

Orlando Plaza
editor



Capítulo 16

PERÚ. ACTORES Y ESCENARIOS AL INICIO DEL NUEVO MILENIO



Pontificia Universidad Católica del Perú
FONDO EDITORIAL 2001

Primera edición: noviembre de 2001

Perú: actores y escenarios al inicio del nuevo milenio

Copyright 2001 por Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.

Plaza Francia 1164 - Lima - Perú

Teléfonos: 330-7410 / 330-7411. Telefax 330-7405.

E-mail: feditor@pucp.edu.pe

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

Hecho el Depósito Legal: 1501052001 -4328

Derechos Reservados

ISBN: 9972-42-448-0

Impreso en Perú - Printed in Peru

Imaginarios nacionales, algunas proposiciones desde el centro y la periferia

Narda Henríquez

Presentación General: imaginarios nacionales, ¿por qué y para qué?

Este trabajo surge de interrogantes sobre las visiones de país, y las dificultades para constituirnos como comunidad política. Para ello, exploramos los elementos fundantes de nuestros imaginarios. ¿Por qué hablar de imaginarios nacionales cuando los Estados-nación se debilitan? En la era de la globalización, nación y nacionalidad, etnicidad y racismo, sexismo e identidades de género siguen movilizando sensibilidades, tensiones y enfrentamientos entre las gentes en diversas partes del mundo. ¿Por qué hablar de imaginarios nacionales en un país, como el Perú, diverso y plural? Nuestro interés se debió en un primer momento a examinar las dificultades respecto de la constitución de una comunidad política. Por ello, nuestro objetivo inicial se vinculaba con la necesidad de indagar sobre el papel de los intelectuales en la construcción de los imaginarios, en el Perú y explorar el lugar que en los imaginarios tenía el mestizaje y los códigos de género. A ello se agregó un segundo objetivo vinculado con la necesidad de confrontar los perfiles emergentes de la primera etapa de trabajo con los discursos en elaboración desde las provincias e indagar sobre los códigos presentes en la construcción de los imaginarios en el Perú contemporáneo. En este texto nos interesa compartir un primer balance, respecto de nuestras visiones del país y de nosotros mismos, a qué hemos llegado luego de casi dos siglos de República.

Los imaginarios se elaboran a partir de diversas representaciones, entre ellas las que tienen los intelectuales y las élites dominantes, así como las que están presentes en los mitos y tradiciones, en las reelaboraciones del sentido común de las gentes. Nos referimos a imaginarios en tanto representaciones del mundo real o percibido, y como auto-representación de una colectividad. Y nos interesa sobretodo, identificar los elementos fundantes que emergen de nuestros imaginarios y su relación con las percepciones de sentido común.

Aunque nos hemos apoyado en la literatura especializada existente, no nos hemos propuesto presentar un estado de la cuestión, a este efecto, tendríamos que ampliar la revisión bibliográfica sobretodo referida a textos provenientes de la literatura y la psicología. No podemos dejar de mencionar, sin embargo, como referentes obligados a J. Basadre, M. Hernandez y A. Flores Galindo. De modo específico, debemos tener presente los principales discursos y proyectos que se elaboraron a lo largo de la historia y que reseña Manuel Burga (1993), asimismo un trabajo de Alberto Escobar (1989) sobre el tema desde la literatura.

Es significativo y estimulante constatar que estos temas siguen mereciendo atención especial a nivel internacional tanto en el debate como en la investigación. Es menester señalar además que en el país, el interés por estos temas está principalmente en algunas regiones, provincias y localidades del interior. Se trata a veces de trabajos sistemáticos, a veces de iniciativas aisladas, algunos de éstos vinculados al uso de recursos simbólicos por parte de las autoridades locales, pero lo más relevante es que encontramos nuevos contingentes de reflexión intelectual en las regiones, muchos profesionales de ONGs y algunos centros de investigación que constituyen hoy una «masa crítica local» dispersa pero significativa que está procesando debates y proponiendo sus propias visiones de conjunto, entre los que debemos destacar los trabajos del Centro Guaman Poma de Ayala en Cuzco. Se ha avanzado también en el campo de estudios sobre cultura política y mentalidades en el mundo popular urbano y en menor medida en el mundo rural en el Perú, de modo que a futuro estaremos mejor dotados para un trabajo de este estilo y superar el riesgo de quedarnos en un análisis «autocentrado» que considero sólo un punto de partida.

Estos esfuerzos son alentadores porque de este modo podremos también interpelar nuestras reflexiones.

Mientras tanto, persiste la desconfianza respecto de estudios que tratan de recuperar visiones de conjunto o que se centran en el tema de las identidades nacionales. Estas desconfianzas usualmente alertan sobre el riesgo del fundamentalismo y las tendencias a la uniformidad que se derivan de propuestas autoritarias. Como vemos se trataría no solo del contenido de los imaginarios sino de su sentido, de su significado que algunos consideran podría expresar posturas autoritarias e intolerantes. Es necesario, sin embargo, recordar que pueden emerger conciencias identitarias fuertes tanto en naciones de signo autoritario como democrático y que el sentido de las mismas puede ser integrador o segregacionista. Hagamos una rápida referencia a dos casos, que se sustentan en tradiciones culturales y posturas políticas diferentes los Estados Unidos y los países Arabes. Said (1990) ha explicado que entre la población de los Estados Unidos hay una fuerza homogenizadora y que la conciencia identitaria se sustenta en un estilo de vida compartido y es altamente valorado por conservadores y liberales, en tanto que a la población árabe se le asigna una conciencia identitaria basada en la frustración y la religión, sobre este supuesto se categoriza a todos los árabes y se les discrimina.

Lo que nos interesa, es proponer un análisis que aporte en el entendimiento de los complejos procesos culturales y políticos de larga duración, que van mas allá de los momentos excepcionales de exaltación de los pueblos pero que permanecen en la memoria, en las sensibilidades, y; que se van sedimentado en referentes de identidad. No es tarea nuestra aquí proponer un metadiscurso sino encontrar si lo hubo, cómo se elaboró, en base a qué elementos. En el Perú, como en otros países, algunos de los problemas aquí planteados pueden ser instrumentalizados por políticos o intelectuales, de hecho, esto es algo que hace mucho se viene haciendo en la sombra. Por esto consideramos que a efectos de contribuir desde la Sociología al análisis; y, desde nuestra condición de ciudadanos al diálogo político es mejor mostrar nuestras «venas abiertas» y someternos a la interpelación mutua.

En la construcción de imaginarios nacionales las elites intelectuales y políticas han tenido un papel clave. Este es el caso de México, que consti-

tuye un caso paradigmático respecto del modo en que intelectuales, Estado nacional y sentido común sintonizan en torno a la revolución mexicana como mito colectivo¹. En el Perú, a qué discursos o proyectos otorgan los intelectuales o políticos especial significado, cómo nos informan sobre momentos o temas claves, qué mitos o símbolos nos remiten a la sensibilidad popular. La sociedad peruana como hemos afirmado en otras oportunidades, pasó de ser una sociedad escindida a una realidad constituida por sujetos con identidades escindidas, dramas que han sido vividos silenciosamente por muchos y que en algunos casos forman parte de los mensajes que intelectuales como Arguedas nos dejaron.

En el caso del Perú, como era de esperar, encontramos muchas visiones de país, discursos paralelos, no uno sino muchos imaginarios, lo cual nos conducía, una vez más, a la reafirmación de la fragmentación. La constatación de la diversidad y la fragmentación, de hecho es un camino que hemos recorrido en varios de nuestros trabajos previos, pero nos pareció que era necesario exigirnos, dar un paso más, encontrar otras claves desde donde leer la historia y revisar los planteamientos sobre visiones de país los argumentos que los sustentan. Se volvió también central para el análisis entender si hay un núcleo común, elementos siempre presentes en las diversas visiones de los intelectuales pero sobretodo, en aquellas que se hacen de sentido común.

La perspectiva histórica y comparativa nos permitió identificar algunas de estas «claves» para nuestra relectura de la historia. Aunque en América latina compartimos una matriz cultural sabemos también que hay procesos sociales y tradiciones heterogéneas, por lo tanto la comparación era un recurso analítico para formular nuestras interrogantes, ampliar los términos del diálogo, o por lo menos interpelar nuestras usuales conclusiones.

¹ Las referencias a México se basan principalmente en los textos de O. Paz y R. Bartra. Ver, Octavio PAZ. *El Laberinto de la Soledad*, FCE México, edición de 1994 y Roger BARTRA. *La Jaula de la Melancolía, Identidad y metamorfosis del mexicano*, Grijalbo, México edición de 1996.

Este texto tiene dos partes, en primer lugar daremos a conocer las principales proposiciones y conclusiones que resulta del análisis comparativo entre Perú y México y que ha sido difundido en una publicación previa de la Universidad. Se trata de un ensayo que elaboramos como parte de los insumos para un estudio de más largo aliento que estamos realizando a modo de visión retrospectiva de los actores sociales en el Perú en los últimos veinticinco años pero, como se verá ha cobrado una dinámica propia. Ahora tenemos un programa de investigación en este tema que se basa en nuestra experiencia de trabajo con liderazgos regionales y femeninos y en el seguimiento de los estudios que se vienen efectuando sobre las nuevas generaciones, en particular sobre sus sensibilidades.

I. Propositiones desde el centro

Un primer bloque de proposiciones se refiere a las interrogantes claves que hemos usado en nuestra re-lectura de la historia sobre visiones de país, interrogándonos sobre los momentos fundacionales, mitos colectivos o iconos que simbolizan lo peruano primero, y luego, sobre los códigos de etnicidad y de género en los imaginarios.

1. Mito Unificador, momento fundacional:

Los pueblos se interrogan sobre sus orígenes y se remiten a un mito unificador o a un momento fundacional. Las revoluciones mexicana y francesa han cumplido ese papel unificador actuando como grandes mitos colectivos. Pero también es el caso de los mitos sobre los orígenes que se encuentran en las tradiciones de diversos grupos étnicos en el mundo. Podríamos preguntarnos qué pasa en aquellos casos en que pareciera que no hay un mito unificador, de hecho esto podría ocurrir con las naciones nuevas en que las bases étnico territoriales o tradiciones culturales son débiles como para edificar sobre ellas un referente común fundante. Al respecto hay ejemplos en la historia de cómo la clase política forja un mito fundante. Este es el caso del papel unificador que cumple la repatriación de los restos de Bernardo O'Higgins y el ritual que lo acompañó en su recorrido hacia Chile, por ejemplo (Carmen Mc Evoy 1999).

¿Cuál es el momento fundacional en el caso peruano? Una revisión de los planteamientos de historiadores y especialistas nos lleva a la conclusión de que en el Perú se reconoce como momento fundante la conquista antes que la independencia, por tanto vinculado a la derrota, al fracaso. No se trata solo de la reafirmación del peso de la herencia colonial y del «trauma de la conquista», sino del modo en que ello va acompañado de la subvaloración de lo nativo. En un artículo sobre los sucesos de Cajamarca y la captura de Atabalipa o Atahualpa, E Trelles (1992) trata de responder a la pregunta que alguna vez todos los peruanos nos hemos formulado: ¿«Por qué muchos fueron derrotados por tan pocos?»». Aunque el autor documenta bien diversos hechos que permiten entender mejor lo ocurrido, esta frase forma parte de lo que representa la conquista.

Remy (1995), por su parte, se refiere a la poca atención que se ha prestado a la Independencia, la subvaloración de la participación de los nativos indígenas y de los mestizos y criollos en dicha gesta. Al respecto han habido debates y se ha puesto en evidencia la importancia de dicha participación; sin embargo, prevalece la versión dominante entre intelectuales y políticos que también se encuentra en el sentido común, de que se trata de una gesta que transformó poco la realidad colonial y que resultó de la conjunción de intereses económicos extranjeros o del arrojío de liderazgos latinoamericanos. Esta sensación de «ajenidad» respecto de la Independencia se prolongará a lo largo de la República, en una percepción de «ajenidad» respecto al Estado.

De este modo, ni la conquista ni la Independencia se constituyen en mitos colectivos de autoafirmación. El consenso que se observa respecto del peso de la conquista en el Perú es abrumador. Más allá de los datos y evidencias, la «ajenidad» y el fracaso están presentes en el discurso intelectual y en los mensajes que se transmiten en las escuelas.

Puesto que nuestra búsqueda no es una indagación sobre la esencia sino sobre las bases del proceso de autoafirmación colectiva y mutuo reconocimiento, es necesario entender cómo la mayoría de peruanos no solo se vuelven una minoría en lo político sino en el plano jurídico legal. N. Manrique ha señalado, que durante la colonia a la población indígena mayoritaria se la «minoriza». Esto también ocurre en la República, F. Mallon

relata cómo los campesinos que colaboraron con Cáceres en la guerra del Pacífico, fueron inicialmente reconocidos como ciudadanos y, a los pocos años desde los propios círculos cercanos a Cáceres se les recorta los derechos modificando para ello la legislación. En el mismo sentido, Zulen — fundador de la Asociación Pro Indígena— anota, a comienzos del siglo veinte que aunque la población indígena era por lo menos el cincuenta por ciento no se le reconocían sus derechos. A todo esto se suma la continua desvalorización de las tradiciones, representaciones y símbolos de la población indígena en el sentido común y en las instituciones.

A lo largo de la República han habido diversos debates en los que el tema de la cultura e identidad nacional era central, entre los períodos más significativos debemos referirnos a la emergencia del indigenismo y el papel de los intelectuales regionales, a comienzos del siglo veinte. Molinie (1996) plantea al respecto que los indigenistas de la Escuela Cusqueña, no solo esgrimieron planteamientos sobre la identidad nacional sino que a la vez elaboraron las bases de su propia «autoctonía» al identificarse como los herederos de la tradición inca.

Sobre el indigenismo se ha escrito mucho, como sabemos existen diversas vertientes y un cierto consenso respecto de la relevancia de lo indígena, en el caso de Mariátegui no era un retorno al pasado sino que sustentaba una propuesta socialista en que el problema del indio, tierra y clase aparecen vinculados. Aunque estamos en nuevos contextos la vigencia de las inquietudes de la época tal vez no se deba necesariamente a las proposiciones que formularon sino al modo en que se plantearon ciertas preguntas, entre ellas las referidas al papel de lo indígena en la construcción de la nación. En las últimas décadas estas preocupaciones se han expresado en las propuestas respecto al mundo andino y la situación del campesinado en las zonas rurales, pero también en el modo en que ello está presente en la cultura urbana, en la música y el teatro, en los mundos interiores de cada uno, en los modos en que nos representamos a nosotros mismos como nación.

Un segundo momento a destacar está marcado por el proceso de expansión de las ciudades y la migración campesina en los cincuenta, en torno al cual emergen los planteamientos sobre la nueva configuración de

la sociedad peruana. Dos autores, ahora clásicos para las ciencias sociales del Perú, Quijano y Arguedas retoman el tema de la migración y el mestizaje aunque la relevancia que le otorgaran fuera desigual y quedaran luego como temas de segundo orden.

Actualmente, se habla de crisis de mitos unificadores de metadisursos y de visiones totalizantes así como de naciones en desintegración, pero cuándo nos unimos y desintegramos nosotros?. Lo que aquí postulamos es que la construcción de un estado nacional y de un «nosotros» como comunidad nacional han estado aparentemente dissociados. La República a comienzos de siglo era considerada por algunos como una República de Esclavos y por otros como una República sin Ciudadanos. Esto alude no solo a la desarticulación del sistema político sino a los problemas vinculados a la tradición aristocrática de la cultura política peruana, a las tradiciones excluyentes de las elites políticas, lo que profundizó las brechas entre cultura «oficial» y cultura popular. Es necesario señalar que en el Perú el debate sobre las brechas entre cultura nacional y cultura popular o sobre cultura oficial y sentido común mantiene vigencia. En México, tanto Bartra como Paz reconocen que el imaginario nacional de lo mexicano sintoniza con el sentido común y por tanto no ha sido relevante la distinción entre cultura nacional y cultura popular. Si bien se podría pensar que en los últimos años esta sintonía se resquebraja con la emergencia de movimientos como el de Chiapas, lo que aquí nos interesa subrayar es que por un largo período —alrededor de setenta años— esto ha sido así.

En consecuencia, en el Perú no podemos hablar de un mito unificador pero sí de un momento fundacional, no reconocemos un mito colectivo pero sí mitos personalizados. Y es que, como Bartra ha explicado, donde no hay mitos colectivos se construyen mitos personificados. En efecto, a lo largo de la República se ha reconocido la entrega y el valor de nuestros héroes, varones llenos de coraje o emblemas de caballeridad constituyen los «mitos personificados» que nos lega la historia. Se trata de personajes como Grau y Bolognesi símbolos incuestionables de patriotismo pero vinculados a batallas perdidas, y, sin embargo, no representan el militarismo o el caudillismo, mas bien la humanidad, el sacrificio, el honor. Solo desde los setenta se recuperan en la memoria oficial las figuras de

Tupac Amaru y de A.A. Cáceres que representan el rebelde indígena y el caudillo triunfante.

Las elites políticas e intelectuales juegan por tanto un papel activo al respecto, por ello considero sumamente relevante que, como intelectuales, nos interroguemos sobre la relación existente entre nuestros análisis y nuestras vivencias. Esto me parece necesario para hacer consciente que en muchos casos hemos tratado estos problemas con cierta exterioridad, y; creo que es necesario reconocer que somos parte de ellos. Puesto que abordar temas como éstos compromete nuestras sensibilidades. Marisol de la Cadena ha establecido, por ejemplo, que los intelectuales regionales de los años veinte, que hoy son un referente en el estudio de la sociedad peruana también sufrieron discriminación y fueron tratados como «cholitos provincianos» o como serranos.

En los últimos años en consonancia con las tendencias de la posmodernidad se recupera explícitamente el valor de la pluralidad a nivel discursivo, pero de qué modo éste cristaliza como eje constitutivo de la nación peruana es un tema que requiere mayor precisión. En nuestro caso, la diversidad forma parte de nuestra matriz cultural, sin embargo fue una diversidad desvalorizada. Solo en los últimos años debido a las influyentes posturas posmodernistas ésta pluralidad constitutiva se revalora, sin embargo, la constatación de la diversidad debiera ser un punto de partida pues es insuficiente para dotarnos de líneas interpretativas sobre el desenvolvimiento de nuestros problemas. Portocarrero ha señalado que uno de los rasgos de la mentalidad popular es; el reconocimiento de la diferencia, pero pensamos que este reconocimiento puede estar escondiendo la constatación de la desigualdad y que en las indagaciones sobre los imaginarios se debe tomar en cuenta cómo aparecen estas diferencias y desigualdades.

Si bien no disponemos de «un» mito unificador de «lo peruano», sí existen tradiciones étnico-culturales y mitos sobre los orígenes (aymara, quechua, mochica, etc.) cuyo estatus ha quedado relegado al campo de especialistas o a las tradiciones locales. En los últimos años diversos estudios dan evidencias de que se viene experimentando una recuperación de los símbolos locales a nivel de pueblos y provincias. La vigencia nacional de algunos mitos o ritos Inca, se esgrimen como símbolos de las raíces

como referentes constitutivos del pasado en el presente, en el mejor de los casos; pero, no como vivencias del presente ni como proyecciones en el futuro.

2. Complejo identitario negativo: recurrencia de la negación y pluralidad constitutiva.

A lo largo de este razonamiento se fueron perfilando un conjunto de elementos de referencia en negativo, que he denominado «complejo identitario negativo». Debo aclarar que esto no es nuevo, es una primera conclusión que se apoya en constataciones previas de Portocarrero y Rodríguez Rabanal que ya habían advertido esta tendencia. Lo que he encontrado en mis trabajos y que me da una nueva pista, es la recurrencia de la negación. Una recurrencia que está presente en diversos hechos, en la historia, en la cotidianeidad, y en los debates, los mismos que van configurándose como un núcleo de dicho complejo.

Los hechos antes señalados, forman parte de estos referentes en negativo, la recurrencia de esa negación, a lo largo de la historia, expresa el modo en que se va construyendo una conciencia identitaria en negativo. Frente a esta constatación, me parece que la tarea que tenemos por delante, luego de identificarla, es desmontarla para poder superarla. Me he tomado el tiempo de tratar de identificar cada uno de esos elementos no solo para mostrarlos y analizar cómo los datos sufren distorsiones sino, sobretodo mostrar cómo estos referentes se han ido instalando en el sentido común, cómo se han internalizado entre nosotros. Considero además que esta línea de trabajo debiera ser parte de la tarea pedagógica a efectuar entre escolares y jóvenes vía escuelas y medios de comunicación.

De pronto emerge la evidencia de que esta conciencia identitaria en negativo, ha sido funcional a la dominación excluyente. No quiero decir que hay una racionalidad maniquea pero es necesario entender la fuerza de estos mensajes. Estamos hablando de un proceso de largo aliento que se instala en subjetividades y que tiene que ver con voluntades políticas, pero es un proceso que supone también, resistencias y reelaboraciones y no solo sujetos pasivos.

3. Etnicidad y género en los imaginarios nacionales.

Otro elemento clave, desde nuestra perspectiva se refiere a la necesidad de examinar los hechos históricos no solo como grandes epopeyas sino como acontecimientos que comprometen la vida cotidiana, de las personas, es decir que las grandes transformaciones sociales y políticas suscitan también, cambios en los códigos y convenciones sociales. Desde esta perspectiva, nos interesa tener presente los códigos de género y de etnicidad, y los modos en que ello se expresa en iconos y símbolos.

El mensaje y los iconos del indigenismo son conocidos y algunas de estas ideas siguen entre nosotros a pesar de que estamos en nuevos contextos. A pesar de las diferencias que hubo entre los indigenistas, el tema de la etnicidad es central y está formulado de modo explícito desde la propuesta socialista de Mariátegui hasta el drama personal de Arguedas.

El «indio» entre los indigenistas se volvió un icono, que la revista *Amauta* perenniza. Pero, el indio como icono es percibido como un símbolo polarizante, que no logra legitimarse como representación de todos. Cabe preguntarse entonces qué lugar tuvo el mestizaje y por qué no logró jugar en el Perú el papel aglutinador que lo indio no pudo representar. Aquí hay, en gran parte, un problema de «desvalorización» de lo indígena enraizado en el sentido común que se traslada a mediados de lo cincuenta a lo cholo primero y a lo provinciano después. Así entre el sentido común de desvalorización de lo cholo y el discurso intelectual sobre lo cholo como proyecto hay una gran distancia. No se trata por tanto, solo de resolver dilemas personales, de nuevo, aunque ello forma parte del problema. Es decir, no sería suficiente que, como es mi caso, yo me afirme o me reconozca como «chola» (que por cierto, lo soy) sino que ello encarne un proyecto colectivo, en todo caso esto es lo que esperaba Quijano que ocurriera.

La migración y los cambios acelerados de mediados de siglo veinte llaman la atención, pero el mestizaje no se constituye en un referente unificador y de consenso, ni entre intelectuales ni en el sentido común. Este es también el caso de Arguedas que en algunos de sus primeros escritos sobre Huancayo observa con atención y esperanza el proceso acelerado de cambios culturales que allí se producen pero que, como ha señalado

Manrique (1999), se habría desencantado posteriormente de las posibilidades de este mestizaje o «aculturamiento» en los términos usados por Arguedas.

En las Ciencias Sociales contemporáneas, son Aníbal Quijano primero, y Gonzalo Portocarrero, después, los que de modo más explícito abordan este problema. A mediados del siglo veinte, el crecimiento económico, la migración y la expansión de las ciudades así como la expansión del estado y de los medios de comunicación nos presentan una sociedad crecientemente fluida, con mecanismos de movilidad social y tendencias modernizantes que refuerzan los mitos del progreso. En ese contexto, Quijano se refiere a un proceso de «cholificación» en curso que expresa un proyecto colectivo. No se trata por tanto de la autoafirmación individual de cada persona, de las vivencias personales sino de la constitución de una alternativa que supone un actor y un proyecto colectivo, esto según el propio Quijano ya no es viable².

Portocarrero en cambio, retomando las ideas de Quijano, propone en los noventa, que el mestizaje todavía es una «posibilidad» pero formula esto en términos de los procesos personales, aludiendo a los dilemas y vivencias del reconocimiento de uno mismo, al modo en que experimentamos los dilemas sobre nuestras identidades, afirmamos o negamos una parte de nosotros mismos. Esto es sumamente relevante para pensar nuestra sociedad puesto que las subjetividades forman parte del entramado de relaciones y vivencias de nuestro mundo social y personal pero estas dos aproximaciones no representan lo mismo.

La resolución de los dilemas individuales son parte del problema pero no resuelve el problema del proyecto colectivo. Por otro lado, el mestizaje ya no es un proyecto no porque haya fracasado, como Quijano afirma, sino porque aunque no estuvo sustentado por actor colectivo alguno el mestizaje es ya una realidad. Esta realidad corresponde con las historias personales de muchos peruanos y peruanas que a lo largo de décadas forman parte del universo social. Por esto sostengo que el mestizaje es una realidad antes que una posibilidad o un proyecto, y, que en este momento debemos tomarlo como tal, como un dato de la realidad.

² Conversaciones con A. Quijano, abril 1998.

En ese sentido, estamos ante un nuevo punto de partida en que la etnicidad aparece reformulada con otra carga emocional y otro sentido político. La etnicidad en el Perú de hoy no tiene un único referente — indígena nativo— sino una multiplicidad racial. El debate sobre la discriminación se ha vuelto más abierto aunque en términos existenciales se vive en muchos casos con ambigüedades, experiencias de discriminación y vivencias de integración. Esto no quiere decir que los códigos de etnicidad no puedan ser manipulados e instrumentalizados por propios y extraños, como a menudo se observa en el discurso político, tampoco descartamos que puedan surgir movimientos o corrientes culturales de exaltación de las identidades étnicas, lo primero es un fenómeno generalizado en nuestros países pero lo segundo parece tener particular relevancia en Bolivia y Ecuador. Como sabemos, en Bolivia, la década pasada el movimiento tupacatarista de reivindicación aymara parecía evolucionar como un movimiento fundamentalista pero finalmente se desarticuló y una parte del mismo se vinculó a los partidos del sistema político boliviano. En los últimos años se observa en América Latina un resurgimiento de corrientes panandinistas o neondigenistas por lo que habría que estar atentos a las modalidades que ellas puedan adoptar en el Perú de hoy.

En el Perú los códigos de etnicidad han estado explícitamente formulados en las visiones de país, aunque ello no significa que se llegó a una resolución de los problemas aludidos respecto de los códigos de género no parece ocurrir lo mismo. En el caso de México, de nuevo para efectos de comparación, tanto los códigos de etnicidad como los de género forman parte de los imaginarios nacionales. Esto se puede observar al examinar los mitos y los iconos que mantienen vigencia y corresponde también con los modos de releer la historia.

Uno de los personajes míticos que tardíamente se recupera y que simboliza la rebelión indígena es Tupac Amaru. Cuando Velasco en los setenta, trata de recuperar al indígena rebelde, a Tupac Amaru, inmediatamente aparece Micaela al lado. De alguna manera esa pareja, nos comunica lo que algunos estudiosos han identificado como las relaciones de complementariedad que caracterizan a la pareja andina y que se expresa en el vocablo quechua «warmikay».

Las tradiciones culturales no solo están presentes en los productos culturales o en la estructuración de las familias, sino también en los modos de representación del mundo, y en los modos de autopercepción de las personas aunque éstos no siempre se correspondan. Por esto, si bien hay evidencia de que en las parejas del mundo andino hay complementariedad, sabemos que en el Perú contemporáneo esa complementariedad no excluye asimetría en las relaciones entre varones y mujeres, y, que hay violencia y desigualdad. Sabemos también, que la realidad de las familias peruanas es diversa y que en el campo y la ciudad hay muchos hogares jefaturados por mujeres solas. Pero lo que aquí nos interesa destacar es que en el imaginario persiste la pareja, como un elemento que proviene de la tradición del mundo andino, y esto se expresa en las figuras míticas de Tupac Amaru. y de Micaela que siempre aparecen una al lado de la otra.

Al respecto, algunos historiadores dicen inclusive, que si Micaela hubiera estado más cerca todavía, y si Tupac Amaru le hubiera hecho caso, mejor le hubiera ido. Esto puede parecer una anécdota, pero está registrado en la documentación histórica disponible y hay trabajos al respecto (Guardia 1999). Volviendo a la argumentación central sobre los códigos de género y los referentes de identidad, hay que decir además que a Micaela no se le visibilizó hasta que él cobró visibilidad.

En los imaginarios nacionales en México, como hemos señalado antes, se ha enfatizado que la revolución mexicana representó también transformaciones en la vida cotidiana y que ello se refleja en el modo en que los códigos de género están presentes en símbolos y personajes. Es así como, una figura legendaria como Pancho Villa no es solo el héroe mítico de la revolución sino que al vengar la violación de su hermana por parte de un hacendado restituye de modo simbólico, la dignidad al varón humillado. (O Malley citado por Stern, 1995).

¿Dónde están entre nosotros los símbolos que restituyen nuestra dignidad humillada? Si bien las rutas de los procesos sociales y su elaboración simbólica no son necesariamente las mismas se trata de ángulos que tampoco han sido tomados en cuenta en los estudios.

Otra figura significativa en los imaginarios en México, es la de la Malinche quien aparece como la mujer traidora, no se trata de si en efecto lo es sino

de que así aparece en el sentido común y en el imaginario. Ella es una indígena entregada a Cortes como parte de los regalos que los nativos le ofrecen, de modo que no es efectivamente traidora, pero así pasó al sentido común. Entre los intelectuales, Paz y Bartra que proceden de diversas perspectivas teóricas y políticas, están de acuerdo en que la negación de la Malinche es la negación de las raíces de lo mexicano y que el proceso revolucionario constituye también un proceso de recuperación de dichas raíces

Dónde, cuándo y cómo recuperamos nuestras raíces y qué lugar cumplen en todo esto los códigos de género. Respecto de lo primero podemos decir que la negación de las raíces y su recuperación son parte de los procesos inacabados entre peruanos. No tenemos registro alguno de un momento de ruptura que marque la recuperación de las raíces, forma parte más bien de un proceso soterrado personal que cada uno vive, y aparece en los discursos a veces con fuerza y de modo explícito, y otras; entre líneas, sutilmente.

Respecto de lo segundo, en el Perú como ustedes saben, el traidor es Felipillo, un joven indígena. Felipillo tampoco había sido un traidor, Pizarro lo encontró en el mar y lo llevó a aprender español. Años después, cuando Felipillo se da cuenta de lo que pasaba se puso al lado de los indígenas y murió defendiéndolos en Chile. Lo que cuenta es que se constituye en un icono que representa la traición en la historia y que, a diferencia de México, está encarnado en un joven varón aunque sin la fuerza que la Malinche tiene para los mexicanos. Entre nosotros tampoco se produce un símbolo que exprese de modo tan explícito la asociación ente la negación, la traición y las raíces. En el Perú la asociación con las raíces se expresa en la relación con la tierra y ésta se representa usualmente una figura femenina, se trate de la naturaleza o de una divinidad, este uno de los temas que queremos profundizar mas adelante.

II. Actores sociales, de los setenta a los noventa

1. Nuevos rostros, Nuevos discursos.

En los setenta, se produce una ruptura en las visiones de país y en el sentido común. Si bien hasta entonces se podía pensar que los intelectuales y los Estados tenían un papel activo en la construcción de los imaginarios desde

los setenta hay que considerar lo que surge de la propia experiencia de los sectores populares. Desde mediados de siglo, la expansión de la industria favoreció mecanismos de agremiación de los trabajadores y del movimiento sindical, más tarde con el crecimiento urbano y los barrios populares surgen las organizaciones vecinales. La ebullición social se expresa en propuestas organizativas y políticas, redes de solidaridad, etc. Esto que, de modo gráfico, Matos Mar ha llamado «desborde popular», son las bases sobre las que Hernando de Soto elabora posteriormente sus planteamientos para destacar, el componente empresarial de dicho proceso que proyecta como elemento constitutivo de la futura sociedad peruana.

Aquí queremos destacar que estamos en un nuevo momento respecto a cómo pensamos la sociedad, y también de cómo nos estamos pensando a nosotros mismos. En este nuevo ciclo, los sectores sociales emergentes, elaboran sus propias visiones de país, se habla de proyectos que se sustentan en identidades colectivas, de proyectos y utopías no tanto de imaginarios. Este nuevo ciclo representa un corte en el tiempo en el que éstos sectores ingresan a la arena política, transitan por un camino laborioso y conflictivo de elaboración ideológica e institucional con propuestas políticas, protesta social en base a identidades clasistas emergentes, redes de solidaridad urbanas o discursos revolucionarios. Organizados o no, con representación política o desde organizaciones sociales están allí diciendo su palabra. El tomar la palabra es también un hecho significativo entre las organizaciones de mujeres que se multiplican a lo largo de los setenta y los ochenta. Esta presencia activa en el escenario social y político cuestiona el sistema de relaciones de exclusión - inclusión y el sistema de jerarquías existentes. La presencia de los «otros», más allá de su eficacia en el terreno del reordenamiento social, representa un nuevo ciclo en el país, puesto que ya no tenemos posibilidad alguna de negarla.

La evidencia del creciente papel de los sectores emergentes, se expresa en el sistema político peruano, primero en la protesta social y luego el desarrollo de frentes y partidos de izquierda. Por esto en un primer momento las interpretaciones del papel de estos sectores en la sociedad, de parte de la clase política dominante, queda equívocamente circunscrito a las repercusiones de la lucha política y el debate ideológico. Si bien se trata

principalmente de trabajadores urbanos, instalados en el «polo moderno» de la sociedad sus mensajes y discursos trascienden y tienen efecto multiplicadores más allá del ámbito urbano en que se desenvuelven, además como fuerza social lograron algunos resultados en la negociación de reivindicaciones concretas.

Respecto de las organizaciones de mujeres por la sobrevivencia, éstas fueron altamente valoradas por ellas mismas en sus orígenes, como espacios múltiples de acción. El reconocimiento a estas organizaciones llega varios años después, cuando es evidente la resistencia que hicieron a Sendero, se trata primero de un reconocimiento simbólico por parte de las elites políticas y luego de amplios sectores de diversos estratos sociales.

De este modo, en los medios de comunicación, en los discursos de las elites conservadoras o liberales con entusiasmo o renuencia, este reconocimiento se produce a comienzos de los noventa. En efecto, en las elecciones generales de 1990, todos los partidos de derecha e izquierda, no solo reconocen la existencia sino el valor de iniciativas de organizaciones de mujeres como los comedores populares.

Como hemos afirmado la presencia de los «otros» es incuestionable desde los setenta, pero el sentido de su presencia diverso. Asimismo, debido a la hiperinflación, las políticas neoliberales y el terrorismo, los actores sociales se desarticulan y el sentido común cambia progresivamente. No nos corresponde aquí hacer un balance de lo actuado en las distintas trayectorias de los sectores sociales emergentes, sino subrayar si hay o no nuevos elementos que a partir de esta experiencia, ingresan a la construcción simbólica de la identidad nacional, en los referentes colectivos. Una agenda de investigación sobre estos temas deberá incluir la rutas seguidos por los intelectuales, pero también la de los liderazgos y sus bases, temas y debates planteados en los escenarios regionales, etc.

Por ello, luego de identificar «grosso modo», los ejes de referencia de «lo peruano» que surgen de la revisión de los materiales existentes y que en cierto modo, constituyen miradas ancladas en el centro político e intelectual, en tanto espacios de reflexión, nos proponemos contrastarlas con las visiones y discursos que provienen de los márgenes. No se trata solo de un recurso de investigación sino de reconocer que hay un nuevo posiciona-

miento —de ejes de reflexión y referentes de identidad—, que provienen de la periferia en la construcción simbólica de «lo peruano». Lo que usualmente se considera como periférico, aunque en la vida política y social puedan tener también centralidad. A pesar de que los sectores emergentes se desarticulan lo que hace difícil precisar los factores y códigos que aportan, aquí adelantamos algunos de estos elementos, basados en observaciones que surgen del trabajo de campo que hemos realizado y que no necesariamente tenían estos temas como objeto de investigación.

Los problemas de las regiones como los de las mujeres y los jóvenes han sido tratados usualmente como de segundo orden, irrumpen desde los márgenes. En el caso de las regiones debemos señalar además que hay un vasto y disperso caudal de tradiciones históricas y culturales, iconos e identidades, de gran vitalidad y vigencia en el sentido común local pero pareciera que poco acumulativo en el sentido común de «lo peruano-nacional».

2. Entre el desborde y el desbande

¿Qué podemos concluir sobre este ciclo que se sitúa entre el desborde y el desbande?. En primer lugar, lo que podemos adelantar es que frente a la desarticulación y dispersión de los sectores populares emergentes llega la desilusión y el repliegue entre los intelectuales. Se pasa de una suerte de «desborde» al «desbande» porque las propuestas colectivas pierdan vigencia, no comunican muchas cosas, o comunican muy poco. Este giro del entusiasmo al desinterés no se refiere solo a las trayectorias de las movilizaciones sociales sino que muchas veces se vuelve indiferencia respecto de la suerte que puedan correr los seres de carne y hueso que siguen luchando por la sobrevivencia. A la vez, a lo largo de los ochenta y los noventa, los peruanos tienen cada vez más, que dedicar sus energías a enfrentar las duras condiciones del impacto y las secuelas de la recesión económica y el terrorismo. Y, somos cada vez menos lo que seguimos indagando sobre los términos de estos cambios, revisando nuestras lecturas, promoviendo la interlocución.

Entre los propios sectores sociales involucrados, las experiencias de afiliación colectiva y sus elaboraciones discursivas, lograron incidir tanto a

nivel colectivo como individual, en prácticas colectivas pero también en la vida concreta de sus asociados y líderes.

A nivel colectivo, los mensajes —de los setenta— presentes en el discurso tales como «la fuerza de la organización», «la fuerza de la unidad», «lo clasista», «lo marginal popular», «el poder de las bases», fueron factores cohesionadores reconocidos. Algunos de ellos, aparecen afirmándose como elementos constitutivos de una visión alternativa de la sociedad peruana, este es el caso de lo popular-clasista, pero también de lo provinciano. La fuerza movilizadora y cohesionadora, y el peso político que en los ochenta logró lo que entonces se denominaba «lo nacional popular», fueron percibidos como mensajes perturbadores y cuestionadores de un orden que otros se empeñan en defender. De este modo, al igual que «lo indio», «lo popular» refleja una vez más, visiones de país en que están presentes las jerarquías sociales. Por otro lado, los espacios de afiliación colectiva fueron también espacios de afirmación de derechos y en el caso específico de las mujeres de autoafirmación individual.

Más allá de la eficacia de estas experiencias y de su posterior dispersión, lo que aquí queremos proponer es que ellas contribuyeron a la afirmación de referentes positivos de identidad que trascendieron. Entre los referentes positivos están (a) el valor de la solidaridad, y del esfuerzo colectivo (b) la emergencia de liderazgos sociales desde las «bases» (c) la expansión de la ciudadanía informada, no necesariamente activa. Estos son referentes positivos a pesar de que se basan en experiencias frustradas de las organizaciones sociales que se han desarticulado. A fines de los noventa mientras que los gremios se debilitan las organizaciones de derechos humanos y los jóvenes irrumpen en la vida política, mientras que la institucionalidad política se resquebraja los escenarios locales cobran renovada vigencia.

3. ¿Realidades Trastocadas?

Luego de la experiencia del terrorismo y de las reformas liberales que nos afectan las últimas dos décadas del siglo veinte se produce una redefinición de los referentes de identidad positivos arriba identificados. ¿Qué es lo que mantiene vigencia o que nuevos referentes surgen?

Mientras que (a) lo colectivo tiende a desvalorizarse tanto respecto del trabajo voluntario de base, como de las afiliaciones colectivas (organizaciones sociales, políticas, etc.), (b) como elemento positivo se puede decir que hay una reafirmación individual, mas atención a los proyectos personales, pero también hay un individualismo egoísta, pragmático y competitivo. Si bien lo personal y lo colectivo interactúan en nuestra experiencia, en el discurso neoliberal lo personal y lo colectivo se contraponen explícitamente y en el sentido común se viven con ambigüedad. En muchos casos las tensiones iniciales se disipan y los individuos en sus esfuerzos personales tienen dificultad en vincular sus tribulaciones con los procesos macro, los factores contextuales. Por otro lado, en una sociedad desarticulada (c) la capa de liderazgos intermedios y locales que se perfilaron entre los setenta y los noventa si bien debilitados constituyen un factor de activación de iniciativas y de referencia positiva. No se trata solo de modelos de referencia personal sino también de mediaciones en el sistema político. Debemos referirnos además a (d) la masa crítica regional, sectores de profesionales activos en programas de desarrollo y en la defensa de los derechos humanos y por último a (e) la reafirmación de la «comunalidad», nos referimos aquí a la comunalidad —no comunidad ni comunitarismo— en el sentido de relaciones de proximidad que hacen que nos encontremos y nos reconozcamos unos a otros en la vida local, a pesar de envidias y conflictos.

Como podemos apreciar hay potencialidades pero también riesgos, por un lado, los referentes positivos de los setenta al perder legitimidad pueden transformarse en referentes negativos, por otro lado, surgen nuevos referentes positivos vinculados a las aspiraciones personales y el discurso de derechos. Hay realidades trastocadas y discursos en reelaboración en que lo individual cobra fuerza y lo colectivo se debilita o ingresa a un estado latente. Esto se refleja en la actualidad, en la dificultad en la formulación de visiones de conjunto o de visiones de futuro.

III. Desde la periferia en la era de la globalización

Aquí estamos enfatizando el estudio de los imaginarios como parte del conocimiento de la dimensión subjetiva y cultural inscrita en los sujetos

actuantes pero también exteriorizada en los discursos, en las visiones de país, en los mitos que mantienen vigencias. En esta línea de reflexión hemos llegado a algunas conclusiones como las presentadas anteriormente pero también nos surgen otras interrogantes que hay que trabajar, este es el caso de lo local-regional, los códigos de género, las distancias generacionales. Se trata además de una línea de reflexión convergente con otras inquietudes sobre las tendencias democráticas o autoritarias en el sentido común, o sobre el futuro de nuestros países en la era de la globalización, en términos de la vigencia de los Estados nacionales. Los términos del debate no se refieren solo a la vigencia del Estado - Nación en un mundo globalizado, sino a las concepciones de «nación contractual» /nación cultural, al proceso de integración regional, o a un cierto panandinismo. El panandinismo es un tema trabajado sobretudo entre estudiosos extranjeros, que tiene un peso significativo referido al papel de las identidades étnicas locales en los países andinos.

En el Perú proponemos que la reflexión de «lo nacional» está presente en el discurso regional y en lo que respecta a los referentes de identidad, se observa un giro de las identidades e intereses colectivos a los referentes individuales y a los procesos de autoafirmación personal, esto es más evidente entre mujeres y jóvenes. Aquí, quisiéramos adelantar algunas apreciaciones sobre tres ejes de trabajo que nos proponemos desarrollar a futuro, referidos a las visiones de país desde las regiones, desde las mujeres y desde las nuevas generaciones.

1. Los de tierra adentro: el papel de los discursos regionales

Si bien dispongo de un vasto material acumulado sobre la protesta regional y sus propuestas descentralistas, me había detenido poco en los aspectos simbólicos de estas prácticas, en el contenido del discurso o en las tradiciones vigentes en el sentido común local.

Al retomar las investigaciones que efectué en los ochenta sobre la protesta regional surge una primera constatación, los principales cambios que aparecen a simple vista son de carácter sociocultural y no económico

productivos³. Los cambios socioculturales se expresan en signos exteriores de integración a la tecnología y la vida moderna, la música, el celular, mientras esto ocurre las elites elaboran discursos de reafirmación de las identidades. Si bien el énfasis en las propuestas de desarrollo regional sigue teniendo un lugar preponderante en los discursos, un componente nuevo se refiere a la reafirmación de símbolos de identidad local y regional. Encontramos un ejemplo visible de esto último, en el Municipio Provincial del Cuzco primero y luego, en el Municipio Provincial de Huancayo. En los últimos años, podemos observar que lo mismo ocurre con los liderazgos y autoridades locales en muchos municipios distritales de la sierra.

Está claro que estos elementos pueden tener un sentido práctico clientelar instrumentalizado para tal efecto, pero también tienen un sentido cohesionador y en tanto que afirmación de referentes de identidad pueden ser parte de procesos de autovaloración. El curso de estas varias trayectorias dispersas poco articuladas no es lineal, pero dudo que pueda atribuirse a corrientes fundamentalistas, apelo por ahora a mis observaciones y los pocos estudios empíricos existentes.

Las propuestas de los liderazgos intermedios, regionales de los setenta (Henríquez, 1992) se centraban en el tema del desarrollo y la reforma institucional. En un segundo momento, apelaron también los aspectos de identidad y tradición cultural. Aunque esto puede estar circunscrito a la masa crítica regional, —intelectuales, profesionales o líderes— constituyen una de las pocas fuentes de donde emerge incipiente, errática pero sostenidamente la necesidad de repensar el país, y; expresa por ello corrientes de pensamiento sobre lo nacional. Nos parece fundamental tomar en cuenta estas elaboraciones desde la «masa crítica regional» como un modo de superar el centralismo ideológico y cultural y reconocer que hay diversos circuitos de reflexión que deben retroalimentarse.

En uno de los pocos estudios sobre las identidades regionales, Nieto (1997) señala que en el Cuzco se pueden identificar tres discursos, (a) el discurso pasadista centrado en la reivindicación de pasado, (b) el modernista

³ Trabajo de campo, Valle del Mantaro, 1998.

que niega relevancia al pasado, y; (c) el «andino moderno» que expresa una alternativa en que se trata de conjugar ambas posiciones. A la vez Nieto advierte que los sectores populares del Cuzco estarían principalmente identificados con el discurso andino moderno, en tanto que las elites intelectuales se identifican principalmente con el discurso que evoca el pasado.

Desde nuestro punto de vista, las elites intelectuales del Cuzco siguiendo una tradición desde los indigenistas se sienten ahora se sienten ahora portadores de un cierto mandato histórico respecto de las identidades regionales y la tradición cultural, lo que por cierto podría también ocurrir en otros casos.

2. Maternalismo / Militarismo

Como hemos manifestado anteriormente los códigos de género no aparecen de modo explícito en los imaginarios en el Perú, sin embargo, desde los setenta en que las voces de las mujeres ingresan a la escena social de modo masivo, su palabra y su presencia permea lenta pero sostenidamente las elaboraciones simbólicas de lo nacional peruano, aunque sus expectativas y estrategias no necesariamente forman parte de las visiones de país. Esto se produce sobretudo a partir del reconocimiento simbólico del aporte de las mujeres de las organizaciones de sobrevivencia pero paradójicamente es también su resistencia a la violencia política militarista y terrorista de Sendero lo que las catapulta como símbolos nacionales. De este modo las señoras dirigentes, son reconocidas como madres y proyectan la imagen de un cierto «maternalismo social», lo que no ha evitado que después se invisibilice y manipule.

Es sólo en los setenta que la profesionalización de las mujeres deja de ser una aspiración y se vuelve una realidad para contingentes importantes de mujeres, con lo que se gesta una masa crítica activa desde donde surgen ONGs de mujeres y propuestas feministas como el derecho a la no violencia doméstica. Las mujeres de capas medias y populares no solo se movilizan desde los setenta por sus derechos como mujeres, sino que construyen redes solidarias. Por otro lado, las aspiraciones al progreso, están vinculadas a nuevos patrones de vida y de consumo, proyectos perso-

nales y derechos individuales. Esto se expresa por ejemplo, en la lucha por el lote, el sueño de la casa propia, o en el sueño por la pequeña empresa, pero también en procesos de autovaloración personal.

Debemos agregar que solo en 1979 se reconoce el voto de los analfabetos una parte importante de mujeres y varones campesinos indígenas reciben tardíamente el reconocimiento de sus derechos a elegir y ser elegidos, y si bien participaban activamente de la vida de sus comunidades su participación en la política nacional estaba recortada.

En el Perú, el aprendizaje de derechos es un aprendizaje asociado al proceso de violencia política de los ochenta, en medio de violencias. Los mecanismos de resistencia cívica y responsabilidad social de muchas mujeres en el campo y la ciudad ante el terrorismo se vuelven un símbolo nacional que propios y extraños han reconocido.

Este es el caso de María Elena Moyano, que es reconocida como «madre coraje», y; aunque parezca que su excepcionalidad es difícil de emular, su vigencia radica en que precisamente su trayectoria es semejante a la de muchas mujeres del campo y la ciudad. María Elena simboliza lo que los científicos políticos denominan «responsabilidad social» y lo que en los estudios de género se conoce como la actitud hacia el «cuidado del otro».

El cuidado del otro es parte de las pautas de socialización diferencial impartida a las niñas que según los especialistas se vincula a los atributos maternales pero que también incide en los procesos de individuación.

La atención de las señoras del vaso de leche y comedores al cuidado de los hijos propios y ajenos, la resistencia pacífica a la violencia en sus comunidades reforzó la proyección de su condición de madres y de su función social, y con ello la valoración política del maternalismo. No se trata pues del «marianismo» que alude a la exaltación de las virtudes, entre ellas la virginidad, sino del maternalismo social en la vida contemporánea que aporta también a una visión humanista de la política. No me refiero tampoco al maternalismo como modelo de referencia de las mujeres, lo cual sigue presente como elemento fundante de las identidades femeninas, ni se trata de afirmar que las prácticas solidarias son exclusivas de las mujeres. Aquí subrayamos el papel de la socialización, del comportamiento esperado que corresponde a los códigos de género vigentes en sociedades modernas.

En el Perú, las dirigentes de comedores y vaso de leche, actúan desde su condición de madres, y se organizan en tareas que presentan una continuidad en las labores domésticas, estos espacios también se constituyen en escenarios de autoafirmación y experimentación, y de formación de opinión pública local. Es por ello que, estas dirigentes sin proponérselo formaron parte de las elites locales.

María Elena Moyano, además de ser una reconocida dirigente del vaso de leche, era feminista y militante de izquierda pero se vuelve un símbolo nacional debido a resistencia cívica al terrorismo luego de su asesinato por Sendero. Aunque en los medios políticos e intelectuales no hubo la intencionalidad de crear un mito en su entorno, tirios y troyanos la reconocen como un símbolo y permanece en la memoria colectiva. En algunas encuestas se reconoce ente las personalidades más destacadas a María Elena. Aunque es cierto que en algunas provincias del interior del país ella no es conocida, lo que aquí subrayamos es que su trayectoria simboliza el esfuerzo de muchas mujeres que silenciosamente hicieron labor solidaria y resistencia cívica.

En los últimos años, frente a las dificultades de sobrevivencia dirigentes y socias de esas organizaciones están a la búsqueda de otras alternativas. Mientras en los ochenta valoraban su esfuerzo colectivo hoy de acuerdo al sentido común liberal tienden a subvalorarlo. Esto significa que el maternalismo sigue vigente pero pierde fuerza en el imaginario y aunque su carga subjetiva se debilite puede ser un elemento positivo de referencia o puede ser instrumentalizado.

Al respecto queremos comentar dos aspectos más, por una lado la contraposición con el militarismo y por otro la indagación en las tradiciones históricas nacionales. El maternalismo social como referente de identidad positivo o fuerza movilizadora de valores para la convivencia (solidaridad, cooperación), se enfrenta a otro anclado en el sentido común, en el que se sobrevive según «ley del más fuerte», el recurso a la violencia. De este modo en medio de la precariedad económica e institucional, en medio de pobreza y lucha por la sobrevivencia, se alimenta la idea de «sálvese quien pueda», se intensifica el egoísmo, la agresividad y el autoritarismo en la vida cotidiana y en la vida política.

En algunos estudios se alude a la relación entre militarismo y construcción de la masculinidad, aquí no podemos abordar ese ángulo, nos interesa mas bien subrayar dos lógicas que pueden involucran tanto a hombres como mujeres: La lógica de la violencia (derivada del militarismo) versus la lógica del cuidado derivada del maternalismo. El recurso de la violencia como instrumento legítimo de resolución de conflictos puede derivar no solo en violación de derechos sino en la construcción de un sentido común a favor de la violencia en todos los aspectos de la vida.

Respecto a las tradiciones históricas del maternalismo es necesario recordar que en el Perú no se produce una ruptura con la madre, a diferencia del caso mexicano en que la distancia con la Malinche expresa una ruptura con la madre traidora. En el Perú algunos estudiosos han encontrado una continuidad y un proceso de reelaboración de las referencias a la madre, primero madre tierra luego madre patria. Molinie (1996) atribuye esta continuidad a dos momentos en los procesos de construcción de identidad nacional. El primero corresponde al indigenismo, representado por la Escuela Cuzqueña, que elabora en torno a la idea de la Pachamama, mito que se refiere a la divinidad de la tierra, aunque los atributos de protectora distan de los atributos de divinidad devoradora que aparece en algunas versiones del mito.

Un segundo elemento estaría en el rol que cumple Garcilaso de la Vega en el origen del indigenismo cuzqueño que genera más adelante el indigenismo nacional, su «indianidad imperial» le viene de su madre Chimpu Ocllo de la panaca de Huascar, ella encarna la sangre india e imperial compartida por los miembros de la nación. El fundamento de la autocotonía reside entonces en las «entrañas del suelo andino» la sangre de Chimpu Ocllo, el vientre de la Pachamama. Un tercer elemento sería el de la Madre Patria identificada primero con España como la mala madre con la que hay que romper y que se reelabora en el sentido de una buena madre a partir de la fusión con los dos elementos anteriores para fundar la identidad nacional. De este modo, Molinie atribuye a los indigenistas del Cuzco el haber forjado y reelaborado mitos para delinear las bases de la nación, y dotarse de una autoctonía, La autora plantea además que J.C. Mariategui o Haya de La Torre «politizan» el mito. Por otro lado, entre los movimientos indianistas las referencias a estos mitos son simbólicas pues

incluso se puede tratar de grupos étnicos que no tuvieron vínculo alguno con algunas de estas tradiciones. Sobre este tema las indagaciones son todavía preliminares y es de esperar que otros estudios históricos y antropológicos aporten al respecto.

3. Las nuevas generaciones de ciudadanos

Otra línea de trabajo futuro se sitúa en torno a las brechas generacionales, y el diálogo intergeneracional. Aunque de modo general se pueda afirmar que en todas las épocas los adolescentes y los jóvenes constituyen fuerzas interpeladoras de los códigos establecidos, no siempre tienen la misma repercusión en las visiones de país. Estas repercusiones se atribuyen principalmente a aquellas «generaciones» que innovaron en el pensamiento social peruano, en los acontecimientos sociales y políticos, que expresan cambios de época.

Los pocos estudios que se han efectuado desde fines de los ochenta sobre los jóvenes en el Perú dan cuenta de un nuevo horizonte cultural pero también de nuevos patrones de consumo y modalidades de participación en la vida política y social. Respecto de los jóvenes, algunos trabajos intelectuales han demostrado perplejidad, indiferencia o entusiasmo, lo que hay que destacar es que quedan preguntas abiertas a trabajar referidas al protagonismo juvenil o al relevo generacional y sus visiones de futuro. Tanaka (1995) afirma al respecto, que los movimientos estudiantiles en el Perú se pueden considerar movimientos expresivos y que la presencia juvenil se podría caracterizar como un «protagonismo negativo» debido a la crisis de representatividad y legitimidad del sistema político y que a partir de dicha presencia podrían surgir liderazgos extrasistémicos.

En la era de la globalización las fronteras sociales entre jóvenes parecen haberse debilitado, hay creciente homogenización de patrones de consumo, en los que la TV y la INTERNET tienen incidencia. Mas aun, puesto que los jóvenes en particular los universitarios están en situaciones de «tránsito» lo que les otorga cierto grado de libertad de acción, como lo recuerda Paz al referirse a los movimientos de mayo del 68 en Francia y México, se habla de una «subcultura» juvenil internacional.

A pesar de lo antes señalado, persisten las diferencias y la percepción sobre las desigualdades sociales entre jóvenes. Por ejemplo, con ocasión de las marchas estudiantiles entre 1997 en un debate entre estudiantes de San Marcos y de la Católica un representante estudiantil de San Marcos afirmaba que ellos habían participado pero que los medios de comunicación privilegiaban las entrevistas con dirigentes de universidades particulares de modo que ellos tenían menos visibilidad. Por otro lado, afirmaron que si bien están interesados en el proceso democrático, ellos se sentirían más dispuestos a la movilización respecto de demandas de carácter social, como los problemas de empleo⁴. Estas afirmaciones muestran las percepciones de los estudiantes sobre las diferencias que existen entre ellos.

Hay que agregar que esas movilizaciones difieren de las protestas estudiantiles de los setenta en que se expresan como reclamaciones cívicas pero también en que se resisten a establecer formas de representación colectiva al afirmar en diversos medios de comunicación que ellos solo «se representan a sí mismos»

¿Cuáles son los códigos que expresan estas diferencias?, ¿Cuáles son las visiones de futuro de estos jóvenes? Siguen las mismas rutas los jóvenes varones y las jóvenes mujeres respecto a expectativas, posibilidades y oportunidades, ¿cómo se expresa esto en la estructura de valores, en símbolos y mensajes?

En el Perú que ha pasado por una década y media de violencia política los jóvenes han encontrado vías de expresión en la música, el teatro, el fútbol, las «movidas» de los jóvenes nos rebelan ironía e irreverencia en sus mensajes. Hay experiencias lúdicas de exaltación de comunidades de interés en torno al fútbol, la música, son épocas en que el vínculo social predominante no gira en torno al trabajo estable y el futuro es incierto. Pero hay también afirmación de derechos de libertades individuales y de realización personal y en los últimos años iniciativas cívicas y prácticas políticas.

Para conocer la reelaboración de discursos y mensajes sobre los que se cimientan nuestros imaginarios, hemos tenido que indagar en las elabora-

⁴ Panel en la Universidad Católica, Facultad de Ciencias Sociales, 1998.

ciones desde el resto y la periferia, este recurso para introducir la perspectiva comparativa deberá ser completamente con estudios posteriores

El Perú de hoy se desenvuelve en medio de antiguas encrucijadas en nuevos contextos, las identidades y los imaginarios se reelaboran en medio de tensiones entre lo local y lo global, las brechas crecientes entre posibilidades y oportunidades, necesidades, derechos y libertades. ¿Qué le espera al Perú en el Segundo Centenario de la República?, Podemos preguntarnos parafraseando a Pedro S. Zulen ante la proximidad del Primer Centenario, y responder como el que las nuevas generaciones tendrán que decir su palabra. Y, tal vez los jóvenes de hoy puedan construir su futuro, sus sueños y esperanzas en diálogo con los jóvenes de ayer y los de mañana.

Bibliografía

- ALFARO, Rosa María. *La Democracia también se hace con los medios*. Lima: Ca-landria, 1998, 53 p.
- BASADRE, Jorge. *Perú: problema y posibilidad*. Lima: Banco Internacional, 1978.
- BURGA, Manuel. «En Busca de lo Andino» (entrevista). En: *Crónicas Urbanas*, No. 3, Cusco: Guaman Poma de Ayala, 1993, pp.33-40.
- ESCALANTE, Fernando. *Ciudadanos Imaginarios*. México: El Colegio de México, 1993.
- ESCOBAR, Alberto. *El Imaginario Nacional, Moro-Westphalen-Arguedas, Una formación literaria*. Lima: IEP, 1989.
- FERNÁNDEZ BACA Inés y Luis NIETO. *Nosotros los Cusqueños, Visión de progreso del poblador urbano del Cuzco*. Cusco: Centro Guaman Poma de Ayala, 1997.
- GILLIGAN, C. *In a different voice*, 1982.
- GUARDIA, Sara Beatriz. *Voces y cantos de las Mujeres*. Lima: CEMHAL, 1999.
- HENRÍQUEZ AYÍN, Narda. *Imaginarios Nacionales, Mestizaje e Identidades de Género, aproximación comparativa entre México y Perú*. Lima: Departamento de Ciencias Sociales PUCP, mayo 1999, 52 p.
- _____. *Nuevos Vientos, Antiguas Tempestades y Promesas, dilemas y proposiciones sobre la ciudadanía, sociedad y política en el Perú* (ponencia). Lima: Universidad Nacional Federico Villareal. Congreso Nacional de Sociología, octubre de 1998, 16 p.
- _____. *Dirigentes o Dirigidos* (ponencia). La Habana: Asociación Latinoamericana de Sociología (ALAS), 1992.
- HERNÁNDEZ, Max. *Memoria del Bien Perdido*. Lima: IEP, 1993.
- MARIATEGUI, José Carlos. *7 ensayos de Interpretación de la Realidad Peruana*. Lima: Minerva, 1957.
- MANRIQUE, Nelson. *La Piel y la Pluma, Escritos sobre literatura, etnicidad y racismo*. Lima: CIDIAG/SUR, 1999.

MALLÓN, Florencia. *Peasant and Nation, the Making of Postcolonial México and Perú*. Los Angeles: California Press, 1995.

MOLINIÉ, Antoinette. «Las tres madres del Peru, Cuzco en las representaciones de la identidad nacional peruana». En: *Crónicas Urbanas* N° 5, Cuzco, 1996, pp. 79-84

MC EVOY, Carmen. *Bella Lima ya tiembles llorosa del triunfante chileno en el poder, una aproximación a los elementos de género en el discurso nacionalista chileno* (conferencia) Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, marzo 1999.

PARODI, Carlos. *Nationalism and Globalization* (ponencia). Chicago: Illinois State University, september 1998, 22 p.

PORTOCARRERO, Gonzalo. «Discriminación social y racismo en el Perú». En: MANRIQUE et. al., *500 Años después... el fin de la historia*. Lima: Escuela para el Desarrollo, 1992, pp.179-198.

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

REMY, María Isabel. «Historia y Discurso Social. El debate de la identidad nacional». En COTLER, Julio. *Perú 1964-94*. Lima: IEP, 1995, pp. 275-292.

SAID, E. «Identidades y Violencia». En: *Márgenes* N° 5-6. Lima: Sur, 1990.

SOTO SULCA, Ricardo. *La Identidad Huanca en Debate* (ponencia). Huancayo: SEPIA, 1998, 20 p.

STERN, Steve. *The secret history of gender, women, men and power in late colonial México*. Carolina del Norte: University of North Carolina Press, 1995.

TANAKA, Martín. «Jóvenes: actores sociales y cambio generacional». En: COTLER, Julio (ed). *Perú 1964-1994*. Lima: IEP, 1995.

TRELLES, Efraín. «Perfil de la Conquista. Cajamarca Revisitada». En: MANRIQUE et. al., *500 Años después el fin de la historia*. Lima: Escuela para el Desarrollo, 1992, pp.15-54.

VEGA CENTENO, Imelda. «El Cuzco: entre el ensueño y la ideología». En: *Crónicas Urbanas* N° 3, Cuzco, 1993, pp.25-40.

NARDA HENRÍQUEZ

ZULEN, Pedro S. «Como celebraremos nuestro Centenario». En: *El Deber Pro Indígena*, N° 1, Lima, 1912, Archivo Zulen, Biblioteca Nacional.