

LIMA

aspiraciones, reconocimiento y ciudadanía
en los noventa

Carmen Rosa Balbi · editora



Capítulo 1



PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ
FONDO EDITORIAL 1997



Primera edición, octubre de 1997

Pintura de carátula: *La fiesta*,
óleo sobre tela de Carlos Enrique Polanco
Carátula y diseño: Sandro Venturo
Cuidado de la edición: Carolina Teillier

LIMA
aspiraciones, reconocimiento y ciudadanía
en los noventa

Copyright© 1997 Fondo Editorial de la Pontificia
Universidad Católica del Perú. Av. Universitaria, cuadra 18,
San Miguel. Apartado 1761, Lima 100, Perú
Telefax 4600872 Teléfonos 4602870, 4602291,
anexos 220 - 356

Prohibida la reproducción de este libro por cualquier medio, total o
parcialmente, sin permiso expreso de los editores

Derechos reservados
ISBN: 9972-42-082-5

Impreso en el Perú / Printed in Peru

¿Una ciudadanía descoyuntada o redefinida por la crisis? De 'Lima la horrible' a la identidad chola

Carmen Rosa Balbi

Las ciudades

En los últimos años las ciudades se han erigido, qué duda cabe, en los espacios privilegiados de una intensa lucha por la constitución de ciudadanía, reconocida ésta por algunos rasgos que la caracterizan, tales como la igualdad de derechos y obligaciones de los ciudadanos, la pertenencia a una comunidad política, la garantía estatal de la vigencia de los derechos ciudadanos a través de instituciones orientadas hacia esos fines y la existencia de un espacio público; a lo que debemos sumar aquel aporte de Hobsbawm: el derecho y la aspiración al reconocimiento. En estas ciudades de remozado rostro, la migración —como señala Franco— no sólo transforma el escenario político-cultural en que se desarrolla la vida peruana, sino que convierte a los centros urbanos en el espacio privilegiado de encuentros, intercambios y fusiones de las corrientes étnico-culturales del país, forjando así precarias realidades pero también el vasto potencial de comunidad nacional.

Lejanos quedan los tiempos de las ciudades sin ciudadanía que Cardoso (1975) describiera magistralmente, como partida de nacimiento de las mismas a causa de la herencia colonial, marcadas por una nada discreta estructura estamental que señalaba privilegios y en la que ninguno era igual al otro. Un cemento relativamente solidificado, derivante del orden oligárquico de patrones paternalistas y clientelistas en el ordenamiento de las relaciones sociales, descritas en mucho por la novelística peruana, hacía cierta la frase “todos somos iguales, pero unos más iguales que otros”. Ello se conjugó con lo que Germani llamó procesos de urbanización sin industrialización y, por tanto, difícilmente capaces de producir una integración ordenada a la vida nacional.

Esta migración —como indicara Quijano visionariamente— empezó a producir el llamado proceso de cholificación en las ciudades. En su ensayo “Lo cholo y el conflicto cultural en el Perú” (1980), Quijano descubre y analiza, a partir del

masivo fenómeno migratorio, los rasgos constitutivos de dicho proceso¹. Él destaca que, como consecuencia de la superposición de dos culturas distintas en un sistema de dominación social, se desencadena un proceso de conflicto y de interinfluencia cultural que produce la aculturación de vastas capas de la población aborígen, por un lado, y la modificación paulatina de las culturas globales originales, por otro, hasta convertir a la cultura occidental en una versión criolla, ampliamente modificada por la penetración de gran cantidad de elementos de la cultura incaica, y a ésta igualmente en una “cultura indígena”, influida notablemente por la penetración de elementos de la cultura occidental.

Quijano subraya que “lo que comenzó como un conflicto de culturas, radical y completamente distintas, sin ningún punto de contacto entre ellas, deviene en un encuentro conflictivo entre dos culturas, ambas notablemente modificadas, como amplio intercambio de elementos entre sí, con numerosos puntos de contacto entre ambas”.

La cholificación de Lima conllevó, progresivamente, una suerte de mixtura étnica y cultural; en este caso, de todos los rincones del heterogéneo país que es el Perú, lo que convierte a Lima, de modo inadvertido, en una ciudad de todas las sangres. En este nuevo espacio, la explosión de los medios de comunicación masivos, transmisores por excelencia de estilos de comportamiento urbano, proveerán al migrante elementos decisivos para su ubicación en la ciudad.

La estafa del mestizaje o la negación del otro

Como lo advierte Elmore (1995), Lima no se limita a funcionar como un mero referente físico. Se convierte es una arena cultural y social en la que el sujeto urbano debe construir su propia identidad. Dicha identidad, largo tiempo considerada –como lo recuerda Nugent (1991)– como un hecho básicamente mestizo, tuvo como una de sus funciones más importantes encubrir cualquier connotación de opresión. Al mismo tiempo, trató de mostrar la aculturación, entendida como occidentalización, como un hecho deseable².

Se suponía así que el mestizaje traería el fin del racismo. Pero como lo afirma Portocarrero (1993), la arrogancia y el sentimiento de superioridad de las élites

1. Quijano señala que la palabra “cholo” inicialmente sirvió para designar al grupo de mestizos con rasgos predominantemente indios. Durante el período republicano fue el término usado para referirse a los mestizos de condición social no privilegiada.

2. Al decir de Nugent, “El recurso al mestizo permitía desarrollar varios discursos de importancia fundamental para la legitimación del estado. El más importante era que situaba ‘in illo tempore’ la cuestión de la comunidad política. [...] La unidad política ya estaba formada desde el siglo XVI [...] el mestizo era la encarnación de la ‘Peruanidad’. [De tal modo que] la identidad mestiza, asumida como identidad nacional, reposa en el supuesto de la exclusión de la decisión política autónoma”.

consideradas emergentes del proceso del mestizaje sirvió más bien para justificar la exclusión de las mayorías del manejo de lo público. Así la idea, la propuesta de un Perú mestizo, del mestizaje como hecho biológico y supuestamente cultural, eje vertebrador de la nación, lejos de convertirse en un elemento integrador, deviene en fuente de perpetuamiento de agudas desigualdades.

Max Hernández lo resume afirmando que el mestizaje, antes que significar una propuesta de integración nacional, se convierte en un "proyecto detergente", de blanqueamiento racial asociado a una mayor valoración social, cuyo correlato es la implícita superioridad cultural de occidente.

Salazar Bondy y su *Lima la horrible* son, en este sentido, una suerte de alegato moral pero desesperanzado de una Lima criolla de pretensiones aristocratizantes, nucleada en torno a la arcadia colonial y frente a la visión degradada que se tenía de la migración serrana y del indio; lo que Nugent llama, en *El laberinto de la choledad* (1992), la indigenización de lo plebeyo, y que obtuvo como respuesta la creación de una suerte de *apartheid* étnico-geográfico de las élites evasivas de una integración en espacios culturales comunes.

Como lo apuntara Cotler en 1978, la visión inicial del limeño frente a los migrantes tuvo el sello del desprecio, que se acompañó con todos los elementos de la discriminación étnico-racial derivada de estas visiones.

Pensamos que ello se produjo en gran parte como resultante de un duro y traumático proceso migratorio, y de una clara imposición histórica de la costa sobre la sierra. Proceso en el que quizá –comparándonos con otros países andinos–, el síndrome de lo que Calderón (1996) denominó "la negación del otro" en el terreno de la gestación de identidades que nos dejó la colonia, se expresó de manera feroz en el menosprecio de una cultura y una tradición que el mundo criollo desconocía y que por tanto le eran completamente ajenas.

La ciudadanía, así mestizamente entendida, parecía traer en la práctica la real cancelación de un país multicultural (Ansión 1994), única posibilidad en un país de cuya diversidad todos debían enriquecerse.

El precio de la aceptación como ciudadanos e iguales fue, durante una larga etapa, dramático: implicó la anulación, quiebra y fractura de todo lo que constituía el activo proveniente del Ande: el idioma, la cultura, la alimentación, el vestido. Como alguien dijera resignadamente, ese era el precio que se debía pagar para alcanzar una integración entendida como aculturación.

La gran tragedia del Perú –su empobrecimiento y la negación de identidades culturales, con su imposición homogeneizante– llevó a desconocer la multiculturalidad, rasgo distintivo de nuestra nación. Las mayores posibilidades de movilidad social que abrió la educación urbana –que cancelaba el bilingüismo– se convirtieron, al mismo tiempo, en la principal fuente de agresión en la

escuela: la mofa se ensañaba con el migrante serrano que malhablaba la lengua castellana. Ser serrano conllevaba, definitivamente, una subliminal si no ostensible carga peyorativa.

En su libro *El desborde popular* (1984) José Matos Mar es quizá quien primero reflexiona, a inicios de los 80, sobre las características de lo que él llama precisamente un desborde popular. Expresado en el fenómeno gruesamente denominado informalidad, develaba la existencia de una Lima subterránea, distinta a la oficial, que discurría por fuera de todos los canales formales en cuanto a la construcción material de vida y en términos de cultura. Entrados los años 80, como lo demuestra Matos, la persistente marginación colocaba todavía a miles de migrantes en un mundo paralelo dentro de un mismo espacio compartido: Lima.

En esta miopía de las élites dominantes, el migrante –como señala Matos–, tuvo que adaptarse al contexto que le ofrecía una ciudad hostil y encontrar soluciones dentro de las posibilidades de su experiencia previa. Y si en un primer momento se echó a funcionar con cierto éxito el engranaje clientelístico paternalista, pronto estas masas migrantes se vieron –al decir de este autor– ante el dilema de someterse al excluyente sistema legal imperante, concebido como reducto de la vida criolla, o violentar los mecanismos del sistema establecido, ligado a un sistema de poder, optando por esto último.

Hernando De Soto, en *El otro sendero* (1986), amplía esta constatación. Desde una perspectiva anclada en el liberalismo, tendrá la virtud de poner en la agenda de la reflexión sobre los actores sociales a la fuerza y el vigor de la migración gestada por la llamada economía informal, un sector relegado del paisaje del mundo popular en las ciencias sociales. Su perspectiva legalista –el énfasis en un Estado asfixiante de las capacidades y fuerzas contenidas en dicha economía, antes que en la imposibilidad del aparato productivo de absorber adecuadamente a una población que demandaba su incorporación al mismo–, no le impide llamar la atención sobre la discrepancia entre el Perú oficial y el Perú real, que bullía justamente alentado por el mercado. Su aporte precisa las características de la informalidad, su extensión y su ubicación; y en ese esfuerzo rescata con estudios específicos la capacidad de trabajo, innovación y creatividad de miles de peruanos, en un contexto de preocupante repliegue del Estado. Al mismo tiempo, De Soto plantea la urgencia de aproximarse socialmente a lo que, como Matos percibía, era la fragua de una nueva identidad cultural en el Perú.

Al hecho de que este mundo creciera paralelo y subterráneo contribuyó, sin duda, la rápida percepción de la ciudad –Lima en particular– como un espacio muy hostil. Esto llevó no sólo a ocuparla desordenada y caóticamente, sino también a activar resortes claves de la cultura andina, como el complejo tramado de redes sociales subterráneas que acompañarán a la migración y que Altamirano (1985) tempranamente advierte y estudia para Lima, encontrando en los clubes provincianos y en los vínculos de parentesco verdaderas redes de funcionamiento comunitario que permiten, en la percepción de los migrantes, sobrevivir en la ciudad.

Carlos Franco (1991) en su ensayo "Exploraciones en la otra modernidad", remarca el espíritu fundacional de la migración de las últimas décadas en el Perú. Este autor se introduce en las dimensiones subjetivas del nuevo individuo moderno que emerge de ella, contenido en la "plebe urbana"; la migración deviene en el fundamento histórico de lo que el autor denomina "la otra modernidad" plebeya, caracterizada por su decidida ruptura con la sociedad tradicional, sus patrones y valores. Llama la atención sobre el cambio de patrones conductuales y estilos culturales de sus protagonistas, y sobre su capacidad para estampar su impronta a la urbanización limeña, impulsar una economía informal, una cultura chola y la organización del Perú actual.

El aporte andino a las nuevas identidades

Las resultantes de un masivo proceso de migración iniciado cuatro décadas atrás, coadyuvado por el colapso del Estado oligárquico a partir del velasquismo, y la interiorización subjetiva de derechos de ciudadanía a través de la acción colectiva (Degregori 1986, Balbi 1989), fue cholificando a Lima irreversiblemente. Se plantea crecientemente la necesidad de incorporar las dimensiones étnico-culturales a la gestación de la ciudadanía, tarea que se torna en gesta casi heroica (Degregori, Valdivia y Adams, Blondet).

El fracaso de lo que Nugent (1992) denomina la fantasía colonial —explicado en *El laberinto de la choledad*— nutre el avance del proceso de cholificación y la creciente fuerza de una cultura chola. Los impulsores de esa fantasía —que definieron sus coordenadas geográficas sobre la base de continuar discriminando con el "choleo", que tan agudamente describe y explica Nugent— fracasan, tanto por el intenso proceso de movilidad social del cholo como por la crisis que desdibuja fronteras sociales. Gana una suerte de consenso la existencia de una ética andina del trabajo, dirigida a la movilidad social, que Jürgen Golte equipara a la ética calvinista del trabajo. Esto se acompañará del complejo tramado de redes sociales reproducidas constantemente en diversas formas de transacciones económicas e interacción social.

Se entra así a un franco proceso de aceptación que se traduce en un reconocimiento inicial del cholo, que imbrica un tortuoso pero acelerado proceso de democratización de la sociedad peruana no exento de la vigencia de valores jerarquizantes. Entra en revisión la propuesta de un proyecto de identidad nacional en torno al mestizo, proyecto que soslayaba las desigualdades y contenía veladas y sutiles jerarquizaciones. Como señala Cornejo Polar, lo que queda desvalorizado no es el mestizo sino la ideología del mestizaje, el agotamiento de la propuesta del mestizaje.

La identidad chola pasa ciertamente por una dimensión cultural importante; pero su construcción y legitimación es efectivamente definida por esa marcada ética del trabajo y por la apuesta al esfuerzo personal como vía central de movi-

lidad social³. Estas cualidades, percibidas por el mundo blanco-criollo, han contribuido en forma decisiva a superar el prejuicio colonial de superioridad, fundado en ninguna realidad tangible. El afán de logro y compromiso con el trabajo esforzado revertirá sustantivamente la percepción despreciativa del cholo, del migrante-invasor que se tenía hasta hace algunos años.

Por otro lado, diríase que el rechazo mayoritario a la violencia senderista del mundo migrante popular le muestra al mundo blanco-criollo que esta vasta población emergente –aun en la pobreza y bloqueados en los momentos más duros de la crisis en sus tenaces proyectos de movilidad social– no opta por la violencia para expresar sus frustraciones; manifiesta más bien un rechazo radical al terrorismo político, virando hacia “el otro sendero”, el de la informalidad. Y ello incluso a pesar de que, según las encuestas de opinión de la época (1989-92), el grueso de los sectores populares de Lima (70%) pensaba que las opciones violentistas tenían como motivación la pobreza y la crisis. La brutal implosión de Sendero Luminoso en la capital sirvió para crear una relativa conciencia de la vinculación de la marginación con la violencia.

Al mismo tiempo, tal como lo muestran algunos ensayos de este libro, se van desdibujando de esa emergente identidad chola sentimientos de odio y de revancha frente a aquel mundo que siempre los maltrató, en la medida en que va siendo posible asumirse y definir un proyecto de progreso sin ser rechazado. Así se remueven, a la vez, los sentimientos de inferioridad. El cholo emergente se torna afirmativo; se genera un orgullo por haber salido adelante en condiciones adversas. Esto se hace patente en el mundo de los microempresarios migrantes.

El radicalismo encarnado en la ideología clasista que plasmó el sindicalismo de los 70 queda de alguna manera atrás desde que se percibe como real la posibilidad del progreso individual; y se supera la añoranza del mundo andino, expresada en la música chicha de esa década⁴. En el contexto creciente de una sociedad de masas se pone de manifiesto un “adueñamiento” de la ciudad y se asume una identidad chola, una cierta conciencia de grupo y del valor de un acervo cultural, a pesar del peso de la occidentalización. Dichos ejes de identidad – y no sólo las exigencias y necesidades de reconocimiento de un grupo siempre “ninguneado” – hacen de lo cholo un denominador cultural; forjan un grupo que se reivindica desafiante y orgulloso de sí mismo.

Se diría, parafraseando el título del popular vals de los años 60 “Cholo soy y no me compadezcas” –cuyo origen es el desprecio vivido en una sociedad estratifi-

3. Una encuesta de opinión aplicada por la empresa Imasen respecto a las características atribuidas a los grupos sociales en el Perú, registró un consenso acerca de que la cualidad más importante del serrano era su vocación por el trabajo (Boletín de IMASEN, junio de 1996).

4. Véase al respecto el libro de Wilfredo Hurtado *La chicha peruana. Música de los nuevos migrantes* (1995).

cada-, que se transita hacia una fuerte afirmación de la identidad y del *empoderamiento* del cholo carente del apoyo del poder que logra el éxito con su esfuerzo, como paradigma de identificación⁵, anclado en las resultantes de un enérgico mandato de movilidad social y en una ansiosa búsqueda de igualación social que se resume en el dicho consensual de la élite dirigente en los 70: “los cholos se insubordinaron”.

Crisis, informalidad y política

Lo “paralelo”, aquello que se definió como “informalidad”, mostró la incapacidad de las instituciones para canalizar y cristalizar lo que durante los años 70 fueron las demandas organizadas de ciudadanía en torno a la acción colectiva. En los años 80, cuando el Estado deja paulatinamente de garantizar los derechos sociales conquistados, se incrementa la tendencia hacia las orientaciones que emite el individualismo neoliberal.

La constatación de un inexorable y progresivo proceso de desproletarización del aparato productivo genera una verdadera eclosión de la informalidad; obliga, por un proceso creciente de debilidad de actores sociales, a revisar los enfoques meramente clasistas. En un contexto en que el Estado deja de ser garante de la inclusión social, y dado el acelerado proceso de difusión de los valores del individualismo utilitarista, el mercado aparece como la única vía para acceder a la ciudadanía. Quedan atrás las opciones por una acción colectiva, que aparece desgastada e ineficaz (Balbi 1990). Los intensos procesos de individuación estarán marcados, entonces, antes que por una acción colectiva estructurada en torno a actores sociales, por el despliegue de complejos sistemas de redes sociales de ayuda mutua y reciprocidad, contruidos por la migración, muy distantes de aquellos procesos que caracterizaron las realidades sajonas (Balbi 1991)⁶.

Panfichi (1996) aporta nuevas aproximaciones desde el estudio de comunidades urbanas. Así permite entender mejor cómo, tras una aparente atomización social, el complejo tramado de redes existente significa un tránsito de las formas

5. Entre los múltiples ejemplos cotidianos que pueden ilustrarlo quizá el más significativo sea el de Fujimori –el hijo de migrantes, hechura de sí mismo– durante su campaña electoral: resumía el potencial de la composición de su fórmula presidencial en la fuerza de “un chinito y dos cholitos”. Dicha afirmación ponía también énfasis en la prescindencia de representantes del mundo blanco criollo.

6. Esta individuación con redes, cuyos orígenes se remontan a la migración, fue quizá el hallazgo más significativo de la sociología y la antropología. Contribuyó de manera decisiva a comprender lo particular de estos procesos de individuación que –con el impulso del mercado– discurren en las ciudades: una individuación con redes sociales. Se pudo, así, atisbar mejor los decursos de la estructuración de un tejido comunitario detrás de una aparente ley de la selva, de un caos espectacular que los más pesimistas, aludiendo al irrespeto de las reglas de tránsito del transporte público-privatizado en Lima, bautizaron como “cultura combi”.

más institucionalizadas de acción colectiva al activismo en redes informales y no institucionalizadas de organización social que operan en distintas esferas de la vida cotidiana.

Calderón y Dos Santos mostraron tempranamente cómo el ajuste y la crisis del modelo de sustitución de importaciones modificaban sustantivamente la naturaleza de los actores sociales. Estos actores redefinían sus características de organización en torno a metas y objetivos reivindicativos –dotados de una racionalidad colectiva organizada y con capacidad de negociación con el Estado– desdibujándose y transitando hacia formas de organización de naturaleza defensiva, ancladas en la lucha por la sobrevivencia y con escasa capacidad negociadora, pero que recogen elementos comunitarios de la cultura existente. En el Perú, estos elementos pasaron, por ejemplo, a conformar el tejido de las organizaciones para la alimentación analizadas en este volumen.

La larga crisis y lo que se ha dado en llamar “procesos truncos de modernización” (Mayorga, Paramio, Num), en cuanto no culminan en un proceso de integración nacional y más bien expresan fracasos y retrocesos, han marcado de manera ineluctable la naturaleza y el curso de la construcción de los procesos de ciudadanía en América Latina. Esto ha sucedido particularmente en el Perú por la profundidad y complejidad de la crisis, plagada de caminos sinuosos y complejos, por cierto indeseados. Sendero Luminoso expresaba, con toda su vesanía y dentro del marco de una exacerbada crisis económica, no otra cosa que una lucha desesperada, anclada en la violencia, por derechos ciudadanos que iban perdiéndose lentamente.

De todo ello surge el interés por la anomia como vertiente conceptual para entender lo que pasaba en un país en el que sólo parecían percibirse el caos, el desorden, la involución.

La anomia que describiera y caracterizara Neyra (1988) mostraba, a manera de pinturas, realidades de desorden y desobediencia de la ley y primacía del caos. Éstas, vistas unilateralmente, resultaban o resultan indiscutibles. Neyra obviaba, sin embargo, la indispensable discusión en torno a la proveniencia de este desorden: el derrumbe de un orden –el oligárquico– y la interiorización de valores y propuestas que reafirmaban derechos sociales, sin un correlato en materia de deberes y sin que efectivamente se hubiera construido un nuevo orden, un nuevo pacto fundante en la renovada sociedad peruana.

Las preocupaciones de Delich (1980) respecto al desafío de las renovadas democracias representativas en el continente, que tenían ante sí el reto de construir la legitimidad de sus instituciones frente a la población, eran definitivamente válidas.

El complejo sistema de redes sociales al que hemos hecho alusión reemplazaba al Estado por la ayuda mutua; pero no legitimaba a las instituciones de la democracia. Perfilaba, en su lugar, un modelo de democracia sin ciudadanos.

Definitivamente, la incapacidad del sistema político de incorporar demandas de ciudadanía, tan interiorizadas en la población emergente, llevó a la deslegitimación total de los partidos políticos. El drástico desmantelamiento y posterior colapso virtual de un Estado en crisis, incapaz de responder a la presión de la fuerza ascendente de la migración, generó –en el contexto de una ciudad definitivamente cholificada– el ascenso de opciones violentistas encarnadas por Sendero Luminoso y el MRTA. Y por otro lado, a una progresiva extensión y aceptación de la transgresión de los límites establecidos por un Estado con serios vacíos de poder y de legitimidad. Ello, agudizado por la instalación, a inicios de los 90, de una suerte de capitalismo salvaje, naturalizado por el ansiado fin de lograr la movilidad social. Los otrora fuertes actores sociales tradicionales se diluyeron hasta su casi desaparición.

El surgimiento del “independiente” en la política –cuya expresión más notable culminara con la elección del presidente Fujimori en 1990– expresó una clara conciencia del rechazo a las élites blanco-criollas y una suerte de repliegue hacia identidades étnicas (Degregori 1991).

Esa misma percepción de ineficacia para propiciar la incorporación social e incapacidad de relegitimación, a la vez que urgentes demandas de orden, llevaron a una opción de apoyo al zarpazo del autoritarismo cívico-militar que triunfó con el autogolpe del 5 de abril. Pero nuevamente la persistencia y convicción en torno a los derechos ciudadanos como forma de entender la democracia, cobraba cursos inesperados: lo que subyacía en la mayoritaria opción autoritaria era, paradójicamente, la expectativa de reforma de las instituciones de la democracia percibidas como inoperantes (Balbi 1993).

Fujimori sólo aprovechaba el divorcio entre “el Perú oficial”, de instituciones no incorporadoras, y el país real, cada vez más defraudado de la democracia representativa. A la vez, en tiempos de expansión del terrorismo, encarnaba la expectativa de reconstrucción del orden social de una nación que se percibía, precisamente a causa de la violencia, cercana a la desintegración. Pero representaba también la esperanza de un reordenamiento radical de la economía, lo cual supuestamente devolvería a la población, sobre la base de un proyecto ortodoxamente neoliberal (Balbi 1996), un horizonte que hoy –tal como lo indicarían las encuestas–, está parcialmente en cuestión.

Weffort (1996), poniendo énfasis en la necesidad de forjar en América Latina una concepción de democracia que concilie forma y contenido, apunta la idea –corroborada por el apoyo a Fujimori en el 92–, de que de una u otra manera en la región todos somos herederos de una cierta concepción sustantiva de la democracia, cuyo fundamento estaría en los resultados económicos y sociales que permite obtener, al margen de los mecanismos que se utilicen para ello.

Weffort recuerda cómo lo que Tocqueville llama igualdad de condiciones se asocia de modo íntimo a los fenómenos de individuación social, y que en rigor no

podrá hablarse de individuos si no hay un mínimo de igualdad. Esta es la batalla que, aún bajo expresiones anómicas, se desarrolla denodadamente en la Lima y en el Perú de hoy.

La crisis y los cursos de la ciudadanía (una aproximación empírica)

La crisis introduce –como lo muestran las investigaciones de este libro– una suerte de involución o estancamiento, muy distante de aquello que se esperó o que se quiso ver como resultante del proceso de modernización y democratización de la sociedad peruana desencadenado en los 70. Como apunta Sinesio López, éste no se produjo de acuerdo con las dinámicas de los países clásicos, sistematizadas brillantemente por Marshall y Bendix.

El libro que presentamos busca mostrar a través de cada trabajo, desde distintos ángulos y en ámbitos específicos, las formas diríase tortuosas que asume una ciudadanía marcada por la migración, la *massmediatización* creciente, el avance de los procesos de individuación, el impacto de la dimensión étnico-cultural y una crisis económica mucho tiempo instalada en esta sociedad. Los cursos seguidos y los resultados recientes pueden llevar a decepción o desencanto, si insistimos en la comparación del proceso de modernización urbano-industrial desde las expectativas teóricas abiertas en los años 70.

La investigación de OSCAR MENDOZA sobre el crecimiento de las empresas exitosas del complejo Gamarra corrobora con solidez la importancia de las redes sociales en la emergencia y el tránsito hacia formas más avanzadas de afirmación individual en lo que fuera una ciudad hostil; pero también nos habla de la lucha de los migrantes por ser empresarios de éxito –tal como lo exige el mercado de los tiempos modernos– con la seria desventaja de sus carencias en cuanto a formación e información, aspectos decisivos para el desarrollo de una cultura empresarial.

La construcción de ciudadanía se expresa ya durante los años 80, con –pero también a pesar de– la izquierda marxista que quería hacer del colectivismo su eje de gravitación, olvidando los procesos de individuación en busca del reconocimiento social (Balbi 1993). Las aspiraciones de movilidad fueron tildadas de “burguesas”; la izquierda fue absolutamente reacia a aceptarlas. Recordemos cómo en la década de los 70, en el furor del marxismo en su versión local, el sueño de una casa propia era motivo de denuesto y burla. Ello impidió a esta izquierda comprender lo que subyacía en las tenaces organizaciones de pueblos jóvenes que más bien fueron instrumentalizadas en una lógica de poder.

En este sentido, el trabajo de NELLY POMAR muestra, a través de dos estudios de caso, cómo ciertas aspiraciones vinculadas al entorno cotidiano y a una unívoca vocación de movilidad social, fueron menospreciadas o postergadas para impulsar y atender las organizaciones colectivas de sobrevivencia, creándose una re-

novada y tal vez involutaria red de clientelaje en torno al reparto de alimentos, aquella vez detrás de la ideología izquierdista. Trabajos como los de Calderón y Valdeavellano (1990), también han llamado la atención sobre este asunto, poco analizado en los todavía pendientes balances históricos de aquello que se presentó como un proyecto de transformación social.

Los heterodoxos procesos de emergencia y sus distintas dimensiones de gestación de ciudadanía se expresarán también –en lo precario y sobreviviente de la organización– en los llamados comedores populares, ausentes en todos los enfoques de los movimientos sociales modernos: una creación peruana que expresa los vínculos con la cultura andina de organización colectiva para enfrentar la adversidad; ya no la de una tierra empobrecida y reducida sino aquella vinculada a la más vital de las necesidades, la alimentación.

Mientras muchos analistas vieron en los comedores una construcción de espacios de solidaridad, los más pesimistas llamaron la atención sobre sus lados miserables, muy lejanos a lo que se esperaba de un “actor social” (Delpino 1991). La precaridad de su organización, la carencia de reglas de funcionamiento y organización, la cotidianeidad de un mundo de celos, envidias, recelos y desconfianza (Yanaylle 1990), llevaron a algunos estudiosos de este fenómeno a afirmar, también, que en dichas organizaciones de sobrevivencia no existen las condiciones mínimas para un funcionamiento democrático.

Los ensayos sobre este tema aquí publicados muestran que todas estas dimensiones son reales. Es cierto que tales organizaciones son una extraordinaria reserva colectiva para sobreponerse a la adversidad y salir adelante; pero también son verdaderos los límites sobre los que antes se ha llamado la atención. Así, el estudio de IRMA CHÁVEZ revela el aprendizaje de formas elementales de experiencia democrática de grandes contingentes migratorios femeninos, tales como la fiscalización de las dirigencias de parte de las mujeres de base, pero focalizadas casi exclusivamente en la efectividad del reparto.

Las dirigentas de dichas organizaciones incursionarán de manera imprevisible –aun para ellas mismas– en los espacios públicos. Su legitimidad expresará –en los sectores más pobres de la ciudad y a pesar de una lógica de donaciones que lleva a la pasividad y al clientelaje a los emergentes ciudadanos de los 70– expresará, decimos, una concepción de la democracia que subraya, a través de las movilizaciones tanto de los comedores como de los comités del Vaso de Leche, el papel protector del Estado respecto a los derechos sociales básicos como la alimentación, aunque éstos hayan sido colectivizados.

El trabajo de CARMEN TOCÓN sobre la experiencia de las organizaciones para la alimentación en la ciudad de Chimbote investiga, en un esfuerzo pionero por su naturaleza empírica, los nuevos imaginarios presentes en las relaciones de género. Su eje es una revisión de las relaciones marcadamente asimétricas en las

parejas del mundo popular, pautadas por un rígido ordenamiento patriarcal que será puesto en cuestión por estos *sui generis* espacios públicos en que se convierten las organizaciones para la alimentación. Y si bien el escenario de su investigación no es la ciudad de Lima, sus alcances son igualmente válidos para la capital de la república y enriquecedores para una visión más amplia de la dinámica surgida en estos nuevos espacios públicos.

Puede resultar cierto lo limitado de estas experiencias colectivas ancladas en la sobrevivencia. Esto, lo hemos señalado, fue planteado como problema teórico por Calderón y Dos Santos, a propósito del tránsito de los actores y de los movimientos sociales a partir del ajuste y la crisis en América Latina. Este enfoque ha sido motivo de enojosas polémicas entre los teóricos de los movimientos sociales de la región, deseosos de ver “actores” con capacidad de protesta, de movilización, de centralización. Ello, sin embargo, no les resta en modo alguno su riqueza en materia organizativa.

El ensayo de M. ELENA RODRÍGUEZ muestra la dimensión del desgarramiento que debe enfrentar el migrante en su búsqueda de ciudadanía. Esto, a través de un acercamiento a los jóvenes migrantes desplazados a Lima por la violencia, quienes luego de haber vivido lo inenarrable en la guerra interna que atravesó al país, se embarcan en el diseño calculado y cuidadoso de proyectos individuales de movilidad social, no ajenos a las tensiones entre lo cosmopolita y lo vernacular. Se logra entrever, a través de los testimonios, que lo más significativo es que lo hacen enfrentando y superando positivamente la dimensión hostil y persistentemente discriminatoria de la ciudad virreinal.

WILFREDO HURTADO, por su parte, analiza los cursos culturales seguidos por “los hijos de la chicha” —como denominamos a la primera generación de migrantes—, para quienes la música deviene en un espacio decisivo de configuración de identidades que se nutren de una afirmación sin forzamientos y de lo vernacular andino, ya superado el drama de la migración; pero simultáneamente asimilando lo que el autor denomina el vector transnacional, proveniente de la globalización. Se evidencia cómo, distanciándose de la dureza y de los rigores que sufrieron sus padres en la gran ciudad —expresados en la música “chicha”— estos jóvenes hijos de migrantes exhiben ya, a la vez que su enraizamiento en la capital, preocupaciones más universales de un segmento social empobrecido y golpeado por la crisis y por las dificultades de una inserción exitosa en el mercado de trabajo.

El trabajo de MARITZA MACHUCA ensaya, a partir de un análisis de experiencias concretas de gestión local, la incursión de la mujer en la política en el Perú post-oligárquico. Observa su abrirse paso, emprendido como camino individual en el que si bien la autora encuentra que la dirigenta reproduce en mucho los vicios de la sociedad tradicional y patriarcal, muestra también la conciencia de las dificultades inherentes a la variable género: sólo aparentemente las reglas son iguales. Al mismo tiempo, indaga en las condicionantes y el marco en que los

rasgos societales se imponen como reglas construidas por la política patriarcal, reglas de las cuales –según todo lo indica– es difícil escapar, incluso cuando se propone un modelo diferente de hacer política.

Identidad chola: ¿identidad nacional en gestación?

La modernización urbano-industrial, sus secuelas recientes y sus características desde la crisis en la sociedad peruana, harán más visible la vigencia de los fuertes elementos de cultura andina, redefinida y refuncionalizada en el contexto de la ciudad, basamento de aquello que –de acuerdo con Sinesio López– emerge como una identidad chola, sustentada en lo que este sociólogo llama las iniciativas autónomas de los procesos individualistas de la informalidad.

A lo largo de este ensayo hemos sustentado que hay indicios que permiten hablar con alguna certeza de una progresiva superación de lo que se llamó la arrogancia criolla, que el proyecto del mestizaje tiene por resolver y que pasa por la aceptación y el reconocimiento del otro como igual, y por la interiorización de la diversidad cultural. En términos de las percepciones subjetivas: antes que la jerarquización, hace falta el acercamiento a una primacía de las derivantes del proceso de individuación. Todo aquello, en suma, que contribuya a superar el desgarro del migrante.

Sin entrar a definir qué es la cultura andina de hoy, queremos señalar el falso dilema entre la modernización y lo arcaico; dilema que se plantea sin reparar en la presencia profunda y cotidiana de aquella en lo que es un proceso fluido de intercambios. El reto es cómo incorporar –asumiendo nuestras particularidades histórico-culturales– lo diverso del mundo andino, partiendo de los aportes de la modernización de occidente que va mas allá del mestizaje, y producida ya una muy importante apropiación de espacios, pautas y códigos urbanos en la difícil ciudad limeña.

Con toda su diversidad, es cierto –como dice Nugent– que para los excluidos de este orden la afirmación de la diversidad aparece como una condición de unidad, una relación democrática; es el reconocimiento de la diferencia, sin pasar por el tamiz de la discriminación y el desprecio, ni por la arrogancia supuestamente unificadora del mestizo. Podríamos decir, en este sentido, que los periódicos despliegues de la diversidad cultural en Lima –expresados por ejemplo en los “pasacalles” convocados por el Municipio de Lima, en los que centenas de danzantes ataviados con multicolores trajes muestran al mundo la diversidad de culturas que coexisten en la capital– reflejan la incorporación y aceptación de esa diversidad.

Definitivamente –como apunta Matos–, el enorme vigor y la presencia de lo andino llevan a que el nuevo limeño redefina su identidad en el contexto urbano, para luego proyectarla en forma agresiva, como factor importante de la formación de una nueva cultura.

El derivante de estas tensiones –la construcción de identidades que se fragua cotidianamente hoy en el Perú– no puede ser más que un proceso conflictivo, en medio de una agresiva individuación, pautado por la ausencia de reglas reguladoras del mercado, característica preponderante del proyecto neoliberal inaugurado en 1990. Las fuerzas liberadas por la individuación serán la principal base de apoyo del proyecto fujimorista. Una imposición a ultranza del mercado debilitará las formas de solidaridad que permiten la reagrupación colectiva para cautelar los derechos sociales, en la medida que el Estado se desentiende de ellos (López 1995).

Y si bien las fuerzas que afirman la individuación se han asentado, la gran tarea –como lo señala Max Hernández– es promover una individuación auténtica: cómo esta gran cantidad de individuos que se han podido “liberar” por causas diversas (urbanización, migración, mercado), desarrollan una conciencia plena de derechos y de deberes, e impulsan formas asociativas que densifiquen la sociedad civil para que ésta, a la vez, se articule con el Estado de modo que se promueva su papel regulador de las fuerzas del mercado.

En la última década se ha entrado lentamente a una revaloración de los conocimientos y las técnicas ancestrales y actuales de los pueblos andinos. Parece crecer un consenso acerca de que los conocimientos y las prácticas culturales de estos pueblos pueden contribuir de manera importante al establecimiento de nuevas vías, paradigmas y visiones de desarrollo –hasta ahora apartados de las concepciones tradicionales de éste–, tanto para beneficio de aquellos sectores como de la sociedad nacional.

Estos cambios en la percepción de los aportes del mundo andino a la construcción de un futuro mejor, actualizados o incorporados a lo que donominamos cultura e identidad chola, se fundamentan, a fin de siglo, en la certeza científica de que no es el occidente la historia avanzada de nuestra historia. Lo que encontraron los españoles hace 500 años fue un mundo distinto, en el que los pueblos habían iniciado ya un largo proceso de dominio de la naturaleza, en función de sus particulares condiciones⁷.

Como lo constata el sociólogo norteamericano Huntington (1996), los procesos de modernización y de urbanización, lejos de conllevar una homogeneización cultural en torno a la herencia occidental, han reafirmando las particularidades culturales provenientes de cada civilización. Lejos de disolverse, y a pesar de las asimilaciones tecnológicas, se ha producido más bien un fenómeno de retorno a las raíces entre las civilizaciones no occidentales.

7. Los estudios sobre medicina tradicional, religiosidad popular y andina, así como sobre el papel de las redes sociales en sistemas mancomunados de crédito y creación de empresas, son muestras de una ineluctable presencia de la cultura andina que se redefine en una identidad chola; identidad que se nutre, a su vez, de todo lo que el migrante toma de occidente y del proceso de globalización.

En el umbral del tercer milenio parece emerger con fuerza la convicción de que el enorme potencial de nuestro patrimonio humano propone elementos para construir un futuro con instituciones realmente democráticas, más humano y solidario.

En este contexto, las investigaciones de este volumen buscan mostrar de qué manera la ciudadanía, vista desde una Lima definitivamente cholificada, está en proceso de formación y construcción, lo que significa en realidad un tortuoso proceso de inclusión paulatina, hoy en curso en el país.

Bibliografía

- ALTAMIRANO, Teófilo
1995 *Migrantes campesinos en la ciudad. Aproximaciones teóricas a su estudio*, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP), mimeo.
- ANSIÓN, Juan
1994 "La interculturalidad como proyecto moderno", en *Páginas* N° 129, Lima.
- BALBI, Carmen Rosa
1989 *Identidad clasista en el sindicalismo. Su impacto en las fábricas*. Lima, DESCO.
- 1990 "Los trabajadores en los 80: entre la formalidad y la informalidad", en *Movimientos sociales. Elementos para una relectura*. Lima, DESCO.
- 1991 "Modernidad y progreso en el mundo informal", en *Pretextos* N° 2. Lima, DESCO.
- 1992 "Del golpe del 5 de abril al CCD: los problemas de la transición a la democracia", en *Pretextos* N° 3-4, Lima, DESCO.
- 1996 "El fujimorismo, delegación vigilada y ciudadanía", en *Pretextos* N° 9, Lima, DESCO.
- BENDIX, Reinhard
1974 *Estado nacional y ciudadanía*, Buenos Aires, Amorrortu editores.
- BLONDET, Cecilia
1990 *Las mujeres y el poder: una historia de Villa El Salvador*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos (IEP).
- CALDERÓN, Fernando y Mario DOS SANTOS
1988 "Política económica y actores sociales. Los movimientos bajo el ajuste", CLACSO 7, en *Le Monde Diplomatique* N° 24, París.
- CALDERÓN, Fernando; Martín HOPENHAYN y Ernesto OTONE
1996 "Las dimensiones culturales de la transformación productiva con equidad" (CEPAL), en *Pretextos* N° 8, Lima, DESCO.
- CALDERÓN, Julio y Rocío VALDEAVELLANO
1990 *Izquierda y democracia. Entre la utopía y la realidad: tres municipios en Lima*, Lima, CENCA.
- CARDOSO, F. Henrique
1975 *La ciudad y la política: Del compromiso al inconformismo*, Lima, PUCP.
- CÓTLER, Julio
1978 *Clases, Estado y Nación*, Lima, IEP.

- DEGREGORI, Carlos Iván
1986 *Conquistadores de un nuevo mundo. De invasores a ciudadanos en San Martín de Porres*, Lima, IEP.
- 1991 *Demonios y redentores en el nuevo Perú. Una tragedia en dos vueltas*, Lima, IEP.
- DELICH, Francisco
1980 *La democracia como orden posible*. Junta del Acuerdo de Cartagena, Lima, mimeo.
- DELPINO, Nena
1991 "Las organizaciones femeninas para la alimentación", en *La otra cara de la luna*, Luis Pásara y otros, Buenos Aires, CEDYS.
- DE SOTO, Hernando
1986 *El otro sendero*, Lima, Instituto Libertad y Democracia (ILD).
- ELMORE, Peter
1995 "La ciudad enferma: 'Lima la Horrible' de Salazar Bondy", en *Mundos interiores: Lima 1850-1950*, Aldo Panfichi y Felipe Portocorrero (eds.), Lima, Universidad del Pacífico.
- FRANCO, Carlos
1991 *Imágenes de la sociedad peruana*, Lima, CEDEP.
- GERMANI, Gino
1963 *Sociología de la modernización*, Buenos Aires, Ed. PAIDOS.
- GOLTE, Jürgen
1988 *Los caballos de Troya de los invasores*, Lima, IEP.
- HERNÁNDEZ, Max
1995 Entrevista publicada en la revista *Ideele* N° 35, Instituto de Defensa Legal (IDL), Lima.
- HOBSBAWN, Eric
1978 *Revolucionarios*, Madrid, Ed. Ariel.
- HUNTINGTON, Samuel
1996 "El conflicto entre civilizaciones, próximo campo de batalla", en *Pretextos* N° 8, Lima, DESCO.
- HURTADO, Wilfredo
1995 *Chicha peruana. Música de los nuevos migrantes*, Lima, ECO.
- LÓPEZ, Sinesio
1995 "La ciudadanía en el Perú: un proceso inacabado", en *Cuestión de Estado* N° 14, Lima, IDS.
- MATOS MAR, José
1984 *Desborde popular y crisis del Estado*, Lima, IEP.
- MAYORGA, René Antonio
1987 *Las paradojas e insuficiencias de la modernización y democratización*, La Paz, CERES, mimeo.
- MARSHALL, T. H.
1964 *Class, Citizenship and Social Development*, Garden City, New York, Doubleday & Company Inc.
- NEYRA, Hugo
1988 "Violencia y anomia: Reflexiones para comprender", en *Socialismo y participación* N° 37, Lima, CEDEP.
- NUGENT, José Guillermo
1991 *El conflicto de las sensibilidades*, Lima, Instituto Bartolomé de Las Casas.
- 1992 *El laberinto de la choledad*, Lima, Fundación Ebert.
- NUM, José
1991 *La democracia y la modernización, treinta años después*, mimeo, CLADE/CONCICET, Argentina, y Departamento de Ciencia Política de la Universidad de Toronto, Canadá.
- PANFICHI, Aldo
1997 "Cambio de perspectivas en la

sociología urbana: del vecindario a las redes sociales”, en *Debates en sociología* N° 20, Lima, PUCP.

PARAMIO, Ludolfo

1991 *El final de un ciclo y las crisis de unos actores: América Latina ante la década de los 90*, Madrid, Universidad Complutense.

PORTOCARRERO, Gonzalo

1993 *Racismo y mestizaje*, Lima, SUR.

QUIJANO, Aníbal

1980 “Lo cholo y el conflicto cultural en el Perú”, en *Dominación y*

cultura, Lima, Mosca Azul Editores.

SALAZAR BONDY, Sebastián

1970 *Lima la horrible*, Lima, PEISA.

VALDIVIA Néstor y Norma ADAMS

1991 *Los otros empresarios. Ética de migrantes y formación de empresas en Lima*, Lima, IEP.

WEFFORT, Francisco

1996 “Democracias delegativas y desarrollo social”, en *Demos* N° 4, México.

YANAYLLE, María Emilia

1990 “Señora, la admiro”, tesis de Post-Grado de Sociología, Lima, PUCP.