

# **Las sociedades interculturales: un desafío para el siglo XXI**

Fernando García, coordinador

María Eugenia Choque  
Esther Sánchez Botero  
Auki Tituaña  
Sinesio López

FLACSO - ECUADOR  
IBIS DINAMARCA

**©2000 FLACSO, Sede Ecuador**  
Páez N19-26 y Patria, Quito – Ecuador  
Telf.: (593-2-) 232030  
Fax: (593-2) 566139

ISBN: 9978-67-055-6  
Coordinador: Fernando García  
Coordinación editorial: Alicia Torres  
Gestión editorial: Cecilia Ortiz  
Diseño de portada y diagramación: Antonio Mena  
Impresión: Editora Argudo Hermanos

Quito, Ecuador, 2000

# Índice

<b>Introducción</b>	
Fernando García . . . . .	5
 Primera parte	
Reconstitución de pueblos y nacionalidades indígenas . . . . .	11
 <b>La reconstitución del <i>ayllu</i> y los derechos de los pueblos indígenas</b>	
María Eugenia Choque . . . . .	13
 <b>Aportes a la discusión</b> . . . . .	31
Blanca Chancoso . . . . .	33
Marcelino Chumpi . . . . .	39
Faustino Jahuirá . . . . .	45
 Segunda parte	
Justicia indígena . . . . .	55
 <b>Reflexiones antropológicas en torno a la justicia y la jurisdicción especial indígena en una nación multicultural y multiétnica</b>	
Esther Sánchez Botero . . . . .	57
 <b>Aportes a la discusión</b> . . . . .	85
Ariruma Kowii . . . . .	87
Fernando García . . . . .	93
Lucila Lema . . . . .	99
 Tercera parte	
Autonomía y poderes locales . . . . .	105
 <b>Autonomía y poderes locales: el caso de Cotacachi, Ecuador</b>	
Auki Tituaña . . . . .	107

<b>Aportes a la discusión</b> .....	119
Victor Hugo Sanga .....	121
Diego Iturralde .....	125
Manuel Lema Cando .....	133
 Cuarta parte	
Democracia y participación indígena .....	135
 <b>Democracia y participación indígena: el caso peruano</b>	
Sinesio López .....	137
 <b>Aportes a la discusión</b> .....	179
Felipe Burbano de Lara .....	181
Guery Chuquimia .....	191

Cuarta parte  
Democracia y  
participación indígena

# Democracia y participación indígena: el caso peruano

Sinesio López Jiménez\*

La sociedad y el Estado del Perú actual no son multinacionales sino principalmente poliétnicos. Esto significa que las demandas y el tratamiento de la multiculturalidad no se canalizan a través de la autonomía ni la representación particular sino mediante el reconocimiento de ciertos derechos especiales tales como el respeto a los valores culturales y a las tradiciones de indígenas y cholos. El tránsito de la sociedad multinacional del siglo XIX -con un Estado criollo- a la sociedad poliétnica del siglo XX -con un Estado criollo hasta mediados del siglo XX y con un Estado multiétnico después- es producto de la migración y de la urbanización aceleradas así como de las políticas de integración y de homogeneización culturales del país en este siglo. Ese tránsito se explica por la pérdida de la base territorial indígena durante la Colonia, por un lado, y por la eliminación de la elite indígena después de la Revolución de Túpac Amaru, por otro.

La ponencia tiene dos partes. La primera está dedicada a examinar el debate actual sobre la relación entre la democracia y la diferencia y la segunda, a describir y explicar el proceso peculiar peruano de cambios multiculturales que permiten la vigencia, no de la democracia consociacional, sino de la regla de la mayoría.

## La democracia y la diferencia: el debate actual

Seyla Benhabib sostiene que la tendencia global hacia la democratización es real, pero que también hay oposiciones y antagonismos contra esta tendencia en nombre de varias formas de 'diferencia': étnica, nacional, lingüística, religiosa y cultural. En el globo está resurgiendo una nueva política de reconocimiento de formas de identidad colectiva.

---

\* Sociólogo, profesor de la Pontificia Universidad Católica del Perú.

En la medida que la búsqueda de identidad incluye la diferenciación de uno mismo de lo que no se es, la identidad política es siempre y necesariamente, un manejo de la creación de la diferencia. Lo que es chocante de estos desarrollos no es la dialéctica inevitable de identidad/diferencia, sino la creencia atávica de que las identidades pueden ser mantenidas y aseguradas solamente con la eliminación de la diferencia y del 'otro'. La negociación de la relación identidad/diferencia es el problema político que tiene que enfrentar la democracia en una escala global (Benhabib 1996: 3-18).

Los 184 Estados independientes contienen 600 grupos de lenguas vivas y 5.000 grupos étnicos. La multiculturalidad plantea una serie de problemas que constituyen un desafío para la democracia, los principales son los siguientes:

- Derechos lingüísticos.
- Autonomía regional.
- La representación política.
- El curriculum educativo.
- Las reivindicaciones territoriales.
- La política de inmigración y de naturalización.
- Los símbolos nacionales.

Kymlicka sostiene que la multiculturalidad se expresa en dos modelos: el Estado multinacional y el Estado multiétnico. A éstos hay que añadir un modelo mixto que puede asumir las siguientes modalidades: sociedades multinacionales y Estados no multinacionales, sociedades multiétnicas y Estados no poliétnicos, sociedades multinacionales y multiétnicas y Estados no multinacionales ni multiétnicos.

Los Derechos Humanos no resuelven la cuestión de los derechos de las minorías. La universalidad de los derechos que no tome en cuenta las diferencias pueden generar nuevas discriminaciones. El derecho a la libertad de expresión es un derecho universal que puede devenir en un instrumento de discriminación en una sociedad multicultural y plurilingüe cuando ese derecho se asocia a la lengua oficial en detrimento de las no oficiales (Kymlicka 1996: 13-18).

Existen tres tipos de políticas, según Kymlicka, para atender la multiculturalidad:

Los derechos de autogobierno:

- Autonomía.
- Separación.

Los derechos poliétnicos:

- Educación en la propia lengua de los migrantes.
- Defensa de usos y costumbres.
- Demanda de financiamiento estatal para sus actividades culturales.

Derechos especiales de representación:

- Demanda de una representación que refleje la diversidad del país.
- Obligación de los partidos de canalizar una demanda representativa.

### *Diferencias representadas*

Se ha vuelto algo común en la teoría política criticar al liberalismo por su universalidad abstracta y su individualismo abstracto, en los cuales las diferencias, como aquellas relacionadas como la opinión pública, son ignoradas o arrinconadas y asignadas a la esfera privada. Pero los esquemas teóricos alternativos -el republicanismo y el modelo discursivo- en los cuales las diferencias podrían ser adecuadamente reconocidas y efectivamente tomadas en cuenta en el dominio público, permanecen poco desarrollados y problemáticos. Algunas preguntas básicas surgen aquí: ¿qué diferencias deberían ser reconocidas? y ¿por qué éstas y no otras?; ¿qué diferencias deberían ser ignoradas? y ¿cuáles serían perniciosas para reconocerlas?; ¿qué significa reconocer las diferencias en política o, más generalmente, en contextos públicos o institucionales, y cuál es la normativa racional para este reconocimiento? El énfasis en el reconocimiento y representación de diferencias, ¿viola derechos iguales como una norma de justicia? (Gould 1996: 171-186).

Tomar seriamente las diferencias en la vida pública requiere más que un simple principio reformulado de justicia. Es necesario un incremento radical en las oportunidades para la participación en contextos de actividad común, donde se incluyan no solamente las asociaciones y el discurso de la esfera pública, sino también las instituciones de la vida política, social y económica. Tales oportunidades para la participación democrática son requeridas por el principio de justicia.

Tal participación ofrece oportunidades para la expresión efectiva de la diferencia y para su reconocimiento apropiado en muchos sentidos. En estos contextos de participación que por lo regular se dan a pequeña escala, la diferencia puede ser directamente expresada por el individuo o grupo y concretamente reconocida en las interacciones sociales entre la gente engarzada en la actividad común.

### *Derechos individuales y derechos colectivos*

El compromiso básico de una democracia liberal es la libertad y la igualdad de sus ciudadanos individuales, garantizadas por los derechos constitucionales. Para muchos, los derechos diferenciados en función del grupo corresponden a una filosofía antiliberal, preocupada más por el status de los grupos que por el de las personas, a las que ve como meras portadoras de identidades y objetivos de grupo. Los derechos diferenciados en función del grupo son llamados 'derechos colectivos' por sus defensores y sus críticos, lo cual es engañoso porque esa categoría es extensa y he-



terogénea. Ella comprende los derechos sindicales y corporativos, el derecho de todos a un ambiente sano, etc., que tienen poco en común entre sí y nada con la ciudadanía diferenciada. Además, opone erróneamente la ciudadanía diferenciada en función del grupo con los derechos individuales, y obvia así su compleja interrelación (Kymlicka 1996: 57-76 ).

La retórica de los derechos individuales contra los derechos colectivos ayuda poco. Hay dos tipos de reivindicaciones que un grupo étnico o nacional podría conseguir:

- Reivindicaciones contra sus propios miembros, para lo cual recurren al poder del Estado, con el fin de proteger al grupo del impacto desestabilizador del disenso interno. Estas restricciones internas, que implican relaciones intragrupalas, pueden llevar a la opresión de los individuos, como en las culturas teocráticas y patriarcales. Todos los gobiernos esperan y hasta exigen cierta responsabilidad y participación cívica de sus ciudadanos, pero hay grupos que restringen mucho más la libertad de sus miembros, en nombre de la tradición cultural o de la ortodoxia religiosa.
- Reivindicaciones contra la sociedad general, para proteger al grupo del impacto de las decisiones externas. Estas protecciones externas implican relaciones entre los diferentes grupos. Pueden conducir hacia la injusticia entre grupos, como el *apartheid* sudafricano. Sin embargo, los derechos especiales de un grupo no exigen o implican el dominio sobre otro. Ambos tipos de reivindicaciones son llamados ‘derechos colectivos’.

Las restricciones internas sólo existen en países culturalmente homogéneos, mientras que las protecciones externas sólo surgen en Estados multinacionales o poliétnicos. Ambas reivindicaciones pueden ir juntas o no. Esas variaciones llevan a dos concepciones de los derechos de las minorías. Los derechos diferenciados en función del grupo (de autogobierno, poliétnicos y especiales de representación) pueden servir a las restricciones internas o a las protecciones externas. Los derechos especiales de representación para un grupo hacen menos probable que éste sea ignorado en decisiones que afectan al país que lo engloba. Los derechos de autogobierno impiden que una minoría nacional sea desestimada o subestimada por la mayoría. Los derechos poliétnicos protegen prácticas religiosas y culturales, que no son apoyadas en sus requerimientos por el mercado o la legislación.

Con estos derechos diferenciados no se produce necesariamente un conflicto entre las protecciones externas y los derechos individuales de los miembros del grupo. Aunque puede ocurrir que los derechos de autogobierno y los poliétnicos sean empleados para limitar los derechos de los miembros del grupo minoritario, como en las comunidades indígenas norteamericanas. Éstas son renuentes a la Declaración de Derechos de Estados Unidos, a la Carta Canadiense de Derechos y Libertades y a los tribunales norteamericanos. Puede darse la discriminación contra las mujeres in-

días. El temor de los dirigentes indios radica en que los jueces blancos de los tribunales interpreten determinados derechos de una manera culturalmente sesgada. Así, las tradicionales formas indias de toma de decisiones políticas por consenso se pueden interpretar como algo que niega los derechos democráticos al no seguir el método constitucional de elección periódica de los representantes. Por eso, muchos dirigentes indios piden que a sus comunidades se las exima de la Carta/Declaración de Derechos, pero con la afirmación de su compromiso con los derechos y libertades humanos básicos inherentes a estos documentos constitucionales. Ellos se oponen a las instituciones y procedimientos concretos que protegen los derechos en la sociedad dominante a fin de crear o mantener sus propios procedimientos de protección de los Derechos Humanos. Éstos se establecen en las Constituciones de tribus o bandas, que pueden basarse en protocolos internacionales de Derechos Humanos.

Los indios-pueblo son un caso excepcional de imposición de restricciones internas, pues establecieron un gobierno teocrático que discrimina a los miembros que no comparten la religión tribal. Los derechos poliétnicos permiten la imposición de restricciones internas cuando los grupos inmigrantes y las minorías religiosas quieren el poder legal para imponer a sus miembros las prácticas culturales tradicionales, aun cuando se opongan a los Derechos Humanos básicos y a los principios constitucionales. Mas el objetivo de las políticas multiculturales radica en que los inmigrantes expresen su identidad étnica, si lo desean, y en reducir las presiones exteriores de asimilación. En ningún sitio se sugiere que los grupos étnicos podrán regular la libertad de los individuos para aceptar o rechazar esta identidad. Además, los miembros de los grupos minoritarios no suelen apoyar mucho la imposición de restricciones internas, pero sí algunas sectas cristianas norteamericanas, eximidas de la escolaridad obligatoria para los niños a fin de que éstos no pretendan abandonar la secta. Las exenciones legales de las sectas cristianas preceden a la política de inmigración poliétnica, y los grupos inmigrantes recientes, como los musulmanes en Gran Bretaña, ya no gozan de aquellas.

En Occidente, las reivindicaciones de derechos específicos en función del grupo, realizadas por grupos étnicos y nacionales se encuentran especialmente en las protecciones externas más que en las restricciones internas. Quienes han solicitado éstas últimas no han tenido respuesta. No siempre puede distinguirse claramente entre restricciones internas y protecciones externas, debido a que las medidas para establecer las segundas suelen afectar la libertad de los miembros en el seno de la comunidad. Así, parece que los dirigentes musulmanes británicos exigen leyes antidifamatorias de grupo, a fin de controlar la apostasía dentro de la comunidad musulmana, más que para controlar la expresión de los no musulmanes. Al producirse o buscarse restricciones internas, éstas se defienden considerándolas inevitables productos laterales de las protecciones externas, más que algo deseable en y por sí mismas. Los críticos y los partidarios de los derechos diferenciados en función del grupo suelen ignorar la distinción entre esos dos aspectos, y otorgan una prioridad injustificada a los derechos colectivos sobre los individuales o viceversa.

El término ‘derechos colectivos’ no ayuda a descubrir las formas de ciudadanía diferenciada en función del grupo porque es muy amplio, no distingue entre restricciones internas y protecciones externas y sugiere una falsa dicotomía con los derechos individuales. Los ‘derechos colectivos’ suelen referirse a los derechos para y por las colectividades, distintos y hasta opuestos a los derechos individuales. Mas muchas formas de ciudadanía diferenciada en función del grupo son otorgadas a individuos, además de a grupos y a provincias federales o territorios. Se debate si ciertos derechos lingüísticos de las minorías son ‘colectivos’ o no, algo moralmente irrelevante, cuando lo importante es porqué éstos son derechos específicos en función del grupo. La respuesta sería, para Canadá, que los derechos lingüísticos son un componente de los derechos nacionales de los canadienses franceses como minoría nacional. En consecuencia, ellos tienen derecho a un juicio en francés o a exigir una escuela francesa donde el número de niños lo justifique; algo de lo que los griegos no gozan al no ser una minoría nacional en Canadá. Respecto a los derechos de caza de los indios, también lo importante es que sean un derecho diferenciado en función del grupo, y no que sean ‘individuales’ o ‘colectivos’. En general, lo que cuenta es porqué los miembros de ciertos grupos deberían tener derechos referentes al territorio, lengua, representación, etc., y los de otros grupos no.

La fusión de ciudadanía diferenciada en función del grupo con los derechos colectivos ha hecho suponer que el debate sobre la primera equivale al debate entre individualistas y colectivistas. Los individualistas dan prioridad moral al individuo sobre la comunidad y rechazan que los grupos étnicos y nacionales tengan derechos colectivos. Los colectivistas colocan los intereses de una comunidad por sobre los intereses de sus miembros y elaboran un conjunto de derechos comunitarios que protegen a aquellos, en contraposición con los derechos individuales. Enfatizar en los intereses comunitarios sobre los individuales explica las restricciones internas, pero no las protecciones externas ni la asimetría en derechos entre grupos. Se discute si las comunidades pueden tener derechos o intereses al margen de sus miembros individuales, un viejo e inútil debate respecto al tema. Los derechos diferenciados en función del grupo se basan en la idea de que la justicia entre grupos exige que a los miembros de colectividades diferentes se les den derechos diferentes.

### *Política de ideas y política de presencia*

En el mundo postcomunista de los años 80 y 90, el liberalismo y la democracia liberal han conseguido una ascendencia impresionante y pueden presentarse plausiblemente como las únicas bases legítimas para la igualdad, justicia y democracia. Por muchos años, los argumentos centrales contra el liberalismo se agrupan en tres categorías: el énfasis liberal en los derechos y libertades individuales refleja un egoísmo autoprotector y competitivo que refuta toda comunidad amplia; el enfoque liberal en igualdades ‘meramente’ políticas ignora o aún descarta las grandes desi-

gualdades en la vida social y económica; y la consolidación liberal de la democracia representativa reduce la importancia de una participación ciudadana más activa. Ninguno de estos argumentos ha desaparecido, pero ellos han sido reformulados en términos de diversidad y diferencia (Phillips 1996:139-152).

Carentes de una base creíble para ver a los ciudadanos como unidos en sus metas, los teóricos de la democracia liberal tematizaron las presunciones que homogeneizan un bien común o propósito común e hicieron de la diversidad un tema de organización central. Las famosas vacilaciones de John Stuart Mill sobre la democracia derivan de un doble sentido de ésta como tendencia a la homogeneidad y como amenaza de la diversidad: algo que rompe el sustento de cualquier noción unitaria de la buena vida, pero que puede estimular una conformidad mortecina. George Kateb ha presentado la democracia constitucional y representativa como aquel sistema que por excelencia fomenta y disemina la diversidad.

La diversidad que la mayoría de los liberales tiene en mente es una diversidad de creencias, opiniones, preferencias y metas todas las cuales proceden de la variedad de la experiencia, pero consideradas en principio como desgajadas de ésta. Una consecuencia para la democracia de esta perspectiva es que lo que es representado entonces tiene prioridad sobre quienes hacen la representación.

Cuando la política de las ideas es tomada aisladamente de lo que A. Phillips llama 'la política de la presencia', no se tratan adecuadamente las experiencias de aquellos grupos sociales que, por virtud de su raza, género, extracción étnica o religión, han sido excluidos del proceso democrático.

Los temas de la presencia son poco probables de desechar. Existen cuestiones que deben ser tomadas en cuenta si las democracias deliberan sobre la igualdad política. Cuando cambiamos las prescripciones políticas que fluyen de un nuevo entendimiento de la democracia y la diferencia no estamos tratando con utopías lejanas: existe un rango de políticas ya propuestas o implementadas y el cambio no es distante ni menos improbable. El problema, sin embargo, consiste en que ya que tales prescripciones operan en reformas domésticas medianas, ellas son menos capaces de resolver las presiones contradictorias entre las políticas de las ideas y las políticas de la presencia.

Las clases de mecanismos que A. Phillips tiene en mente son, por ejemplo, el sistema de cuotas adoptado por un número de partidos políticos europeos para conseguir una paridad de género en asambleas elegidas. La reconfiguración de las fronteras alrededor de las mayorías negras constituyó el ascenso de un número considerable de políticos negros elegidos en los Estados Unidos y las prácticas largamente establecidas de compartir el poder en aquellas democracias constitucionales que distribuyen el Poder Ejecutivo y los recursos económicos entre las diferentes religiones y grupos lingüísticos. En cada una de estas instancias, las iniciativas operan dentro del esquema de una democracia existente. Las tensiones que pudieran surgir en un fermento futuro de actividad y deliberación se vuelven más extremas en una situación comprometida.

### *Democracia y 'multiculturalismo'*

En un recuento de la conquista española de América en el que analiza la subyugación y aniquilación de los indios nativos, Tzvetan Todorov avanzó una importante tesis: “existen dos grandes formas de comunicación, una, entre hombre y hombre y otra entre hombre y el mundo”. La historia ejemplar de la conquista española nos enseña que la civilización occidental ha conquistado entre otras razones, por su superioridad en la comunicación humana, pero que también esta superioridad ha sido conseguida a costo de una comunicación con el mundo.

Las contradicciones español-indio aparecen de muchas maneras como precursoras de recientes y contemporáneos desarrollos, ahora proyectados en una escala global. Mientras los españoles se condujeron hacia la imposición de su superioridad sobre el país entero (América), la cultura occidental está en proceso hoy en día, de imprimir su marca sobre el mundo entero. Y desde que este proceso de globalización es primariamente un encuentro interhumano, nosotros no deberíamos estar sorprendidos de que los ‘especialistas en comunicación humana’ deberían prevalecer o triunfar.

Todorov, apelando al modelo de mundo-comunicación, dice que la cultura azteca dio un gran espacio a las creencias religiosas, que parecen ser semejantes al fanatismo misionero español, pero aquí se manifestó un crucial contraste que separó agudamente ese fanatismo de todas las ‘clases’ de religión pagana. Lo que pasó aquí, dice Todorov, es que el cristianismo es fundamentalmente universalista e igualitario. ‘Dios’ no es un nombre propio. Esta palabra puede ser traducida en cualquier lenguaje, por eso se designa no a un Dios sino ‘El Dios’. En su afán por ser universal e igualitaria, la religión cristiana, como la ciencia moderna, trasciende y corta toda clase de fe local o regional y por eso es intolerante (en desmedro de su igualitarismo).

Aparte de puntualizar los peligros continuos del imperialismo -léase fórmulas de ‘un solo mundo’- la historia nos trae una visión de status paradigmático: la oposición entre el igualitarismo universalista de las culturas occidentales modernas y una serie de culturas étnicas particulares y tradiciones religiosas, esto es, una visión del mundo racionalizada y los mundos de la vida indígena (Todorov 1987: 13-146).

En la literatura académica en este campo, los asuntos multiculturales surgen primariamente en la forma de una controversia sobre la naturaleza y el status de compromisos éticos en la arena pública, esto es, sobre el peso relativo que se asignará a las reglas formales de justicia *vis á vis* a concepciones sustantivas del ‘bien común’. Habitualmente, la controversia se da en la oposición entre los dos grandes campos etiquetados respectivamente como ‘liberalismo’ (o universalismo liberal) y ‘comunitarismo’. Con el primer campo, se auspician principios universales derivados del consentimiento individual o interhumano; y con el segundo, una visión más nutrida históricamente del bienestar *holístico*. En el vocabulario de la teoría

moral, la primera perspectiva puede ser considerada para describir una ética ‘deontológica’ que se resuelve alrededor de los derechos y libertades individuales, mientras la segunda se centra en el cultivo de ‘virtudes’ en el contexto de una comunidad política-moral.

Un factor que puede ser visualizado fuertemente es el carácter algo abstracto o ‘ahistórico’ del debate, la tendencia por los dos lados de tratar al liberalismo y al comunitarismo como esencias invariables o tipos ideales que pueden surgir instantáneamente en cualquier tiempo o lugar. Estas tendencias ‘esencializantes’ en el uso de propósitos polémicos tienden a sesgar aspectos significativos de localidad e historia (Dallmayr 1996: 278-294).

Instructivo a este respecto es el trabajo de Iris Young, especialmente su estudio *Justicia y la política de la diferencia*. Su aproximación traza un curso más allá de las alternativas de individualismos atomizadores y comunitarismos colectivistas, toma más en serio la existencia de grupos étnicos y culturales y sus diversidades. Mientras que el ‘universalismo’ liberal tiende a abstraer de distintas tradiciones y creencias culturales (en el interés de una neutralidad normativa), los modos prevaletentes de comunitarismo integran tales tradiciones dentro de una visión del mundo unificada y/o colectiva (frecuentemente unida con el Estado-nación moderno).

El estudio de Young alcanza a una visión de la justicia más sensitiva a los contextos históricos y sociales, espacialmente a la rica textura de la forma de vida cultural. En términos de esta visión, el universalismo liberal y el igualitarismo necesitan ser temperados y corregidos a través de una atención más cercana a la heterogeneidad cultural y a la “política de la diferencia” (Young 1990:4-11).

Una ‘política de la diferencia’ involucra una obligación a la justicia y a la regla de derecho unida con un firme reconocimiento y promoción de formas culturales de vida y de la diversidad de grupos. Los principios liberales ilustrados -enraizados en la Constitución americana- buscan un tratamiento legal igualitario y la emancipación humana y política construida como un éxodo desde las lealtades parroquiales de grupo. Bajo los auspicios liberales, la justicia significa un foco de derechos aplicables de ‘igualdad para todos’, mientras que las diferencias de grupo son reducidas a una cuestión puramente accidental y privada. Los constructos del liberalismo han sido enormemente importantes en la historia de la política moderna, han provisto de armas en la lucha contra la exclusión y la diferenciación de status y han hecho posible la afirmación de igual valor para todas las personas.

Otra de las aproximaciones que nos acerca a este problema es la planteada por Charles Taylor, especialmente en su libro *Multiculturalismo y la política del reconocimiento*. En su concepción, la modernidad ha dado lugar al apareamiento de dos concepciones competitivas de vida pública, la concepción de ‘universalismo liberal’ (fundamentada en derechos) y las distinciones culturales. Con el movimiento de la jerarquía feudal hacia la dignidad vino una política del universalismo que enfatizaba en la igualdad general de todos los ciudadanos y se dedicaba a la progresiva homogeneización de derechos y facultades. En las democracias modernas el principio

de 'igualdad ciudadana' y la creciente homogeneización se han convertido en cuestiones centrales y en máximas de gobierno. Por un lado, la noción de autenticidad o identidad auténtica ha fortalecido la aparición de una concepción diferente, llamada 'una política de diferencia' que se enfoca en el individuo y su distinción cultural. Por eso, donde la política del universalismo busque salvaguardar una igualdad humana general (en términos de 'dignidad igual'), la política de la diferencia insiste en la necesidad de reconocer la "única identidad de este individuo o grupo" esto es, su diferenciación de cualquier otro (Taylor 1993:12-31).

En este punto parece apropiado girar las discusiones hacia las repercusiones globales del multiculturalismo contemporáneo, esto es, a la tensión entre el universalismo occidental liberal y las lealtades culturales en el establecimiento de las visiones del mundo. La tensión es claramente evidente en muchas de las llamadas 'sociedades desarrolladas' donde la construcción de la nación a lo largo de Occidente ha conducido a la yuxtaposición de dos discursos políticos y estilos de vida altamente diversos y cercanamente incompatibles: por un lado, el discurso del secularismo, los procedimientos legales y los derechos individuales; y por el otro, la compleja fábrica de tradiciones vernáculas y creencias culturales indígenas.

Más allá de la política, el multiculturalismo democrático provee la oportunidad y la necesidad para la inventiva institucional y la flexibilidad. Entre las diversas posibilidades de la institucionalización o dar reconocimiento público a la diversidad cultural, la atención debe otorgar atención -y algunas veces está otorgada en la literatura- a tales mecanismos institucionales como la extensión de los derechos individuales hacia derechos colectivos o de grupo (especialmente derechos de minorías étnicas y culturales); el establecimiento del 'federalismo étnico', esto es, un régimen que permita un grado de autonomía y autogobierno hacia los grupos étnicos dentro de un amplio esquema constitucional; la promoción de políticas consociacionales (en el sentido de Arend Lijphart) que involucren la concepción consensual entre líderes de grupo en sociedades multiétnicas, y, finalmente la diversificación del gobierno parlamentario a través de formas nuevas de bicameralidad (o multicameralidad) que permitan la representación de los diferentes votantes.

## **La democracia unificada de Lijphart en las sociedades plurales**

Es difícil si no imposible construir y mantener un régimen democrático en una sociedad plural, esto es, en una sociedad conformada por minorías intensas, contrapuestas por diversos criterios culturales o religiosos.

Los requisitos de la democracia estable en la tradición occidental han sido dos: homogeneidad social y consenso político. Es difícil pero no imposible lograr y mantener un gobierno democrático en una sociedad plural. Las tendencias centrífugas son compensadas por actitudes cooperativas de los líderes de los diferentes sectores. La democracia unificadora es tanto un modelo empírico como normativo.

Las poliarquías son propias de sociedades más o menos homogéneas: 58% de las democracias según Dahl, se desarrollan en sociedades homogéneas (Dahl 1989). Como modelo normativo, la democracia del consenso desafía el pesimismo sobre la democracia en ciertos países, sobre todo del Tercer Mundo.

La sociedad plural está dividida por criterios sectoriales. La política (partidos, medios, ideologías) se superpone con divisiones objetivas: religiosas, lingüísticas, regionales, culturales, raciales y étnicas.

La democracia como poliarquía es un sistema de gobierno que se aproxima a los ideales democráticos. La estabilidad política tiene un sentido multidimensional: mantenimiento del sistema, orden civil, legitimidad y efectividad. Estas son las características de un régimen democrático estable.

La democracia unificadora supone:

- Una sociedad plural con divisiones sectoriales.
- Una cooperación política de las elites sectoriales.

La democracia del consenso coincide con la democracia 'concordante'. Es una estrategia para dirigir el conflicto a través de la cooperación y el consenso en lugar de la competencia y la regla de la mayoría. Sartori ha señalado que ella se basa en dos ideas centrales:

- Intensidad diferente de las demandas y exigencias de los grupos sociales.
- Capacidad de diferir y de esperar por parte de los grupos que tienen demandas menos intensas (Lijphart 1988).

La democracia unificada o de consenso se define por cuatro grandes características:

- Es un gobierno de una gran coalición de los líderes políticos de todos los sectores significativos de la sociedad plural.
- El veto mutuo que tiene por finalidad proteger los intereses vitales de la mayoría.
- La proporcionalidad es la norma principal de la representación política, el servicio civil, la distribución de fondos públicos, etc.
- Un alto grado de autonomía de cada sector para que arregle sus propios asuntos internos.

La coalición se funda en:

- La unión de líderes vs. la división.
- La cooperación vs. la competencia 'adversarial'.
- La suma positiva vs. la suma cero.
- Todos los líderes de las diversas secciones vs. la exclusión de la minoría.



El papel de veto mutuo:

- El veto mutuo es la regla negativa de la mayoría.
- Es una gran protección para la minoría, pero no es una protección absoluta.
- El veto se ejerce en terrenos vitales para el mantenimiento de la democracia.

Hay un gran peligro: la tiranía de la minoría. Ese peligro no tan decisivo:

- Es mutuo.
- Es un arma potencial.
- Cada sector es consciente del callejón sin salida y de su situación de inmovilismo.

La proporcionalidad es una desviación de la regla de la mayoría y sirve a dos funciones:

- Es una forma de distribución de los nombramientos de servicio civil y los escasos recursos financieros entre los sectores. Todos ganan.
- Elimina problemas de división potencial pues aparece como una norma de distribución neutral e imparcial.

El problema surge cuando la división es dicotómica. Se debe llevar a cabo cierta acción que implica un dilema: ¿sí o no? Hay dos formas de aliviar el problema:

- Se juntan varios problemas y se resuelven por concesiones mutuas: acuerdo en paquete.
- Se delegan las decisiones más difíciles a los líderes de los sectores.

La democracia del consenso supone la autonomía de los grupos y sectores que la integran. Esto permite que:

- Cada minoría decida sobre los asuntos propios.
- La delegación de los poderes de creación y aplicación de normas, distribución de responsabilidades que son grandes estímulos para las diversas tendencias.
- La autonomía aumente la naturaleza plural de la sociedad.
- El federalismo sea una forma especial de autonomía sectorial, aunque también se puede aplicar a sociedades no plurales.

### **De indio a campesino y ciudadano de segunda y tercera clase**

En el proceso de Independencia surgieron dos movimientos nacionales que no pudieron aliarse para actuar juntos. Los criollos se parecían más a los españoles que a

los indios y sus intereses eran también parecidos: eran terratenientes que vivían de la explotación de los indios. Luego de la derrota de los indios, liderados por Túpac Amaru en 1783, los criollos conquistaron la independencia sin abjurar de la Colonia, dando lugar a lo que John Lynch (1976:178-212) ha llamado “la revolución ambigua”. La derrota de Túpac trajo consigo la eliminación de la elite indígena que, aunada a la dislocación territorial producida por la encomienda colonial, hacía inviable cualquier movimiento nacional indígena hacia el futuro. Los indios quedaron transformados en una clase campesino-indígena, sin territorio propio, sin dirigentes y sometidos a la servidumbre.

### *Las limitaciones de la Independencia*

Culminada la derrota del movimiento nacional indígena entre 1812 y 1814, el movimiento independentista perdió su carácter democrático, su fuerza social y su filo revolucionario. Sobre su derrota se levantó el anémico movimiento nacional criollo, ambiguo, minoritario, elitista y predominantemente urbano. En los inicios del siglo XIX los blancos eran minoritarios (11%) frente a la enorme masa indígena (57%) y al contingente mestizo (27%) y sólo eran mayoritarios frente a la población negra y mulata (5%) (Lynch 1976:178). Dentro del grupo de los blancos, los criollos eran más numerosos que los españoles pero socialmente se diversificaban en la aristocracia y en la clase media.

La aristocracia criolla de carácter rural, burocrático y comercial prefería la seguridad colonial a la revolución nacional y no estaba dispuesta a sacrificar su predominio social por la lucha independentista. Su actitud conservadora estaba determinada menos por la lealtad a la Corona que por el temor a la revolución social. En lugar de dirigir al movimiento nacional indígena, la tímida aristocracia criolla se asustó frente al despliegue antifeudal de las grandes masas indígenas bajo la dirección de Túpac Amaru, y se replegó en sus intereses económicos privados.

El comportamiento de la clase media liberal no fue radicalmente diferente. Ellos preferían la reforma a la revolución y eran partidarios de la libertad y de la igualdad para los criollos dentro de la estructura colonial. Situados entre los españoles y las masas indígenas, los liberales no constituyeron un movimiento firmemente independentista. Bolívar era consciente de que la ubicación nacional de los criollos era la fuente de su ambigüedad y de su neutralización y así lo expresó en el célebre discurso de Angostura:

No somos europeos ni somos indios, sino una especie media entre los aborígenes y los españoles. Americanos por el nacimiento y europeos por derecho, nos hallamos en el conflicto de disputar a los naturales los títulos de posesión y de mantenernos en el país que nos vio nacer, contra la oposición de los invasores españoles; así nuestro caso es el más extraordinario y complicado.

La debilidad y ambigüedad del movimiento nacional criollo encuentran su explicación en la implicación de tres hechos históricos decisivos: el fracaso del camino feudal-mestizo en los inicios de la colonización, las reformas imperiales del despotismo ilustrado y su ubicación social y nacional entre el dominio español y la masa indígena. Fue el peso de estos hechos históricos lo que separó al movimiento nacional-criollo del movimiento nacional-indígena. Esta separación hizo que al movimiento nacional-indígena le faltara el liderazgo nacional-criollo y al movimiento nacional-criollo le faltara una base social antifeudal. Su unidad habría producido un movimiento orgánico de carácter democrático y revolucionario, el Perú habría emergido como un Estado multinacional y la historia peruana hubiese tenido otro curso. Pero los criollos estaban muy comprometidos con la estructura colonial pues explotaban al indio en las minas, en las haciendas y en los obrajes.

Fracasada esta fusión, los criollos fueron empujados por las fuerzas independentistas de Buenos Aires y Chile, apoyadas por Inglaterra, a proclamar la Independencia. El mismo San Martín demoró la aplicación de su plan militar confiando en una transacción con los españoles y esperando que los criollos peruanos se levantaran. Al final, la Independencia se resolvió en las guerras de Junín y de Ayacucho, apoyadas por los criollos independientes del norte, contra los españoles, apoyados por soldados indígenas del sur, dentro del temor de los criollos limeños de una probable sublevación de los indios y de los esclavos.

De este modo, el movimiento nacional criollo no pudo forjar la nación peruana integrada, asentada sobre una sociedad pluricultural y sobre una autoridad pública centralizada, ni construir una clase dirigente nacional. Luego de la Independencia, los liberales trataron de organizar, sobre una sociedad feudal-multicultural, una república formal bajo la responsabilidad exclusiva de los criollos. Los liberales se preocuparon más por encontrar una forma política a la sociedad que por modificar el contenido económico-social con el cual hubiera calzado esa forma política. Como dirigentes inorgánicos que eran, tampoco pudieron organizar un eje de ordenamiento económico-social que rompiera el aislamiento del Perú y le diera estabilidad. De ese modo, se mantuvieron el debilitamiento general de los nexos comerciales del país con Europa, la balcanización nacional de Hispanoamérica y la fragmentación regional del Perú (López 1979).

### *Estado de criollos y sociedad de indios*

Basadre ha dicho que los liberales del siglo XIX triunfaron en las Constituciones, pero perdieron en el gobierno de la sociedad en donde se impusieron los conservadores. Los liberales dictaron hermosas Constituciones y leyes, diseñaron instituciones modernas, liberales y hasta democráticas, pero los conservadores y las elites señoriales las redefinieron y las utilizaron para reforzar su propia dominación tradicional. Fernando de Trazegnies ha llamado acertadamente “modernización tra-

dicionalista” a esta apropiación señorial de instituciones ‘modernas’. Eso hicieron con la ciudadanía civil, cuyos derechos con la excepción de la libertad religiosa, reconocieron las Constituciones liberales del siglo XIX. Las elites conservadoras, sin embargo, destacaron, del conjunto de los derechos civiles, los de propiedad y de libertad de compra y venta y se preocuparon por sanear las propiedades de las comunidades indígenas para que ellas también pudieran ejercer esos derechos. Los historiadores han señalado que el ejercicio de estos derechos por parte de los campesinos fue uno de los factores principales del surgimiento de los latifundios en el siglo XIX.

Las Constituciones del siglo XIX reconocieron igualmente a todos los peruanos, salvo a los que vivían en relaciones de dependencia personal, los derechos políticos que les permitían elegir y ser elegidos para el manejo de la cosa pública. Las leyes específicas y la realidad social feudal se encargaron, sin embargo, de anular prácticamente los derechos políticos constitucionalmente reconocidos.

¿Qué explica esta liberalización frustrada que impidió la formación de la ciudadanía en el siglo XIX? Al respecto pueden formularse algunas hipótesis.

En primer lugar, el carácter de la elite criolla que buscó jurar la Independencia sin abjurar de la Colonia. Nacidos en un país que había sido el centro tanto del imperio incaico como del virreinato colonial, los criollos no encontraron un espacio social adecuado para desarrollarse como una elite vigorosa. Ellos se vieron sometidos a la tensión que les producía el temor a las masas indígenas y el deseo de gozar los privilegios coloniales. Esa ubicación y esa tensión dieron lugar a lo que John Lynch ha llamado una “revolución ambigua” en la que el Perú conquistó la Independencia, pero mantuvo intacta la estructura económica y social de la Colonia.

En segundo lugar, el feudalismo económico y político que impidió el desarrollo de una economía integrada y de una elite criolla vigorosa. El feudalismo económico y político fue, a su vez, el resultado de la desvinculación de la economía peruana con respecto a la economía-mundo que se produjo inmediatamente después de la Independencia. Algunos gobiernos del siglo XIX pretendieron, sin embargo, superar esta feudalización económica y política aprovechando la demanda inglesa del guano de las islas y de salitre, pero fracasaron.

En tercer lugar, el pretorianismo que surgió como producto del vacío social y político que se produjo después de la Independencia. Las elites y las instituciones políticas coloniales colapsaron sin que otras elites e instituciones fueran capaces de reemplazarlas. La elite criolla era pequeña, estaba dividida y no tuvo la capacidad de construir instituciones políticas que reemplazaran a las coloniales. Sobrevino entonces el caos, la inestabilidad permanente y la ingobernabilidad. En esas condiciones, los militares y sus caudillos trataron de controlar las fuerzas centrífugas para mantener la unidad territorial.

Las instituciones políticas modernas, establecidas en los albores de la Independencia, buscaron reemplazar a las tradicionales de la Colonia sin lograrlo plenamente. Lo mismo sucedió con las elites criollas en reestructuración con respecto a

las elites coloniales. Se produjo entonces un vacío social (Basadre 1964, volumen X) y un clima de inestabilidad que dieron origen al pretorianismo del siglo XIX. Desde la Independencia (1821) hasta 1895, el Perú tuvo 74 presidentes cuya duración fue de un año como promedio (Tuesta 1987). A partir de 1895, la elite oligárquica se reconstituyó y organizó lo que Basadre ha llamado la “República Aristocrática” (1895-1918) que dio lugar a una relativa estabilidad política. Las instituciones modernas superpuestas sobre una sociedad de señores y de siervos constituían lo que Flores Galindo (1988) ha llamado una “República sin ciudadanos”.

El Perú oligárquico de la primera mitad del siglo XX, constituido por una sociedad de señores criollos y de campesinos indígenas, la mayoría de ellos siervos, con una débil presencia de las clases medias y populares urbanas consiguió algunos avances en el proceso de democratización política y social, pero sus logros tampoco fueron muy significativos. Esos escasos logros tienen que ver con la estructura social de la sociedad oligárquica, basada sobre dos ejes de organización social y de estratificación: la línea de castas y la línea de clases. Gracias a la línea de castas, la autoidentificación criolla de las elites en el contexto de una sociedad multicultural, las condujo a pensar y organizar las relaciones de autoridad y la organización social sobre la base del status, la etnia criolla, la cuna y el apellido y se excluyó a la gran mayoría de la población que no compartía esa condición.

De esa manera, las elites y el Estado construyeron verdaderos muros que separaban a las diversas etnias, de las cuales los quechuas y los aymaras eran los más numerosos hasta los años 40. Los acercamientos inevitables que se produjeron debido a las migraciones de las ciudades pequeñas a las más grandes y del campo a las ciudades en general, se tradujeron, hasta los años 30, más en un proceso de ‘acriollamiento’ que de ‘cholificación’ de los migrantes. Como respuesta a las distancias y a los muros que las elites y el Estado levantaron contra el mundo andino, los indigenistas imaginaron diversas formas de construir una identidad indígena. Sólo con la migración masiva del campo a las ciudades y con la crisis de las elites criollas, la ‘cholificación’ entró en competencia y tensión con el ‘acriollamiento’ y con las diversas formas imaginadas de identidad indígena después de los años 50 de este siglo (López 1997:173).

Desde la perspectiva de la línea de clases, las elites rurales se abrieron a la agricultura de exportación pero reforzaron las relaciones de servidumbre, inventaron formas de ‘semiservidumbre’ (el ‘enganche’ y otras), mantuvieron el minifundio subordinado a la plantación y a la Hacienda y aceptaron e impulsaron, sólo en forma muy limitada, las relaciones asalariadas de producción y de trabajo. Los enclaves agrarios, petroleros y mineros estuvieron, sin embargo, más dispuestos a impulsar el trabajo asalariado. El eje de castas y el eje terrateniente y señorial fueron los dos pilares fundamentales sobre los cuales las elites organizaron la sociedad oligárquica y configuraron la coexistencia de enclaves, plantaciones y haciendas en el plano económico de dos sistemas de estratificación -de status y de clases- con predominio de la estratificación basada en la cuna y el apellido en el plano social, de un Estado oli-

gárquico -que formalmente se definía como 'República'- sobre una sociedad multicultural, en donde la gran mayoría era campesina, en el plano político.

La diferenciación temprana entre el Estado y la sociedad en el Perú no es un producto de la modernización, como en los países desarrollados, sino de la dominación y discriminación criollas sobre otras culturas dentro de una sociedad multinacional y multiétnica. En este sentido, más que una separación es una exclusión. Como producto de diversas brechas históricas (racial, étnica, político-social), las relaciones entre el Estado y la sociedad en el Perú se han caracterizado por un permanente desencuentro. Pese a los diversos esfuerzos y a los avances logrados en cerrarlas, esas brechas se mantienen victoriosas, y han asumido nuevas formas: la discriminación, el racismo, la informalidad, la pobreza, el 'neopatrimonialismo', el autoritarismo, el centralismo, la desigualdad ante la ley. Sobre ellas se levanta un mundo contradictorio de sentimientos mutuos que constituyen una especie de brechas subjetivas entre las instituciones y los funcionarios estatales y los ciudadanos comunes y corrientes: el temor, la sospecha, la desconfianza, la indiferencia y la distancia. Sobre ellas, igualmente, se han erguido los problemas de representatividad e incluso de 'representabilidad', así como las dificultades que encuentra la democracia para consolidarse. Ellas han sido también las principales fuentes de tensiones, contradicciones y conflictos abiertos.

El Estado republicano y la sociedad peruana nacieron a la vida independiente separados por múltiples brechas. Las más importantes han sido, sin embargo, la brecha racial, la brecha étnica y la brecha político-social. Estas profundas brechas establecieron la fórmula histórica que ha definido la vida del Perú republicano: la separación entre el país legal y el país real. Desde entonces, el polo estatal y el polo social han vivido permanentes tensiones y contradicciones

Las brechas étnica y racial abrieron un foso enorme entre los criollos y los indios. Desde los inicios del Perú republicano, los criollos minoritarios (12%) controlaron el poder del Estado de forma monopólica y los indios mayoritarios (principalmente quechuas y aymaras) poblaron la sociedad, contribuyeron al funcionamiento del Estado con sus tributos, pero no participaron en la designación de las autoridades ni de los cargos públicos.

Pese a los esfuerzos de uno y otro polos por cerrarlas, estas brechas, aunque atenuadas, se mantienen abiertas. Los esfuerzos integradores han sido de diverso tipo, pero el más importante ha sido el cultural. Desde este punto de vista, los criollos buscaron en este siglo integrar al indio a través del 'acriollamiento' forzado (la castellanización) y el 'acriollamiento' amable (educación bilingüe y aculturación del migrante), y el mundo andino buscó integrarse a través de la migración y de la 'cholificación' (López 1998:IV). Estos esfuerzos culturales de integración han producido una sociedad principalmente multiétnica y secundariamente multinacional.

Los cambios culturales y sociales han desplazado y redefinido las brechas racial y étnica. En efecto, en la conciencia actual de los ciudadanos ya no son la raza ni la etnia las principales fuentes de discriminación sino la desigualdad econó-

mica y social. Los criollos blancos y los indios han sido desplazados del primer plano de la discriminación por los ricos y los pobres. Los indios ya no son el principal objeto de la discriminación sino los pobres, los cholos y los negros (López 1998: III).

En resumen, en el siglo XIX la sociedad era multinacional pero el Estado era criollo. En la primera mitad del siglo XX, el Perú se transformó en una sociedad multiétnica debido al fenómeno migratorio, pero el Estado seguía siendo criollo. En la segunda mitad del siglo XX, la sociedad sigue siendo predominantemente multiétnica y secundariamente multinacional, pero el Estado actual ya es también multiétnico.

La brecha político-social, que consistía inicialmente en la coexistencia de un Estado formal liberal y una sociedad feudal y esclavista, ha evolucionado en diversas formas de Estado en el aspecto político y en diversas formas de modernización económico-social y de jerarquización en cuanto a lo social. Estos desarrollos estatales y sociales, si bien han reducido la brecha político social, no la han eliminado.

Cuatro han sido las principales formas que ha asumido el Estado peruano en la historia republicana: el Estado pretoriano del siglo XIX, el Estado oligárquico de la primera mitad del siglo XX, el Estado velasquista que se aproximó a lo que en América Latina se ha llamado el Estado populista y el actual Estado neoliberal.

Junto a estos grandes cambios, el Estado mantiene sin embargo, algunos elementos de continuidad. En primer lugar, el 'patrimonialismo' que ha asumido diversas formas a lo largo de este siglo y que atravesó y atraviesa todo el cuerpo institucional del Estado, desde la cúspide hasta la base. En virtud de esa supervivencia, las personas que ocupan las diversas funciones públicas, desde las más altas hasta las más modestas, no se sienten ni se piensan como reales funcionarios del Estado al servicio de los intereses generales de los ciudadanos, sino como sus propietarios o delegados del patrón supremo que ocupa el vértice del poder: el Presidente de la República. Cuando procesan una demanda de los ciudadanos, lo primero que dichas personas hacen saber o sentir es que la función que ocupan les pertenece y que actúan, no porque la ley lo ordene, sino por su propia y buena voluntad y que, al actuar de ese modo, están haciendo un favor que debe ser recompensado mediante lealtades o coimas.

En segundo lugar, el carácter excluyente. En este caso, se ha pasado de la exclusión total del Estado oligárquico a las exclusiones parciales, económicas y/o políticas, cuyo contenido concreto ha variado según las formas de Estado y los tipos de régimen político.

En tercer lugar, la debilidad de la comunidad política debida al divorcio existente entre las élites y la ciudadanía y a la renuencia de aquellas y del Estado a reconocer y garantizar los derechos de ésta.

En cuarto lugar, la fragilidad de las instituciones estatales y el predominio de las funciones e instituciones coercitivas, cuyos oficiales de alto rango constituyen un actor decisivo en la esfera estatal y en la vida política del país.

Por el lado social, la brecha político-social, inicialmente definida por la coexistencia de dos ejes de organización social (la línea de castas basada en la raza y la etnia y la línea de clase, terrateniente y señorial, basada en la propiedad de la tierra como recurso clave de la organización social), ha cambiado y se ha reducido a través de diversas formas de modernización económica y social: las economías de exportación, la industrialización sustitutiva de importaciones y la actual economía de las ventajas comparativas. A través de estas diversas formas de modernización se ha desarrollado lentamente una sociedad de mercado y de individuos y se ha afirmado una estratificación social basada en criterios económicos, que ha desplazado a un segundo plano la estratificación basada en la casta, la cuna y el apellido.

Pese a los cambios estatales y sociales y a la reducción de la brecha político-social, ésta se mantiene en pie y asume nuevas formas: el neopatrimonialismo, el autoritarismo, el centralismo, la desigualdad ante la ley, la informalidad, la pobreza, la exclusión social. Sobre la base de estas actuales brechas objetivas se levantan las brechas subjetivas que separan afectivamente a los funcionarios e instituciones estatales y a los ciudadanos comunes y corrientes.

### **Estado de criollos y sociedad multiétnica: indígenas, indigenistas y cholos**

El mundo de los campesinos era muy heterogéneo a comienzos de siglo. Esa heterogeneidad no sólo provenía de las diversas situaciones en las que ellos se hallaban inmersos -minifundistas, pequeños propietarios, comuneros, siervos de diverso tipo- sino también de sus diferencias étnicas. Hacia los años 40, la mayoría de los campesinos mantenía aún su identidad quechua y, en menor medida, la aymara. El monolingüismo quechua era mantenido por el 31.1% de la población mayor de 5 años, pero disminuyó a 16.5% en 1961; los monolingües aymaras eran el 3.5% de la población mayor de 5 años hasta 1961, pero disminuyeron al 1.9% en 1961. Existían, sin embargo, otras formas de identidad que emergían del mundo quechua y del aymara y que se expresaban en el bilingüismo: el 15.6% de los mayores de 5 años eran bilingües quechua-castellano en 1940, cifra que se mantuvo en 1961; el bilingüismo aymara-castellano, en cambio, subió de 0.9% al 1.5%. Un sector de la población bilingüe constituyó el grupo de los mestizos que acompañó al gamonalismo en la dominación social y en la discriminación étnica del mundo andino. Pero la mayoría de esta población bilingüe ingresó a un proceso de 'cholificación' en el que los cholos comenzaron a constituir una nueva identidad a partir de diversos elementos culturales -entre ellos la lengua que los expresaba- provenientes de las culturas indígenas y de la cultura criolla occidental.

Estas diferencias étnicas se expresaron en forma distinta en las diversas regiones del Perú. El monolingüismo aymara y el bilingüismo aymara-castellano se presentaron -y se presentan- principalmente en algunas provincias del departamento de Puno. El monolingüismo quechua y el bilingüismo quechua-castellano eran y



son fenómenos que se dieron después de los años 20 y se dan principalmente en la sierra sur y en la sierra central, aunque Torero ha demostrado su dispersión hasta en cinco zonas importantes del territorio (Torero 1974). El caso de la sierra norte fue y es diferente. Ella fue castellanizada en el siglo XVII. La gran mayoría de sus habitantes hablaba desde entonces, y habla hasta la actualidad, sólo el castellano, pero era y es chola o mestiza.

Estas diferencias de identidad se han expresado también en el campo de la literatura a través de dos de sus más destacados representantes: José María Arguedas y Ciro Alegría. La literatura de Arguedas, sobre todo *Los Ríos Profundos* y sus primeros cuentos expresan el mundo de los indígenas y de los cholos de la sierra sur y central. Las novelas de Ciro Alegría, en cambio, buscan expresar la realidad social y cultural de los mestizos y cholos de la sierra norte.

Una de las respuestas de ciertos sectores del mundo criollo y mestizo frente a la opresión y a la discriminación del mundo andino fue la construcción de un discurso indigenista. Pablo Macera ha señalado que en las diversas etapas de la historia peruana emergió un discurso indigenista. De ese modo se tiene un indigenismo colonial, otro independentista y otro republicano (Macera 1977, tomo II: 317-324). Y dentro de este último habría que diferenciar, a su vez, diversos tipos de indigenismo de acuerdo a las etapas por las que ha atravesado el Perú republicano. Habría que diferenciar asimismo diversas variedades de indigenismo, según los campos en los que operó su discurso. Tendríamos de ese modo, un indigenismo artístico (literario, pictórico, etc.) y otro social y político. Efraín Kristal sostiene, por ejemplo, que el indigenismo literario contemporáneo no comenzó con la novela *Aves sin Nido* (1859) de Clorinda Matto de Turner, como generalmente se piensa, sino con la publicación de *El Padre Horán* de Narciso Aréstegui en la década de 1840 (Kristal 1991:15-16).

Lo que es común a todo tipo de indigenismo es su carácter más o menos contestatario frente al *statu quo* y a un determinado tipo de opresión contra los indios. Otro rasgo común es su origen intelectual: el discurso indigenista, en las diversas etapas históricas, ha sido elaborado por ciertos grupos intelectuales de clase media. Un tercer rasgo, vinculado con el anterior, es su carácter externo e inorgánico: ciertos grupos ajenos a la propia masa indígena tratan de organizarle un discurso para que ella lo haga suyo.

Los intelectuales del *stablishment* no han tenido interés, por lo general, en producir un discurso indigenista. Ellos construyeron una imagen generalmente negativa y racista del indio. Este fue el caso de los llamados 'intelectuales arielistas'. Éstos, en efecto, se imaginaron al indio como un individuo monótono, un trabajador tenaz pero sin luces, un hombre sufrido y resistente que es apto para desempeñarse como soldado, un ser misterioso e hipócrita, un hombre sin iniciativa y sin creatividad; a diferencia del indio del Imperio, un individuo degradado y decadente y una raza débil que es incapaz de rebelarse en forma colectiva (Gonzales 1996:181-203).

Ante la exclusión oligárquica basada en la raza y la cultura y ante el discurso legitimador de la generación arielista, algunos intelectuales del mundo criollo, provenientes principalmente de la clase media, organizaron diversos y hasta contradictorios discursos indigenistas que buscaban dotar de una identidad cultural al mundo andino, que se hallaba excluido. Una de las críticas más vigorosas y radicales a la exclusión racista y étnica de la aristocracia criolla provino de uno de sus vástagos: González Prada. Él proponía como única forma de liberar a los indios, que constituían, según él, el 'fundamento de la nacionalidad', la eliminación de los blancos: "En resumen, el indio se redimirá merced a su propio esfuerzo, no por humanización de sus opresores. Todo blanco es, más o menos, un Pizarro, un Valverde, un Areche" (González Prada 1974).

En 1926, López Albújar publicó "Sobre la psicología del indio" en la revista *Amauta* que dirigía Mariátegui. Desató una gran polémica sobre el indigenismo en la que participaron, José Ángel Escalante, Luis Alberto Sánchez y el mismo Mariátegui (Aquézolo 1976). López Albújar presentó un discurso racista contra el indio. Como se ha dicho, la visión de López Albújar es la de un juez racista y criollo que tiene una concepción negativa del indio: hipócrita, inhumano, ladrón. Escalante, por el contrario, afirmó la pureza del indio, rechazó todo mestizaje y censuró a todos los criollos que quieren sacar provecho político de él. Luis Alberto Sánchez se colocó por encima de los racismos hispanista e indigenista para demandar la unidad y la síntesis, mientras que Mariátegui valoró los alcances del indigenismo, pero señaló sus límites, al sostener que el problema del indio no era un problema educativo sino económico, social y político y apostó al socialismo como la manera efectiva de unificar las demandas de identidad cultural como indio y las de la clase social como campesino. En contra del criollo, al que calificó de 'colonial', y del mestizo, al que no le concedió vitalidad para superar la situación feudal, Mariátegui reivindicó al indio como cimiento de la nacionalidad peruana. Sostuvo que el problema del indio era el problema de la tierra y que éste era la cuestión de la feudalidad: "No nos contentamos con reivindicar el derecho del indio a la educación, a la cultura, al progreso, al amor y al cielo. Comenzamos por reivindicar, categóricamente, su derecho a la tierra" (Mariátegui 1974).

Valcárcel representó otra vertiente del indigenismo: radical y racista. En *Tempestad en los Andes*, Valcárcel anuncia el comienzo de una nueva era y el fin de la humillación de la raza indígena gracias al despertar de los indios de la somnolencia a la que fueron sometidos por los blancos y los mestizos. Ese despertar será violento cuando los indios vuelvan las armas que controlan como soldados contra los blancos que los oprimen. La rebelión tendrá un carácter andino y antiespañol, recuperará la hegemonía de la sierra - a la que calificó de viril- sobre la costa, a la que atribuía un carácter femenino. Valcárcel reivindicó la pureza de la raza indígena, criticó las deformaciones que produce el mestizaje y postuló la vuelta del Imperio Incaico.

Una versión más moderada e integradora del indigenismo, aunque marcada por una especie de determinismo geográfico, se encuentra en *El nuevo indio* de Uriel García. Para él, el indio no es una raza ni un grupo étnico sino una entidad moral definida por la fuerza de los Andes y por el paisaje de la sierra. El indio y la geografía constituyen una unidad que se expresa en los diversos campos en los que se desenvuelve el hombre andino: en su idiosincrasia, en la religión, en la música. El indigenismo de Uriel García no es excluyente ni racista sino más bien abierto pues incorpora al mestizo y a las contribuciones de la cultura occidental. Coincide, sin embargo, con Valcárcel y con todos los indigenistas, en proclamar la superioridad de la sierra sobre la costa con la finalidad de revertir la historia colonial y republicana que impusieron el dominio de la costa sobre la sierra.

La versión del indigenismo de José María Arguedas presenta dos etapas. En una primera, Arguedas recogió parcialmente las diversas versiones del indigenismo: la racista radical de Valcárcel, la marxista y socialista de Mariátegui y la integradora de Uriel García. Esta versión, imprecisa y múltiple, se encuentra desparramada en sus primeras obras literarias. En una segunda versión, presentada como una reflexión sistemática sobre el tema en el coloquio de escritores de Génova en 1965, Arguedas desarrolló sus propios puntos de vista y tomó distancia del hispanismo de los arielistas así como del racismo de Valcárcel, valoró las grandes contribuciones de Mariátegui pero señaló sus limitaciones provenientes de su falta de información sobre la cultura indígena, otorgó al indigenismo un sentido étnico y asumió el mestizaje cultural y su carácter integrador que buscaba recoger los valores más importantes de ambas culturas de las que procedía, las cuales habían sufrido, sin embargo, profundas transformaciones como producto de su mutua, aunque contradictoria, coexistencia.

La utopía andina de Alberto Flores Galindo y Manuel Burga constituye el intento más serio de superar las diversas versiones del indigenismo y su carácter inorgánico y de comprender la dinámica del mundo andino desde la etapa final de la dominación colonial hasta la actualidad, apelando a los cambios sociales y políticos internos de ese mundo y al enorme repertorio de su imaginario cultural que lo dotaba de unidad y de identidad. La utopía andina es el conjunto de mitos, leyendas, creencias, sueños, festividades y formas religiosas que, apelando al pasado y al retorno del imperio incaico, orienta, da sentido e impulsa la acción colectiva del mundo andino derrotado por la Conquista y oprimido y explotado por la Colonia y la República. Gracias a la utopía andina, el fragmentado mundo indígena actual puede recomponer su identidad y constituirse como sujeto de acción colectiva. Los diversos componentes de la utopía andina van cambiando con la historia. Unos mitos se extinguen, otros mantienen su vigencia. Se pueden debilitar algunas creencias y leyendas en la memoria colectiva, pero ciertas formas religiosas mantienen encendida la llama de la fe.

El mundo andino tampoco permanece inmóvil. La dominación y el conflicto lo han transformado a lo largo de la historia colonial y republicana. Lo que carac-

teriza actualmente al mundo andino es la fragmentación. Apelando a los elementos de la utopía andina, ese mundo fragmentado puede constituirse como sujeto colectivo con una determinada identidad cultural:

La utopía andina son los proyectos (en plural) que pretendían enfrentar esta realidad. Intentos de navegar contra la corriente para doblegar tanto a la dependencia como a la fragmentación. Buscar una alternativa entre la memoria y lo imaginario: la vuelta de la sociedad incaica y el regreso del Inca. Encontrar en la reedificación del pasado, la solución a los problemas de identidad. (Flores Galindo 1986:14).

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

La historia de la relación entre el problema étnico y la cuestión de la tierra en el mundo andino es larga y compleja. La Conquista y la Colonia rompieron la unidad preinca que ellos mantuvieron y que el Imperio Incaico no había logrado separar. La Conquista y la Colonia reordenaron tanto el elemento étnico como el territorial y transformaron una sociedad compleja como la andina en una clase campesino-indígena (Spalding 1974) sin la posesión clara de un territorio, especialmente después de la derrota de Túpac Amaru en 1781, a partir de la cual se eliminó no sólo físicamente a la elite indígena sino también al status jurídico de los curacas.

La República consolidó esa situación campesino-indígena que, sin la posesión de un territorio exclusivo y sin una elite indígena, ya no podía dar pie a un movimiento nacional indígena autónomo, sino sólo a movimientos milenaristas, primero, y a movimientos campesinos después. En este último caso, el elemento étnico y su reivindicación aparecen como un elemento subordinado de la reivindicación de la tierra (López 1979), imprimiendo a ésta un carácter radical (Flores Galindo 1986). En los movimientos campesinos el componente social predomina sobre el componente étnico. Es en este sentido que el problema del indio es el problema de la tierra. Esta idea es válida más para la sierra central y sobre todo para la sierra sur que para la sierra norte que, como ya hemos señalado, fue castellanizada en el siglo XVII.

La heterogeneidad social y étnica se incrementó con la instalación de los enclaves y las plantaciones que establecieron algunas modalidades nuevas de relación con la fuerza de trabajo tales como el semi-asalariado y el 'enganche'. Las fracciones más relevantes del campesinado eran los 'minifundistas' y la compleja constelación de los campesinos serviles. Con las invasiones agrarias, el avance del mercado

y el retroceso del gamonalismo, el minifundismo se consolidó y adquirió una cierta autonomía.

No todos los campesinos sometidos a relaciones de servidumbre combinaban de la misma manera la relación social de explotación con la discriminación étnica. Fue en el sur andino y, en menor medida en la sierra central, en donde los siervos campesinos fueron severamente discriminados por ser indígenas quechuas o aymaras. Además de siervos, ellos eran indígenas, razón por la cual ocupaban el estrato más bajo de la sociedad señorial. Los campesinos sometidos a relaciones de servidumbre en la sierra norte fueron culturalmente discriminados, no por ser indios, sino por ser cholos. Ellos sufrieron la discriminación étnica, pero ésta quizá fue menor en la medida que existían ciertos elementos - como la lengua - que terratenientes y campesinos compartían. En la sierra piurana era común que los campesinos llamaran 'el blanco' al gamonal cuando éste visitaba su hacienda.

Las comunidades eran definidas por tres rasgos fundamentales. En primer lugar, la propiedad colectiva de un espacio rural que era usufructuado por sus miembros de manera individual y colectiva. En segundo lugar, por una forma de organización social basada en la reciprocidad. En tercer lugar, por el mantenimiento de un patrón cultural singular que recogía elementos del mundo andino. Las comunidades estaban y están confinadas a las zonas agrícolas más precarias y vinculadas de manera desigual al sector capitalista a través de la mano de obra y de los productos. Su concentración se liga a los ámbitos de gran desarrollo prehispánico, sobre todo en la sierra central y sur del Perú, en el altiplano boliviano y en la sierra ecuatoriana. Sin embargo, aunque escasamente, persisten en la región costeña (Matos 1976).

En la década del 20, las comunidades mantenían características tradicionales: era el caso de las ubicadas en la parte serrana de los valles centrales, desde Trujillo hasta Ica; o modernizándose en su contacto con el auge de los centros mineros y comerciales, como las del valle del Mantaro. El proceso de diversificación ha llegado hasta el grado que la comunidad contemporánea ya no corresponda a la imagen del conjunto autóctono, colectivista y tradicional, sino que exhibe una pluralidad de situaciones que van desde comunidades tradicionales como Tupe en Yauyos o Taquile en Puno, hasta conglomerados relativamente modernizados (Huayopampa, Muquiayuyo, Pucará, Sicaya) y desintegrados (Catahuasi, Mache); o que subsisten casi completamente aisladas (Tupe, Taquile, Laramarca) o integrando pueblos o ciudades como Puquio o Chimbote, o incrustadas en haciendas como las de Yanamarca o Laramate (Matos 1976).

Las relaciones sociales en el área andina se polarizaban entre mestizos e indígenas sobre la base del acceso y control de la tierra y la educación. El grupo mestizo ocupaba las posiciones de control político y de represión a través de la autoridad que desempeñaba oficialmente respaldado por las instituciones y los personajes políticos de influencia nacional. Los campesinos, indígenas en el caso específico de la región del sur, se encontraban en situación de subordinación frente a los mestizos, debido a su falta de autonomía social o económica. Sobre esa base se establecía, en-

tre mestizos e indígenas, un intercambio de servicios en el que el primero imponía las modalidades y cuantía de la reciprocidad.

De todo esto se derivaba el hecho de que el mestizo fuera percibido como fuente todopoderosa, con la que el indígena debía mantener las relaciones impuestas. Los mestizos, a su vez, se beneficiaban de las limitaciones existentes para reforzar los lazos de lealtad personal y constituirse en fuente de referencia normativa, impidiendo la formación de identidades autónomas de los indígenas. El intercambio de relaciones entre mestizos e indígenas estaba dado pues por la posición excepcional de los primeros, debido al control total sobre los recursos clave, creando una sensación de impotencia entre los indígenas en cuanto a las probabilidades de modificar la situación existente (Matos 1976).

### **Estado multiétnico y sociedad multiétnica: de campesino-indígena a cholo y a ciudadano**

Hoy en las ciencias sociales es casi un consenso que desde los años 50, la población indígena inició un camino cultural propio que Aníbal Quijano ha llamado “la cholificación” (Quijano 1976) y que, a diferencia de las dos estrategias estatales anteriores, fue una opción de los mismos campesinos indígenas. Se trata de una estrategia de aproximación -de tensión entre la integración y la conquista- a lo que hoy existe como una ‘comunidad política nacional’ que redefine su propia identidad indígena sin asumir totalmente la identidad de la cultura criolla occidental, sino dando lugar a una identidad nueva: el cholo. El móvil principal de esta opción ha sido lo que Carlos Iván Degregori ha llamado “el mito del progreso” y los caminos utilizados han sido principalmente los movimientos campesinos, la demanda y la extensión de la educación en las localidades rurales, el comercio y la migración voluntaria a las ciudades a partir de los años 50.

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

Varias han sido las principales rutas que recorrieron los campesinos para desembocar en la conquista de la ciudadanía. Los movimientos campesinos, sobre todo de aquellos que vivían en relaciones de servidumbre; las migraciones rural-urbanas, el mercado y el cambio cultural impulsado por la alfabetización; el incremen-

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

Ha sido Aníbal Quijano, sino el primero, uno de los primeros sociólogos que prestó especial atención a lo que él llamó “la emergencia del grupo cholo en la sociedad peruana”. Quijano señaló que el contexto de este fenómeno era “una sociedad de transición” de la sociedad tradicional a una que buscaba ser moderna gracias al proceso de industrialización. La ‘cholificación’ misma que toca a un sector importante de la masa indígena es, para Aníbal Quijano, una cultura de transición, como lo es el ‘acriollamiento’ que afecta a una parte de la población indígena y chola y como lo es también la modernización que toca a la sociedad en su conjunto, principalmente a los criollos. El punto terminal o la comunidad política y cultural a la que se llegue depende de las fuerzas sociales, políticas y culturales y de los proyectos que logren establecer un nuevo sistema institucionalizado y estable de dominación social.

El sentido que tiene actualmente el término ‘cholo’ es distinto al de la Colonia. Entonces predominaba un criterio racial y étnico pues se llamaba ‘cholo’ al mestizo cuyos rasgos físicos eran muy parecidos a los del indio. En la República, se ha añadido a la caracterización colonial, el distintivo social de pobre, se superponen, de ese modo, los criterios de casta con los de clase, con un predominio étnico. A partir de los 50 el término cholo ha ido perdiendo poco a poco su sentido racial para asumir un significado principalmente cultural. Cholos son los portadores de la cultura indígena que, por lo demás, no es la original de la época de los Incas sino una cultura que ha ido cambiando a lo largo de la historia como producto de la interacción con la cultura criolla y occidental. Según Aníbal Quijano, lo que caracteriza a la cultura indígena es un tronco indígena prehispánico, una integración a un conjunto cultural distinguible de los otros y el hecho que sus portadores actuales tienen un tronco común con la población indígena prehispánica.

A partir de los años 50 comienza a emerger en el Perú un sector de la población “que se diferencia al mismo tiempo de la población indígena y de la occidental, en términos de ciertas características externas fácilmente visibles, y de elementos psicológico-sociales más sutiles”. Este sector nuevo, que los antropólogos comenzaron a llamar ‘cholo’,

“se desprende de la masa del campesinado indígena y comienza a diferenciarse de ella adoptando o elaborando ciertos elementos que conforman un nuevo estilo de vida, integrado tanto por elementos de procedencia urbano-occidental, como por los que provienen de la cultura indígena contemporánea. El fenómeno de la ‘cholificación’ es un proceso en el cual determinadas capas de la población indígena campesina, van abandonando algunos de los elementos de la cultura indígena, y adoptan algunos de los que tipifican a la cultura occidental criolla, y van elaborando con ellos un estilo de vida que se diferencia al mismo tiempo de las dos culturas fundamentales de nuestra sociedad, sin perder por eso su vinculación original con ellas” (Quijano 1976:19).

Lo que diferencia a los cholos de los otros grupos étnicos es el desempeño de ciertos roles -obrero de minas, albañil, chofer, pequeño comerciante, mozo, sirviente, jornalero agrícola-; el bilingüismo y una vestimenta occidentalizada; el alfabetismo y un nivel elemental de educación; la migración permanente; ciertos patrones urbanos de consumo (relojes, radios portátiles). Hacia los años 50, los jóvenes eran cholos, los adultos entraban en un proceso de ‘cholificación’ y los viejos se mantenían como indios. Los cholos ocupan una posición ambigua pues, procedentes de la población indígena, tienden a diferenciarse de ella y asumen elementos de la cultura criolla, pero no se identifican con ella. La población indígena, a su vez, los percibe semejantes a ella por la raza y la cultura, pero distintos por las ocupaciones y el idioma; mientras los criollos los perciben étnicamente distintos, aunque se vinculan a ellos por las ocupaciones que desempeñan. Los cholos combinan criterios étnicos con criterios de clase en su propia constitución como grupo: “Por una parte, los cholos resultan ser la capa más alta de la población indígena; por la otra, son la parte de la población obrera o de las capas bajas de la clase media rural o urbana, y en conjunto participan de ambas características, en un conjunto no separable en la realidad” (Quijano 1976:23).

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

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

Existen, sin duda, otros canales de ‘cholificación’. La mayoría de los estudios sobre los movimientos campesinos de los años 50 en adelante, han señalado que ellos comenzaron con un cuestionamiento de los abusos y las relaciones de autoridad y de explotación de los gamonales; avanzaron poniendo sobre el tapete la cuestión de la propiedad de la tierra y culminaron con la toma de posesión de ella y con



la exigencia al Estado de la legitimación de ese acto de posesión mediante la Reforma Agraria. Los movimientos campesinos fueron actos de protesta social que reivindicaban un derecho: la propiedad de la tierra.

Lo que no sabemos es si la tierra fue demandada como un derecho civil o como un derecho social. Se sabe, sin embargo, que muchos campesinos demandaban la recuperación de sus tierras, que estaban en las manos de los gamonales, con títulos coloniales bajo el brazo, títulos que se referían a una posesión común de las tierras por parte de un *ayllu* o una comunidad. Si eso era así, es probable que muchos campesinos hayan reivindicado la tierra como derecho social y colectivo.

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

Carlos Iván Degregori ha señalado que "entre las décadas de 1920 y 1960, y sobre todo a partir de mediados de siglo, entre la mayoría del campesinado el mito del *Inkarrí* había empezado a ser reemplazado por el mito del progreso" y que uno de los caminos que habían descubierto para avanzar hacia él era "el mito de la escuela, recogido y relatado en diversas ocasiones por Rodrigo Montoya: la ausencia de la escuela, el no saber leer y escribir, aparecen en él como sinónimos de oscuridad, noche (*tuta*); con la escuela y la alfabetización se hace la luz, llega el día (*punchau*)" (Degregori 1986:50-51). Además de la escuela, los campesinos se lanzan a la conquista del futuro y del progreso a través del comercio, de algunos 'bolsones' de trabajo asalariado y de la migración a las ciudades.

Esos diversos caminos a la modernidad los han conducido a la conformación de una nueva identidad en la que generalmente han sacrificado "la lengua y las vestimentas tradicionales, los dos principales signos exteriores por los cuales los indios resultaban fácilmente reconocibles y además despreciados en tanto la discriminación es más cultural que estrictamente racial", pero han mantenido y preservado la tradición de ayuda mutua y trabajo colectivo, algunas manifestaciones culturales como la música, el canto la danza, la fiestas patronales de los pueblos de origen, un cierto regionalismo, e incluso han potenciado la plasticidad de la familia extensa, los mecanismos de reciprocidad y el pragmatismo y la versatilidad en el aprovechamiento de un máximo de pisos ecológicos (Degregori 1986: 52-53).

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

Carlos Franco ha visto a la migración como el origen de la "otra modernidad", uno de cuyos componentes fundamentales es la identidad chola. Franco sugiere ver y analizar la migración no sólo como un producto de factores objetivos de expulsión o de atracción sino también como proceso subjetivo complejo que libera la subjetividad y que culmina en una decisión. Desde esta perspectiva, el acto de migrar es una acción moderna en la medida que los migrantes optan "por sí mismos, por el futuro, por lo desconocido, por el riesgo, por el cambio, por el progreso, en definitiva, por partir... Y al hacerlo, sin ser conscientes de ello, cerraron una época del Perú para abrir otra" (Franco 1991: 86-87).

Los actos de migrar, sin embargo, no se toman en abstracto sino en contextos sociales más o menos precisos. Está demostrado que los actos de migrar -tanto para emigrar como para inmigrar- están estrechamente vinculados al grado de modernización de los contextos en donde los migrantes toman la decisión de emigrar o de inmigrar. En efecto, existe una relación directa entre las tasas de emigración y de inmigración y el grado de modernización de las provincias: con la excepción de Lima para la inmigración, en general salen y entran más gentes de las provincias más modernas. Esta relación directa significa que, en este caso, la modernidad está estrechamente vinculada con la modernización. Franco interpreta la migración como fundadora de la otra modernidad en el Perú -una modernidad popular- con base en los siguientes criterios:

- En su carácter de ruptura de la sociedad rural;
- en la liberación que produjo de millones de peruanos del determinismo de la tradición;
- en su construcción de un nuevo sentido del espacio y del tiempo;
- en el cambio de las orientaciones de valor, patrones conductuales y estilos culturales de sus protagonistas;
- en su capacidad para producir o, mejor dicho, coproducir los procesos de urbanización, la economía informal, la cultura chola y la organización popular del Perú actual (Franco 1991:91).

Los migrantes produjeron o coprodujeron estos últimos procesos por intermedio de la modernización y a través de la transformación de ellos mismos como sujetos. En

virtud de esa transformación, ellos, los migrantes, devinieron en pobladores urbanos, productores informales, cholos emergentes, organizadores populares y ciudadanos. En efecto, los millares de migrantes han fundado ciudades, han transformado las existentes y han autoconstruido más viviendas que el Estado y las urbanizadoras privadas; han formado miles de empresas informales que los han autoempleado al costo de la autoexplotación; han forjado miles de organizaciones -vecinales, gremiales, empresariales, de supervivencia, etc. - que dinamizaron la sociedad civil y la vida política del país y, finalmente, se han convertido a sí mismos de indios en cholos, modificando el mapa cultural del país. Franco constata asimismo una gran 'ausencia': la estructura de un discurso propio y de una representación política propia. Ella se explica, según el mismo Franco, por el establecimiento eficaz y oportuno de alianzas pragmáticas con otros discursos y otras representaciones. El problema aparece cuando éstas ya no funcionan por efectos de la crisis. Esa ausencia y esa ineficacia pueden dar pie a la anomia y a conductas políticas contrapuestas.

En el proceso de producción de estas grandes creaciones culturales, los migrantes han apelado a una estrategia cultural estrechamente vinculada a sus experiencias anteriores y actuales: la organización de una red de apoyo a los migrantes que los apresta para su adaptación y confrontación con el mundo criollo y urbano, la articulación de esa red 'de llegada' con las localidades 'de partida', la unificación de la relación de parentesco con la relación productiva en la unidad económica familiar que combina la afectividad con la racionalidad instrumental; el cultivo de la ética del trabajo, el ahorro, la planificación del futuro y de una filosofía elemental del progreso; el establecimiento de una racionalidad económica que les permita reproducir su familia, su empresa y obtener una cierta rentabilidad; una combinación adecuada de los intereses familiares y colectivos, individuales y asociativos, y, finalmente, un estilo político pragmático, adaptativo y contestatario, clientelar y conflictivo según las circunstancias y los objetivos buscados.

Lo que los diversos analistas del fenómeno de la 'cholificación' discuten es el tipo de relación que ésta establece con la comunidad política realmente existente. Para algunos investigadores, los migrantes no constituyen una identidad propia sino que se someten a un proceso de 'acriollamiento' y se integran conflictivamente a la vida urbana sin que sus miembros lleguen a establecer algún tipo de conocimiento y de comunicación:

Los criollos de 'El Terminal' (la parada)<sup>1</sup> tienen una visión vaga de los limeños, como si todos fueran de clase alta, mientras que la mayoría de los miembros de la clase alta amontonan a los serranos, 'acriollados', criollos y limeños pobres a la categoría de 'cholos'. La mutua ignorancia y la falta de contacto entre los dos grupos, conducen a la ficción de las diferencias raciales; así las barreras sociales contra la movilidad se refuerzan (Patch 1973: 77).

1 *N. de la E.*: hace referencia a la estación terminal terrestre.

Los investigadores sociales más jóvenes lo ven como un fenómeno de exclusión, de discriminación y de desprecio (Cosamalón 1993:279-284), o como una identidad negada que conduce generalmente al 'acholamiento', especialmente en los sectores juveniles (Acha 1993:313-327); los investigadores más experimentados parecen ser también los más optimistas pues unos lo ven como conquista de un espacio en la comunidad política y en la ciudad (Degregori y otros 1986; Golte y Adams 1987), otros, como ensanchamiento de los márgenes de la sociedad y de las instituciones modernas (Franco 1991:96). Un penetrante analista lo ha imaginado como un laberinto en el que "todos los caminos están entrecruzados y simultáneamente bloqueados, casi" (Nugent 1992:18), y no han faltado quienes, moviéndose entre el temor conservador y el tremendismo revolucionario, lo han visto como desborde popular debido, por un lado, a "una retracción acelerada de la presencia de las instituciones de gobierno en las barriadas y barrios populares" y, por otro, a las multitudes movilizadas que tratan "de sobrevivir y alcanzar seguridad por vías de la propia iniciativa individual y colectiva, sin tomar en cuenta los límites impuestos por las leyes y las normas oficiales" (Matos 1987:90-91).

Según Carlos Franco, el ensanchamiento de los márgenes de la modernización institucionalizada funcionó mientras el sistema económico, social y político permitió esos ensanchamientos debido a tasas relativamente altas de crecimiento económico cuyo fuerte dinamismo derivaba por goteo algunos beneficios a los de abajo. El problema surge cuando las tasas de crecimiento, después del 80, se aproximan a cero. Como en el caso del vacío político, esta situación de crisis abre las puertas a la anomia, a comportamientos políticos contradictorios y a nuevas búsquedas de adaptación.

Desde una perspectiva cultural, el Perú ha pasado desde la polarización colonial entre lo criollo y lo indio hacia una dinámica más bien centrípeta del 'acriollamiento', por un lado, y de la 'cholificación', por otro. Pese al racismo soterrado que aún existe, esta despolarización cultural que controla las fuerzas centrífugas hace posible que el Perú tienda puentes crecientes entre los acriollados y los cholos con la finalidad de conformar una comunidad diversa pero unida.

## **Las políticas de integración del Estado y la política de reconocimiento**

En un país con una enorme heterogeneidad cultural como el Perú no bastan las estrategias políticas para construir la ciudadanía y la democracia. Ha sido necesario apelar también a las estrategias específicamente culturales que han permitido ciertos acercamientos y el establecimiento de algunas políticas de reconocimiento. Dos de estas estrategias culturales -el 'acriollamiento' forzado y el 'acriollamiento' amable- fueron principalmente educativas y la tercera -la política de reconocimiento- implicó la aceptación de la identidad y la autonomía del mundo indígena con su lengua y su cultura.

El 'acriollamiento' forzado y el 'acriollamiento' amable fueron impulsados desde el Estado, el primero por el civilismo de comienzos de siglo y el segundo, por una corriente intelectual indigenista en los años 40. El velasquismo de fines de los 60 desarrolló una política de reconocimiento hacia el mundo indígena, con la intención de hacer del Perú un país bilingüe.

### *La homogeneización cultural o el 'acriollamiento' forzado*

El siglo XX heredó los problemas irresueltos del siglo XIX. Uno de ellos, el más importante quizás, era el problema de la construcción de una comunidad política nacional en un país en donde la población indígena, que seguía siendo mayoritaria, estaba excluida de la vida social y política. El problema, además, había recobrado una muy viva actualidad con la guerra con Chile y sus desastrosos resultados. Resueltas a enfrentarlo, las elites y sus más destacados intelectuales de la generación del 90 sostuvieron encendidos debates y se propusieron soluciones que buscaban ser eficaces.

Los puntos de vista fueron diversos y complejos unos más que otros. Las propuestas eran también múltiples y se movían en campos diversos. Algunos, como García Calderón, apostaron al mestizaje racial y a la inmigración; otros, como Riva Agüero, pensaron que el mestizaje cultural -cuyos paradigmas eran Garcilaso de la Vega y él mismo- era el camino de la 'peruanidad'; no faltaron quienes, como Víctor Andrés Belaúnde, creyeron en la unidad de la nación podía ser construida a partir de la unidad espiritual que irradiaba el catolicismo. Con la excepción de García Calderón, la mayoría de los 'arielistas' se movían propia y vagamente en el terreno de la cultura (Gonzales 1996:273-286). En cambio, la elite civilista, especialmente sus intelectuales, enfrentaron también el 'problema indígena' desde una perspectiva principalmente cultural, pero como tenían responsabilidades de gobierno se vieron obligados a imaginar políticas específicas y eficaces que concretaran sus propuestas culturales generales. En abierta discrepancia con uno de los maestros de los arielistas, Alejandro Deustua, quien sostenía que la educación debía concentrarse en la elite porque un país era el fiel retrato de ella, Villarán propugnaba una distribución jerárquica de la educación en la que los indígenas tenían un lugar adecuado a su propia situación: una educación especial para el trabajo (Villarán 1962).

Una de esas políticas y quizás la más importante que impulsó el civilismo desde el Estado fue la educación desplegada como una estrategia de integración y de inclusión de la población indígena. De ese modo, el civilismo se desplazaba desde el campo de las inocuas medidas jurídicas en las que habían manejado los liberales del siglo XIX al campo pedagógico, mientras anidaban la esperanza de obtener resultados alentadores. Los civilistas del siglo XX mantuvieron el objetivo de la integración de los liberales decimonónicos, pero cambiaron la estrategia. Jorge Polar, ministro de Justicia, Instrucción, Beneficencia y Culto sostenía que "felizmente está probado

que no hay ninguna raza ineducable; no lo es la nuestra, por cierto, ni en las remotas regiones territoriales. La leyenda de que el indio no quiere salir de su condición mísera, va desacreditándose rápidamente” (citado por Contreras 1996:7).

El desafío era grande y las tareas eran complejas puesto que no se trataba sólo de impartir conocimientos, informaciones y formas de razonamiento sino de castellanizar a la población indígena, que, además, según el censo de 1876, “representaba nada menos que el 57 por ciento del total y para 1900 significaba en cifras absolutas unos dos millones de habitantes de los 3.4 que contenía el Perú” (Contreras 1996). No se trataba de educar a los indígenas en su propia lengua sino de enseñarles el castellano. Para el civilismo de comienzos de siglo, educar era castellanizar. La educación partía del desconocimiento del otro, de su cultura, de su lengua y de su raza, y sólo podía reconocerlo cuando el otro -la población indígena- se hubiera negado a sí misma porque se ‘parecía’, gracias a la castellanización, a los que tenían el poder y dirigían la educación. La castellanización y la educación constituían los mecanismos culturales de una homogeneización forzada, independientemente de si los indígenas asistían de buena o mala gana a la escuela.

Los mayores logros del proyecto educativo civilista se obtuvieron entre 1905 y 1920, justamente el período de la República aristocrática. En ese lapso, la población creció en un 22%, pero el número de escuelas se duplicó pasando de 1425 a 3.107, el número de maestros se triplicó y la matrícula de los alumnos pasó de 85 mil a 196 mil. En las dos décadas siguientes, el crecimiento siguió, pero fue mucho más lento. Entre 1902 y 1920 el crecimiento promedio de los alumnos de primaria en los diez departamentos de la sierra fue de 2.75 veces, mientras en los ocho departamentos de la costa fue de 1.64 veces. El crecimiento fue, pues, mayor en la sierra que en la costa. Los departamentos donde más creció la educación primaria fueron Huánuco (5.3 veces), Ayacucho (3.2 veces), Apurímac (3.1 veces), Huancaavelica (3.0 veces) y Cusco (2.8 veces) (Contreras 1996: 18).

Wiese señalaba que en 1907, el 37% de los estudiantes de primaria eran ‘indios aborígenes’, el 43% eran mestizos, el 18.7% eran blancos y el 1.3% eran negros (Portocarrero 1989:43). Probablemente los blancos y los mestizos estaban sobrerrepresentados y el resto, subrepresentados con respecto al porcentaje real de su respectiva población.

Es muy probable que el incremento del alfabetismo haya favorecido una mayor participación electoral. En efecto, a comienzos de siglo sólo el 2% de la población votaba, mientras en 1930 la participación subió al 7% (North 1970; Lynch 1996).

### *El ‘acriollamiento’ amable*

Constatado el relativo fracaso del proyecto educativo de los civilistas y de los gobiernos que les siguieron, se ensayó una nueva propuesta de carácter pedagógico: la

enseñanza bilingüe. El objetivo era aparentemente el mismo -la integración- pero cambiaba el método. La propuesta utilizaba el bilingüismo sólo como método pedagógico en aquellas zonas rurales en donde predominaban las lenguas vernáculas y fue impulsada por un equipo educativo de orientación indigenista desde el Ministerio de Educación, durante el corto gobierno de Bustamante y Rivero, en el que participó la Alianza Popular Revolucionaria Americana -APRA- dentro del Frente Democrático Nacional -FDN-, pero tuvo una relativa continuidad con los gobiernos que vinieron después.

En su diseño jugó un papel central José María Arguedas quien bosquejó el contenido general del proyecto educativo basado en el bilingüismo y estuvo dirigido por connotados indigenistas como Luis E. Valcárcel, ministro de Educación del gobierno del Presidente José Luis Bustamante y Rivero, y José Antonio Encinas, presidente de la Comisión de Educación del Congreso en 1945. La aplicación de esta estrategia de integración que Arguedas llamó 'método cultural' suponía educar a la población andina en la propia lengua y dotar al quechua de un alfabeto con ese fin. Se esperaba una mayor eficacia educativa así como la afirmación de su personalidad cultural. A través de la enseñanza del quechua se buscaba, no la afirmación de la identidad del mundo andino, sino su integración a la comunidad política nacional a través del bilingüismo.

Los resultados del 'método cultural' de Arguedas fueron relativamente positivos, desde una perspectiva cuantitativa. De 4.652 escuelas primarias y 565.932 alumnos en 1938, se pasó a 10.512 y a 990.458 respectivamente en 1948, a 13.624 y 1'308.305 en 1958 y a 19.587 y a 2'208.299 en 1968. El número de maestros de primaria creció también en forma significativa: 13.584 en 1945, 29.753 en 1955 y 57.310 en 1965. El crecimiento fue vertiginoso: "En el cuarto de siglo que medió entre 1940 y 1965 los principales indicadores educativos se multiplicaron por cuatro o más veces, mientras que el crecimiento de país no llegó a duplicarse (Contreras 1996:24-25).

Pero el dato más relevante de los resultados del nuevo proyecto educativo fue el crecimiento acelerado de la educación secundaria y de la superior, que pasaron, respectivamente, de 14.400 y 3.920 en 1938 a 47.130 y a 13.420 en 1948, a 103.710 y a 20.520 en 1958 y a 476.240 y a 73.610 en 1968. La explicación radica en la intervención del Estado en un campo que se había mantenido anteriormente en manos casi exclusivamente privadas; se decretó la gratuidad de los tres primeros años y se masificó, de ese modo, la educación secundaria. Otro dato de enormes implicancias para el desarrollo de la ciudadanía y la democracia en el Perú radica en la caída vertical del analfabetismo: de 60% en 1940 a 39% en 1961 y a 27% en 1972. Estos cambios significativos modificaron en forma drástica el perfil educativo de los peruanos entre 1940 y 1972. Del predominio del analfabetismo en 1940 se transitó hacia el predominio de la primaria en 1961 y 1972, con lo que se evidenció el crecimiento veloz de la secundaria que tiende cada vez más, a acercarse a la primaria (Portocarrero 1989:60; Contreras 1996:37).

*La política de reconocimiento*

El gobierno del general Velasco Alvarado transformó el bilingüismo de estrategia educativa en una política de reconocimiento del mundo andino cuya lengua, cultura y derecho a la diferencia eran reconocidos por el Estado dentro de la comunidad política nacional. ¿Cuál es la diferencia entre una estrategia educativa y una política de reconocimiento en el tratamiento del mundo andino? Tres parecen ser las diferencias fundamentales. En primer lugar, el reconocimiento oficial del quechua hacía posible que dicho idioma fuera más allá de la escuela y se extendiera a la justicia y a otras áreas del Estado con las que la población andina quechuahablante estableciese una determinada relación. En segundo lugar, la utilización del quechua era, como el mismo Arguedas lo reconoce, una estrategia de educación y de homogeneización cultural no forzada, esto es, una forma de lograr la castellanización por métodos no impositivos. En tercer lugar, el velasquismo no pretendía un país castellanizado sino un país bilingüe.

La Ley 21156 de 1972 establecía que, a partir de abril de 1976, la enseñanza del quechua era obligatoria en todos los niveles de educación de la República y que a partir del 1 de enero de 1977 el Poder Judicial debía adoptar las medidas a fin de que “las acciones judiciales en las cuales las partes sean sólo de habla quechua se realicen en ese idioma”. La ley encargaba asimismo a los Ministerios de Guerra, Marina y Aeronáutica el cumplimiento de la ley y al Ministerio de Educación, “la preparación y edición de diccionarios, textos, manuales y otros documentos para el pleno cumplimiento de la ley”.

Cuando se promulgó la Ley, un poco más de 3 millones de un total de 11 millones 800 mil peruanos hablaban quechua, pero se buscaba que su enseñanza fuera obligatoria para todos los peruanos con la finalidad de construir una nación bilingüe. El bilingüismo presentaba, sin duda, muchas dificultades, de las cuales las más importantes eran la acelerada castellanización del mundo andino, la diversidad de dialectos del quechua y, sobre todo, la resistencia del mundo criollo hispanohablante a aprender el quechua. Incluso los mismos quechuahablantes identificaban la educación con la castellanización y retiraban a sus hijos de la escuela porque no mostraban progresos en el aprendizaje del castellano. Estas diversas dificultades y resistencias sirvieron de pretexto para que el general Morales Bermúdez derogara la ley de reconocimiento del quechua y del mundo andino.

Pese a las grandes aspiraciones del proyecto, los recursos económicos dedicados al sector educativo no estuvieron a la altura de esa ambición. En efecto, ellos no se incrementaron en forma significativa con respecto a los gastos reales de 1968 (24.5%), salvo los años 1972 y 1973 en los que el gasto real ascendió a 29.07% a 29.71%, respectivamente. En la segunda fase del gobierno militar, el gasto público descendió a un promedio del 20.0% y en la década del 80 la caída fue dramática, a menos del 10% del presupuesto nacional. En realidad, la educación comienza a perder prioridad, si se analiza el gasto público, a partir de 1968:



Tomado como base 100, ese año base los gastos por alumno bajan a 43 en 1984. Esta dramática reducción ha significado profesores mal remunerados y poco motivados para mejorar su magisterio, colegios que comienzan a derruirse sin haber sido nunca terminados o, en todo caso, ausencia general de servicios de mantenimiento y reparación. Cuestionada su utilidad económica, vista con sospechas como una incubadora de radicalismo político, la educación, aún cuando conserve la expectativa popular, tiende a ser abandonada por el Estado y las clases dominantes. Falto de orientación y de apoyo económico, el sistema educativo pierde coherencia y sentido. En este contexto de vacío normativo la posición de los maestros resulta cada vez más autónoma para decidir los contenidos y orientación ideológica de la enseñanza. Dado que en la mayoría de los centros educativos estatales los alumnos no están en la capacidad económica de adquirir textos escolares, la influencia de éstos se ejerce sólo en tanto ellos son internalizados por los maestros que se ven la necesidad de, literalmente, dictar la clase para que ésta sea acopiada en los cuadernos, improvisándose así textos que muchas veces no tienen ni el desarrollo ni el rigor requeridos. (Portocarrero 1989:60-61).

Pese a la disminución del gasto público y al deterioro de la educación, los estudiantes de primaria aumentaron de un poco más de dos millones en 1968 a casi tres millones en 1980 y a tres millones y medio en 1985, los de secundaria de casi medio millón a más de un millón y a un millón 300 y los universitarios de 73 mil a 177 mil y a 242 mil en los mismos años. El analfabetismo se redujo de 27% en 1972 al 18% en 1981 y al 13% en 1993. Estos cambios han generado un perfil educativo de los peruanos en el que la primaria y la secundaria tienden a equilibrarse y la universitaria crece en forma muy acelerada por encima del 10% de la población post-escolar (Contreras 1996:37; Portocarrero 1989:58).

### *Democratización e integración*

En el Perú se han desarrollado tres grandes estrategias políticas en la formación de la ciudadanía y la democracia: la estrategia de la liberación sin democratización, emprendida por la oligarquía entre 1895 y 1930; la estrategia de la democratización, emprendida por las clases medias y populares, que tiene tres variantes: la democratización sin liberalización del APRA, la democratización desde abajo, la democratización desde arriba y la estrategia de liberalización con democratización de las clases medias de los años 50. La primera, estuvo restringida a las elites y desembocó en un régimen oligárquico competitivo, la segunda abrió la participación a las masas en distintos grados y formas, según los actores de la apertura democrática, y desembocó en una hegemonía inclusiva, y la tercera, abrió simultáneamente la participación a las masas y la competencia a todas las fuerzas políticas y se dirigió a una democracia de masas, pero en el ámbito urbano, y mantenía la exclusión de los campesinos indígenas.

La liberalización oligárquica tuvo una apertura democrática tardía gracias a la alianza con el APRA y la democratización tuvo también liberalizaciones tardías que tendieron a moderar los derechos sociales y a privilegiar los civiles, especialmente aquellos que tienen que ver con el mercado más que con la política.

La construcción de la ciudadanía y de la democracia en el Perú tiene algunas peculiaridades con respecto a los casos clásicos europeos y a algunos de América Latina:

- En primer lugar, en el Perú no ha existido una elite central que dirija y organice el proceso de construcción ciudadana y de la democracia sino que en él han intervenido diversos actores con sus respectivas estrategias y han abierto caminos distintos en dicha construcción. Estos caminos no han sido articulados, pues, por un actor hegemónico que le imprimiera una cierta coherencia al proceso sino que ellos se han desarrollado en permanente tensión.
- En segundo lugar, la democratización sin liberalización con sus diversas variantes ha sido el camino más ancho en la construcción de la ciudadanía en el Perú debido a la participación masiva de las clases populares en dicho camino.
- En tercer lugar, la democratización ha asumido un carácter más social que político. Esto significa que los derechos demandados han sido los sociales más que los políticos, no como producto del incremento del bienestar, como sucedió en los casos clásicos, sino debido a la pobreza, a la desigualdad exacerbada y a la discriminación de diverso tipo y a las prioridades que ellas imponen en un contexto de desarrollo político.
- En cuarto lugar, las clases populares han reivindicado algunos derechos civiles que tienen que ver con la esfera socio-política (reconocimiento de sus organizaciones sindicales, libertad de huelga, etc.) desde la prioridad de los derechos sociales, mientras la oligarquía y las clases altas han privilegiado los derechos civiles que tienen que ver con la propiedad y el mercado (derecho de propiedad, libertad de compra-venta, libertad de contrato) y las clases medias de los 50 subrayaron los derechos que tienen que ver propiamente con la política (el disenso, la oposición y la competencia).
- En quinto lugar, el Perú no ha tenido movimientos sufragistas como los casos clásicos de Europa y de otros lugares de América Latina.

Las demandas para extender la ciudadanía política a las clases populares provinieron de las clases medias tanto en siglo XIX como en el XX. Los casos más importantes de extensión efectiva de la ciudadanía y de la participación políticas -la concesión del voto a las mujeres alfabetas mayores de 21 años y el sufragio a los analfabetos- fueron hechos por un dictador populista de derecha en los años 50, en el primer caso, y por las clases medias en la Constitución de 1979, en el segundo.

Este conjunto de peculiaridades ha hecho que en el caso peruano, más que en otros países de América Latina, la ciudadanía y la democracia no alcanzaran los mismos niveles para todos los peruanos ni constituyeran realidades sociopolíticas consistentes. No todos los peruanos son ciudadanos por igual y en el mismo nivel, unos peruanos son más ciudadanos que otros. Del mismo modo, no todos los peruanos acceden a todos los derechos (civiles, políticos y sociales) en igualdad de condiciones, por lo menos un tercio de peruanos no accede equitativamente a los derechos ciudadanos y otro tercio accede sólo parcialmente. Estas mismas peculiaridades han determinado asimismo que los derechos civiles en el Perú tiendan a identificarse con la propiedad, que los derechos políticos hagan lo mismo con la libreta electoral, cuyo significado simbólico es más de identidad personal que de participación política y de pertenencia a una comunidad política, y que los derechos sociales se fusionen con los derechos del trabajador, haciendo que la ciudadanía aparezca como una realidad disgregada que ni siquiera ha sido reivindicada con ese nombre.

- Las etnias de la selva, que constituyen el 4% de la población, demandan al mismo tiempo que integración a la vida nacional, el reconocimiento de su identidad y autonomía. La solución de esta demanda, sin embargo, se procesa, no en el ámbito nacional, sino en el regional.
- Aníbal Quijano distingue ‘sociedad de transición’ de la ‘sociedad en transición’. Ésta alude a los cambios más o menos significativos que experimenta una misma sociedad relativamente homogénea en una etapa determinada de su historia. La sociedad de transición, en cambio, es específica, emerge de una sociedad tradicional y se dirige a una sociedad distinta de ella misma:

La imagen que de la sociedad peruana actual (sociedad de transición) emerge desde esta perspectiva, es la de una sociedad cuyo aparato productivo pre-industrial se transforma en la dirección de una economía industrial, siendo en conjunto una economía mixta, cuya estratificación social, como sistema de dominación, se va transformando en una de clases sociales desde una organización de castas, y presenta una combinación de los criterios de evaluación de ambos sistemas, que varía en cuanto a la forma de combinación y al peso específico de los componentes, desde una casi total hegemonía del sistema de clase para la población que participa en la cultura occidentalizada u occidentalizante, hasta la predominancia todavía de los criterios de casta entre las poblaciones de ambas culturas, en algunas de las más densas zonas de población indígena. Finalmente, cuya cultura global está formada por dos culturas superpuestas entre las cuales hay ahora un amplio número de elementos comunes que no se han integrado todavía en una distinta que abarque a la totalidad de la población, o en cuyo lugar exista alguna tendencia a la desaparición de una de las culturas en favor de la otra. En cambio, entre ambas culturas básicas existen ahora zonas culturales intermedias, que no pertenecen a ninguna de ellas, aunque, según las regiones, se acerquen más a una que a otra. A través de estas zonas culturales, está en proceso de emergencia una cultura incipiente, mestiza, embrión de la futura nación peruana si la tendencia se mantiene. (Quijano 1976: 16-17).

## Bibliografía

- Acha, Elisabeth  
 1993 Poder en el aula: el imperativo de constituirse en cholo a la limeña. En: Gonzalo Portocarrero (editor). *Los Nuevos Limeños*. Lima: Tafos-Sur.
- Aquézolo Castro, Manuel  
 1976 *La polémica del indigenismo*. Lima: Mosca Azul editores.
- Basadre, Jorge  
 1964 *Historia de la República del Perú*. Lima: Edit. Universitaria.
- Benhabib, Seyla  
 1996 The democratic moment and the problem of difference. Introduction. En: Seyla Benhabib (Edit.) *Democracy and Difference. Contesting the boundaries of the political*. Princeton-New Jersey: Princeton University Press.
- Contreras, Carlos  
 1996 *Maestros, mistis y campesinos en el Perú rural del siglo XX*. Documento de trabajo N.80. Lima: IEP Instituto de Estudios Peruanos.
- Cosamalón, Ana Lucía  
 1993 Notas sobre el uso de la palabra "cholo". En: Gonzalo Portocarrero (Editor) *Los Nuevos Limeños*. Lima: Tafos-Sur.
- Dahl, Robert  
 1989 *La Poliarquía. Participación y Oposición*. Madrid: Tecnos.
- Dallmayr, Fred  
 1996 Democracy and Multiculturalism. En: Seyla Benhabib (Edit.). *Democracy and Difference. Contesting the boundaries of the political*. Princeton-New Jersey: Princeton University Press.
- Degregori, Carlos Iván  
 1986 Del mito de Inkarrí al mito del progreso. *Socialismo y Participación* 36.  
 1993 Identidad étnica, movimientos sociales y participación política en el Perú. En: Varios. *Democracia, etnicidad y violencia política en los países andinos*. Lima: IFEA-IEP.
- \_\_\_\_\_, Cecilia Blondet y Nicolás Lynch  
 1986 *Conquistadores de un nuevo mundo. De invasores a ciudadanos en San Martín de Porres*. Lima: IEP.
- Flores Galindo, Alberto  
 1986 *Buscando un Inca: Identidad y Utopía en los Andes*. Lima: Casa de las Américas.  
 1988 La imagen y el espejo: la historiografía peruana, 1910-1986. *Márgenes*, Año II, No. 4, diciembre
- \_\_\_\_\_, y Manuel Burga  
 1979 *Apogeo y crisis de la república aristocrática*. Lima: Ediciones Rikchay.

- Franco, Carlos  
1991 *Imágenes de la sociedad Peruana: La otra modernidad*. Lima: CEDEP.
- Golte, Jurgen y Norma Adams  
1987 *Los caballos de Troya de los invasores. Estrategias campesinas en la conquista de la gran Lima*. Lima: IEP.
- Gonzales, Osmar  
1996 *Sanchos Fracasados. Los Arielistas y el Pensamiento Político Peruano*. Lima: Ediciones Preal.
- González Prada  
1974 Nuestros Indios. En: Julio Ortega (editor). *Realidad Nacional*. Primer Tomo. Lima: Peisa
- Gould, Carol C.  
1996 Diversity an Democracy: Representing Differences. En: Seyla Benhabib (edit.). *Democracy and Difference. Contesting the boundaries of the political*. Princeton-New Jersey: Princeton University Press.
- Kristal, Efraín  
1991 *Una Visión Urbana de los Andes. Génesis y Desarrollo del Indigenismo en el Perú 1848-1930*. Lima: Instituto de Apoyo Agrario
- Kymlicka, Will  
1996 *Ciudadanía multicultural*. Barcelona-Buenos Aires: Paidós.
- Lijphart, Arend  
1988 *Democracia en las sociedades plurales. Una investigación comparativa*. México: Ediciones Prisma.
- López, Sinesio  
1979 De imperio a nacionalidades oprimidas. En: Carlos Aranibar y otros. *Nueva historia general del Perú*. Lima: Mosca Azul.  
1997 *Ciudadanos reales e imaginarios. Concepciones, desarrollo y mapas de la ciudadanía en el Perú*. Lima: IDS.  
1998 Los ciudadanos por dentro. Aspectos subjetivos de la ciudadanía. Mimeo. Lima: IDS.
- Lynch, John  
1976 *Las revoluciones hispanoamericanas 1808-1826*. Barcelona: Ariel.
- Lynch, Nicolás  
1996 *La crisis de los partidos políticos*. Lima: Grade (mimeo).
- Macera, Pablo  
1977 Feudalismo colonial americano: el caso de las haciendas peruanas. En: Pablo Macera. *Trabajos de Historia* 4 Tomos. Lima: INC.
- Mariátegui, José Carlos  
1974 El problema de la Tierra. En: Julio Ortega (editor). *Realidad Nacional*. Primer Tomo. Lima: Peisa
- Matos Mar, José  
1976 *Hacienda, comunidad y campesinado en el Perú*. Lima: IEP. Serie Perú Problema 3.

- 1987 *Desborde popular y crisis del Estado. El nuevo rostro del Perú en la década del 80.* Lima: IEP.
- North, Liisa  
1970 Orígenes y crecimiento del partido aprista y el cambio socioeconómico en el Perú. *Desarrollo Económico.* (10) 38.
- Nugent, José Guillermo  
1992 *El laberinto de la choledad.* Lima: Fundación Friedrich Ebert.
- Patch, Richard W.  
1973 *La Parada. Un Estudio de Clases y Asimilación.* Lima: Mosca Azul Editores.
- Phillips, Anne  
1996 Dealing with Difference: A political of ideas, or a Political of Presence?. En: Seyla Benhabib (edit.). *Democracy and Difference. Contesting the boundaries of the political.* Princeton-New Jersey: Princeton University Press.
- Portocarrero, Gonzalo y Patricia Oliart  
1989 *El Perú desde la escuela.* Lima: Instituto de Apoyo Agrario.
- Quijano, Aníbal  
1976 *La Emergencia del Grupo "Cholo" y sus Implicancias en la Sociedad Peruana.* Lima: CISEPA. PUCP.
- Spalding, Karen  
1974 *De Indio a Campesino. Cambios en la Estructura Social del Perú Colonial.* Lima: Instituto de Estudios Peruanos Editores.
- Taylor, Charles  
1993 *El Multiculturalismo y "La Política del reconocimiento".* México: FCE.
- Todorov, Tzvetan  
1987 *La Conquista de América. La cuestión del otro.* México-España-Buenos Aires-Bogotá: Siglo XXI.
- Torero, Alfredo  
1974 *El quechua y la historia social andina.* Lima: Universidad Ricardo Palma.
- Tuesta, Fernando  
1987 *Perú político en cifras. Elite política y elecciones.* Lima: Fundación Friedrich Ebert.
- Villarán, Manuel Vicente.  
1962 *Páginas Escogidas.* Lima: Talleres Gráficos L.P. Villanueva.
- Young, Iris Marion  
1990 *Justice and Politics of Difference.* Princeton: Princeton University Press.