inexacto imaginar que la migración opera como fuerza imbatible y todopoderosa que reconstruye desde sus raíces la identidad del migrante campesino, convirtiéndolo, por ejemplo, en protagonista de la “larga marcha” —supuestamente casi siempre exitosa— hacia la propiedad privada y el capitalismo (De Soto 1986), entre otras muchas razones porque el migrante tiende a repetir en la ciudad modos de producción y de relaciones sociales —como la reciprocidad, la operatividad económica de la familia ampliada o el simple padrinazgo— que difícilmente se incorporan a las normas del capitalismo moderno. Los antropólogos antes mencionados constatan que la experiencia de origen, previa al viaje a la ciudad, condiciona fuertemente el modo de inserción urbana del migrante y dota a su aventura personal de una coherencia colectiva (Golte y Adams 1987: 18, *passim*). Esto permite sospechar que el migrante tanto está expuesto a fenómenos sincréticos, en relación a las fuerzas que surgen de su nuevo espacio de experiencia, cuanto puede fijar deslindes relativamente claros entre los dos o más momentos de su itinerario. Al parecer, la conciencia del migrante está más atenta a la fijación de sus experiencias distintas y encontradas que a la formulación de una síntesis globalizadora.

Ciertamente no tanto de fijar límites, estableciendo polos entre la nostalgia y el triunfo, o entre la construcción de nuevas identidades o la reafirmación de los antiguos, y menos secuenciar los extremos en una historia más o menos lineal; exactamente al contrario, pretendo construir un espacio donde cualquier sentido puede solaparse y refundirse precisamente en el extremo que aparentemente se le opone, como también —y tal vez sobre todo— estratificar como instancias separadas las diversas vivencias que forman su fluido itinerario a través de distintos tiempos y espacios. Repito, en este caso mi estrategia de leer no tanto la linealidad de un discurso cuanto su espesor —bajo el supuesto, otras veces aludido (Cornejo 1994: 18 *passim*)—, de que la historia corre pero también se densa en el tiempo. Después de todo no hay mejor discurso sobre la identidad que el que se enraíza en la incesante (e inevitable) transformación.

Mi hipótesis primaria tiene que ver con el supuesto que el discurso migrante es radicalmente descentrado, en cuanto se construye alrededor de ejes varios y asimétricos, de alguna manera incompatibles y contradictorios de un modo no dialéctico. Acoge no menos de dos experiencias de vida que la migración, contra lo que se supone en el uso de la categoría de mestizaje, y en cierto sentido en el del concepto de transculturación, no intenta sintetizar en un espacio de resolución armónica; imagino —al contrario— que el allá y el aquí, que son también el ayer y el hoy, refuerzan su aptitud enunciativa y pueden tramar narrativas bifrontes y —hasta si se quiere, exagerando las cosas— esquizofrénicas. Contra ciertas tendencias que quieren ver en la migración la celebración casi apoteósica de la desterritorialización (García Canclini 1990)⁸, considero que el desplazamiento migratorio duplica (o más) el territorio del sujeto y le ofrece o lo condena a hablar desde más de un lugar. Es un discurso doble o múltiplemente situado.

⁸ Obviamente García Canclini matiza este tema con sutileza.

No está demás añadir que en el mayor estudio psicoanalítico sobre la extrema pobreza en las barriadas de Lima, en cuya demografía priman sustancialmente los migrantes, los reportes y las reflexiones de los terapeutas casi no consignan relaciones comparativas entre el ayer y el hoy del migrante —o solo de manera incidental y poco significativa—, tal vez porque en las circunstancias que se realizó la investigación (durante la crisis de los años 80) los pobladores migrantes estaban asediados por las urgencias de la difícil supervivencia cotidiana. Aunque se refiere a otro asunto la siguiente frase podría sintetizar parcialmente lo anterior:

Pareciera que la señora se siente “en tierra de nadie”, ni arriba, ni abajo, que a su vez son imaginados por ella como totalmente desconectadas entre sí (Rodríguez 1989: 61, énfasis mío).

Por supuesto, las experiencias no son nunca tan tajantes, pero insisto en que todo indicaría que el migrante no está especialmente dispuesto a sintetizar las distintas estancias de su itinerario, aunque —como es claro— le sea imposible mantenerlas encapsuladas y sin comunicación entre sí. Aunque escapa al marco espacial y temporal de estas reflexiones, no encuentro mejor ejemplo del discurso migrante —por su capacidad de problematización— que un fragmento del capítulo inicial de *Los ríos profundos* —que antes lo he trabajado dentro de otro fragmento (Cornejo 1994: 213-219)—. Se refiere al momento en que Ernesto llega a Cusco y se enfrenta por vez primera a los viejos muros incaicos. Viéndolos, extasiado, dice:

Me acordé, entonces, de las canciones quechuas que repiten una frase poética constante: “yawar mayu”, río de sangre; “yawar unu”, agua sangrienta; “puk’tik’ yawar k’ocha”, lago de sangre que hierve; “yawar wek’e”, lágrimas de sangre. ¿Acaso no podría decirse “yawar runi”,

pedra de sangre o “puk’tik’ yawar runi”, piedra de sangre hirviente? (...) —¡Puk’tik’ yawar runi! —exclamé frente al muro, en voz alta (Arguedas 1958: 18).

Es claro que el migrante adolescente que opera como narrador-personaje de la novela concentra pero no sintetiza en su discurso dos experiencias, una pasada y otra presente. De hecho actualiza dos idiomas, quechua y español; dos tecnologías comunicativas, la oral y la escrita; dos géneros artísticos; la canción y la novela; y de alguna manera, pero la relación podría continuar, ejercita dos sistemas culturales distintos. El orden de este extendido dualismo parece ser una suerte de metonimia que extrae de una primera (agua-sangre) el modelo que permite la segunda (agua-piedra), que ciertamente implica un desplazamiento más complejo en cuya dinámica probablemente se ejerzan ciertas dimensiones del pensamiento mítico. Desde esta perspectiva, el texto se desdobra continuamente y en su resolución se plasma una figura ambigua —la de la “piedra de sangre hirviente”— que no necesariamente supone una síntesis, aunque (como es obvio) esta también sería una lectura factible. En cualquier caso lo que me interesa poner de relieve es la actuación de un sujeto que maneja una pluralidad de códigos que pese a ingresar en un solo rumbo discursivo no solo no se confunden sino que preservan en buena parte su propia autonomía. El narrador-personaje habla sin duda desde dos espacios.

Pero si el texto de Arguedas actualiza en un solo enunciado posiciones muy diversas, hay otros donde la fragmentación del sujeto adquiere características más dramáticas. Me refiero a los textos recogidos por Zapata y Biondi, en especial el que aparece en labios del “cómic ambulante”⁹. Los mencionados

⁹ Un texto muy similar, aunque transcrito mediante obra técnica, se encuentra en *Habla la ciudad* (1986). En este caso se anota que el cómic realiza su actuación vestido de mujer. El dato podría añadirse a las oscilaciones de la identidad del sujeto.

autores a más de transcribir los discursos de los “oradores populares” que ahora ocupan los principales espacios públicos de Lima, analizan con notable sagacidad las estrategias discursivas de estos nuevos productores de significados ampliamente socializados y concluyen proponiendo —claro que con una riqueza conceptual que mi resumen inevitablemente tergiversa— que la ciudad ha sido reocupada por la oralidad (1994: 9-34)

No me es posible dar razón del discurso íntegro del “cómic ambulante”, que por lo demás se desliza entre varios temas y se interrumpe con diálogos con el público, todo en un lenguaje grueso que usa sin reparos, una y otra vez, significados e imágenes coprolálicos, pero sí me interesa remarcar lo que podría denominarse las intensas fluctuaciones de su identidad discursiva. En efecto, primero emplea una filiación englobante, como perteneciente al pueblo, luego se define más específicamente como “nosotros los criollos”, en contraposición a “los provincianos” (con lo que él se identifica como limeño) y más específicamente a “la gente de la sierra”, a la que agresivamente califica de “estos mierdas” (p. 444), para —pocos minutos después, luego de elogiar a los fundadores del imperio incaico y a Túpac Amaru— definirse él mismo como provinciano y serrano: “si tú eres provinciano nunca niegues a tu tierra. Yo vivo orgulloso como serrano que soy, serrano a mucha honra, serranazo” (p. 448).

¿Cómo explicar estas oscilaciones en la identidad del emisor? Por supuesto, no hay que olvidar que se trata mucho más de una performance que de un texto y que esa condición aligera notoriamente los requerimientos de la coherencia propia de la escritura, en especial de la literatura canonizada; como tampoco se puede pasar por alto que el orador callejero necesita crear espacios intersubjetivos, o de pertenencia compartida con un público que pagará o no por su rendimiento profesional —tema que obsesiona al cómico—. Creo, sin embargo, que hay mucho más: él dramatiza *en* y *con* su lenguaje la condición migrante y habla con espontaneidad desde varios lugares, que

son los espacios de sus distintas experiencias, autorizando cada segmento del discurso en un *locus* diverso, con todo lo que ello significa, incluyendo la transformación de la identidad del sujeto, *locus* que le confiere un sentido de pertenencia y legitimidad y que le permite actuar como emisor fragmentado de un discurso disperso. Lo notable del asunto es que el abrupto descentramiento del discurso no parece producir ninguna tensión en el emisor (y tampoco en los receptores) y su acto de habla se desliza sin contratiempos con una muy curiosa espontaneidad, incluso cuando alguna de las figuraciones del sujeto emite juicios negativos sobre otro sujeto que luego será quien asuma la función enunciativa. Casi se podría pensar, por encima del hecho de que se trata de una sola persona, en la actuación de varios hablantes —lo que obviamente invitaría a un largo regodeo bajtiniano—¹⁰.

Biondi y Zapata consideran con razón que el discurso del cómico se articula mediante el uso intensivo de la metonimia y acopian ejemplos contundentes al respecto (1994: 336-441), suponiendo —lo que sí es discutible— que la construcción metonímica es propia de la oralidad. No repetiré el meticuloso examen de estos autores, pero sí sería oportuno reflexionar sobre si la dinámica de la metonimia, cuyas ondas se expanden bajo la laxitud de la norma de la contigüidad, tanto asociativa como opositiva, no favorece este tipo de discursos descentrados, que se desparraman en un espacio casi ilimitado y que —en cierta forma al menos— repite el azaroso itinerario del migrante¹¹. De hecho, al contrario de la metáfora, que se cierra en la similaridad de sus componentes, además poco numerosos,

¹⁰ Me refiero, sobre todo, al concepto de dialogismo y similares. Creo que no tendría sentido afirmar ahora la pertenencia de las ideas de Bajtín, y sospecho que el caso en análisis puede exceder sus marcos teóricos.

¹¹ Aunque no los empleo en este caso, siguen siendo indispensables los aportes de Jacobson. No dejan de tener interés, aunque demasiado casuísticos, los de Le Guern (véase bibliografía).

la metonimia carece de centro y puede ampliarse con notable libertad. Naturalmente habría que profundizar en el tema, pero no deja de ser atractivo relacionar las variadas figuraciones y discursos del sujeto migrante, y sus diversas estrategias representativas, con este ir y venir de la metonimia: tal vez en la deriva del curso metonímico el migrante encuentre lugares desiguales desde los que sabe que puede hablar porque son los lugares de sus experiencias. Serían las voces múltiples de las muchas memorias que se niegan al olvido.

Bibliografía

Arguedas, José María (1958). *Los ríos profundos*. Buenos Aires: Lo-sada.

----- (1972) *Temblar/Katatay*. Lima: Instituto Nacional de Cultura.

----- (1977). *Amor mundo y todos los cuentos*. Lima: Moncloa.

Biondi, Juan y Zapata, Eduardo (1994). *Representación oral en las calles de Lima*. Lima: Universidad de Lima.

Bueno, Leoncio (1980). *La guerra de los Runas*. Lima: Túngar.

De Soto, Hernando (1986). *El otro sendero. La revolución informal*. Lima: Barranco.

Carpio Muñoz, Juan Guillermo (1986). *El yaraví arequipeño. Un estudio histórico-social y un cancionero*. Arequipa: La Colmena.

Consejo Nacional de Población (CONAPO) (1989). *Perú: hechos y cifras*. 1988. Lima: Dirección General de Estudios en Población.

Espino, Gonzalo (1990). *Casa Hacienda*. Lima: Lluvia.

García Canclini, Néstor (1990). *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad* México: Grijalbo.

Golte, Jürgen y Adams, Norma (1987). *Los caballos de Troya de los invasores. Estrategias campesinas en la conquista de la gran Lima*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

Jakobson, Roman (1967). “Dos aspectos del lenguaje y dos tipos de trastornos afásicos”, en: Jakobson, Roman y Halle, Morris. *Fundamentos del lenguaje*. Madrid: Ciencia Nueva.

Jara, Cronwell (1989). *Patíbulo para un caballo*. Lima: Mosca Azul.

Lauer, Mirko (1989). *El sitio de la literatura peruana. Escritores y política en el Perú del siglo XX*. Lima: Mosca Azul.

Le Guern, Michel (1985). *La metáfora y la metonimia*. Madrid: Cátedra.

Matos Mar, José. *Las barriadas en Lima*. (1977) [1957]. 2° edición, Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

Montoya, Rodrigo; Montoya, Edwin y Montoya, Luis. (1987). *La sangre de los cerros / Urqkunapa yawarnin*. Lima: Mosca Azul, Universidad de San Marcos, CEPES.

Méndez Gastelumendi, María (1990). *Los jóvenes del nuevo Perú profundo*. Lima: DESCO.

Nelson, Julio (1982). *Caminos de la montaña*. Lima: La escena contemporánea.

Quijano, Aníbal (1977). *Dependencia, urbanización y cambio social en América Latina*. Lima: Mosca Azul.

----- (1980). *Dominación y cultura. Lo cholo y el conflicto cultural en el Perú*. Lima: Mosca Azul.

Rama, Ángel (1984). *La ciudad letrada*. Hannover: Norte.

Rodríguez Rabanal, Cesar (1989). *Cicatrices de la pobreza. Un estudio psicoanalítico*. Caracas: Nueva Sociedad.

Vallejo, César (1968). *Obra poética completa*. Lima: Moncloa.

Vargas Llosa, Mario (1977). *La tía Julia y el escribidor*. Barcelona: Seix Barral.

Varios. *Habla la ciudad* (1986). Lima: Universidad de San Marcos y Municipalidad de Lima.

Fuente de los artículos

Franco, Carlos.(1991). “Exploraciones en “otra modernidad”: de la migración a la plebe urbana”, en: *Imágenes de la sociedad peruana: la otra modernidad*. Lima: Centro de Estudios para el Desarrollo y la Participación (CEDEP).

Degregori, Carlos Iván (1986). “Del mito de Inkarrí al mito del progreso: poblaciones andinas, cultura e identidad nacional”. en: *Socialismo y Participación*, N° 36, diciembre. Lima: Centro de Estudios para el Desarrollo y la Participación (CEDEP).

Cornejo Polar, Antonio (1996). “Una heterogeneidad no dialéctica: sujeto y discurso migrantes en el Perú moderno”, en: *Revista Iberoamericana*, vol. LXII, N.º 176-177, julio-diciembre.

Sobre los autores

Carlos Franco, psicólogo social. Ha sido investigador asociado del Centro de Estudios para el Desarrollo y la Participación (CEDEP), del que fue cofundador en 1977. Ha centrado sus trabajos en temas de régimen político, la reforma del Estado, la participación popular y la historia de las ideas políticas. Entre sus publicaciones destacan: *Imágenes de la sociedad peruana: la otra modernidad* (1990), *Modelos Societarios, Participación y Personalidad* (1979), *La Revolución Participatoria* (1975), *El Perú de los 90: un camino posible* (1990), *Acerca del modo de pensar la democracia en América Latina* (1998), *Reforma del Estado y régimen político: de las expectativas e ilusiones a un realismo desencantado* (2004), y como coordinador *El Perú de Velasco: De la cancelación del Estado oligárquico a la fundación del Estado nacional*. Tres tomos (1983).

Carlos Iván Degregori (1945–2011). Fue antropólogo, profesor de antropología de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, investigador principal del Instituto de Estudios Peruanos y miembro principal de la Comisión de la Verdad y Reconciliación. Estudió antropología en la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Obtuvo el bachillerato en la Brandeis University (Boston, Estados Unidos) y la licenciatura en antropología social en la Universidad Nacional San Cristóbal de Huamanga. Entre sus principales publicaciones figuran: *La década de la antipolítica. Auge y caída del fujimorismo* (2000), *No hay país más diverso. Compendio de antropología peruana I y II* (2000 y 2012), *Las rondas campesinas y la derrota de Sendero Luminoso* (1996), *El surgimiento de Sendero Luminoso* (1990), *Comunidades locales y transnacionales. Estudio de caso en el Perú* (2003) y *Jamás tan ceca arremetió lo lejos: Memoria y violencia política en el Perú* (2002).

Antonio Cornejo Polar, fue ensayista y crítico literario. Docente en la Facultad de Letras y Ciencias Humanas de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos y en las universidades de Pittsburgh y Berkeley en Estados Unidos. Entre sus publicaciones destacan: *Edición y estudio del discurso en loor de la poesía* (1964), *Los universos narrativos de José María Arguedas* (1973), *La novela peruana: siete estudios* (1977), *Literatura y sociedad en el Perú: la novela indigenista* (1980), *Escribir en el aire. Ensayo sobre la heterogeneidad socio-cultural en las literaturas andinas* (1994) y *Literatura peruana: siglo XVI a siglo XX* (2000).

EXPLORACIONES EN “OTRA MODERNIDAD”:

de la migración a la plebe urbana

Carlos Franco

DEL MITO DE INKARRÍ AL MITO DEL PROGRESO:

poblaciones andinas, cultura e identidad nacional

Carlos Iván Degregori

UNA HETEROGENEIDAD NO DIALÉCTICA:

sujeto y discurso migrantes en el Perú moderno

Antonio Cornejo-Polar

ISBN: 978-612-46863-2-0



9 786124 686320