REVISTA DE
Sociología

REVISTA DE Sociología

UNIVERSIDAD NACIONAL MAYOR DE SAN MARCOS
Facultad de Ciencias Sociales | Escuela Académico Profesional de Sociología

Revista de Sociología
Vol. XIX /Nº 24 / Lima, agosto de 2014
ISSN: 1605-8933
Depósito legal Nº 2003-0791

Decano de la Facultad de Ciencias Sociales
Dr. Jorge Silva Sifuentes

Director de la Escuela Académico Profesional de Sociología
Dr. Jaime Ríos Burga

Coordinador del Departamento de Sociología
Lic. Gerardo Medina Gonzales

Comité Asesor de la Escuela Académico Profesional de Sociología
Dra. Sulema Loayza Alatrista
Dr. Tirso Molinari Morales
Dr. Luis Pacheco Romero
Lic. Luis Montoya Canchis
Estudiantes
Sandy Robles Serrano
Abraham Calderón Serrano

Comité Editorial
Dr. Jaime Ríos Burga (Coordinador)
Dra. Sulema Loayza Alatrista
Dr. Tirso Molinari Morales
Dr. Julio Mejía Navarrete
Mg. César Espinoza Claudio

Cuidado de la edición
Lic. Raúl Huerta Bayes

© Fondo Editorial de la Facultad de Ciencias Sociales

Correspondencia y canje:
Escuela Académico Profesional de Sociología
Facultad de Ciencias Sociales / Ciudad Universitaria, Lima 1
http://www.unmsm.edu.pe/sociales/sociologia/htm • Teléfono: 619-7000 Anexo: 4011

Impreso en Perú
Printed in Peru

Índice

Presentación 11

EN MEMORIA DE LOS COLEGAS

En memoria de Custodio Arias Nieto 19
En memoria de Max Meneses Rivas 23
Jaime Ríos Burga

SOCIOLOGÍA, SOCIEDAD Y ECONOMÍA SOLIDARIA

Crisis global y cambio civilizatorio. Teoría y praxis intelectual 27
Alberto Bialakowsky

El impulso de la solidaridad económica en América Latina en el contexto de crisis del patrón de poder capitalista, colonial-moderno. Hacia el Buen Vivir y la descolonialidad del poder 55
Boris Marañón-Pimentel

La reciprocidad como lazo social fundamental entre las personas y con la Naturaleza en una propuesta de transformación societal 83
Dania López Córdova

¿Economías otras?
Las reflexiones sobre las economías sociales, solidarias, comunitarias y populares, en el Perú de comienzos del siglo XX 101
Luis W. Montoya Canchis

Movimiento de economía social y solidaria del Ecuador.
Circuitos económicos solidarios interculturales 123
Jhonny Jiménez Jiménez

La categoría de alienación como fundamento del pensamiento crítico
en la sociología y filosofía política contemporánea 141
Antonio Romero Reyes

ESTUDIOS SOCIOLÓGICOS

Debates teóricos en torno a una aproximación epistemológica
del cuerpo, las emociones y lo político 163
Jerjes Loayza Javier

Cuerpos, sentidos y función social de la transgresión
en la cultura urbano popular. El baile del perreo 189
Pedro Pablo Ccopa Antay

Tiempos del trabajo asalariado agrícola informal femenino.
Caso actual en la región Arequipa 197
Sulema Loayza Alatrista

EXPERIENCIAS

Orina y excremento entre sociedades, remedios y salud pública 231
Eudosio Sifuentes León

Aspectos epidemiológicos e ideológicos del aborto
en el Perú a finales del siglo XX 255
Gunther Balarezo López

Bagua en el corazón 269
Carolina Ortiz Fernández

SOCIOLOGÍA Y CIENCIA SOCIAL

Los estudios sobre el neoliberalismo en el Perú.
Entre legitimadores del discurso y críticos de la dominación 279
Jorge Luis Duárez Mendoza

Sobre las relaciones entre ciencias histórico sociales y
las ciencias en general 305
Luis Arana Bustamante

SOCIOLOGÍA HISTÓRICA

Las elecciones y el golpe de estado de 1962 317
Efraín Cobas Corrales

El respaldo a la república española en el Perú.
Discurso y protagonismo del Comité de Amigos de
los defensores de la República Española (CAPRE) 1936-1937 403
Tirso Molinari Morales

Negros esclavos y libertos en Piura.
Anotaciones sobre historia política, el cimarronaje y el bandolerismo
en San Miguel de Piura, Morropón, Ayabaca: 1780-1814 433
César Espinoza Claudio

RESEÑAS

Aníbal Quijano: *Cuestiones y horizontes.*
Antología esencial de la dependencia histórico-estructural
a la colonialidad/descolonialidad del poder 485
Jaime Ríos Burga

Alberto Vergara: *Ciudadanos sin República* 487
Piero Ochoa Valdez

Eduardo Arroyo: *Historia de perros* 490
Débora Zambrano Gonzales

DE LOS AUTORES 493

Presentación

Institución que no recuerda y construye día a día su memoria colectiva en el tiempo no tiene vida ni futuro. El 12 de mayo cumplimos 463 años de vida institucional, siempre unidos y comprometidos en la unidad de nuestras diferencias con la investigación y solución real de los problemas estructurales del Perú Mundo como sociedad democrática del conocimiento. Como nos enseña nuestra rica tradición histórica la tarea de construir una ciencia social transcultural y transdisciplinaria al servicio de la vida en diálogo permanente con los otros aportes científicos de América Latina y del mundo. Razón por la que dedicamos el presente número a nuestra alma máter: la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Universidad Decana de América.

Diciembre del año 2013 fue un mes trágico para nuestra Escuela Académico Profesional de Sociología y la Facultad de Ciencias Sociales, perdimos a dos valiosos colegas sociólogos: licenciado Custodio Arias Nieto y doctor Max Meneses Rivas, maestros sanmarquinos a quienes les hicimos y hacemos un público reconocimiento por la labor realizada con testimonios elaborados por el director de la Escuela de Sociología, doctor Jaime Ríos Burga. También semanas después perdimos al mejor historiador de nuestra vida fundacional e institucional, el profesor Miguel Maticorena Estrada. Nuestro agradecimiento y recuerdo vivo a cada uno de ellos por todo lo que hicieron por nuestra Universidad y el Perú.

En la sección SOCIOLOGÍA, SOCIEDAD Y ECONOMÍA SOLIDARIA ubicamos los desafíos teóricos y las experiencias que plantean las nuevas racionalidades socioeconómicas y políticas en el marco sistémico histórico del capitalismo cognitivo global. Alberto Bialakowsky, profesor Honoris Causa de nuestra universidad, en su estudio «Crisis global y cambio civilizatorio .Teoría y praxis intelectual», nos ubica teórica y epistemológicamente, desde la particularidad de nuestra experiencia latinoamericana, frente a los desafíos que nos

plantea la presente transición global civilizatoria. Propuesta que aborda los desafíos teóricos y praxis en el marco del cambio del capitalismo global en sus aspectos socioeconómicos, políticos y culturales desde la peculiaridad de los actores latinoamericanos. Una reflexión crítica dialógica con los discursos teóricos de la ciencia social actual y de la praxis transformativa democrática desde sus propios actores.

Boris Marañón-Pimentel, bajo el título «El impulso de la solidaridad económica en América Latina en el contexto de crisis del patrón de poder capitalista, colonial-moderno. Hacia el Buen Vivir y la descolonialidad del poder», reflexiona teórica y políticamente sobre las racionalidades de la economía solidaria en el marco actual del capitalismo global mostrando sus potencialidades y modalidades de articulación como buen vivir en una sociedad global en permanente crisis civilizatoria, es decir, afirmar la tesis del desarrollo de una nueva cultura del trabajo, la vida y la naturaleza descolonizando así el poder y el saber hegemónicos como esbozando una agenda de investigación acción transformativa desde los propios actores sociales.

Dania López Córdova, en su trabajo «La reciprocidad como lazo social fundamental entre las personas y con la naturaleza en una propuesta de transformación societal», desarrolla un estado de la cuestión presentes en el norte y el sur sobre la modernidad/racionalidad capitalista eurocentrada y principalmente también sobre algunas cuestiones teóricas en torno a la solidaridad y la reciprocidad, su vigencia e importancia en el contexto actual como su perspectiva en el cambio societal y civilizatorio global.

Luis Montoya Canchis, en su artículo «¿Economías otras? Las reflexiones sobre las economías sociales, solidarias, comunitarias y populares en el Perú de comienzos del siglo xx», analiza las heterogéneas reflexiones económico sociales producidas en el Perú de comienzos del siglo xx demostrando que existieron tradiciones de pensamiento dedicadas a indagar en las relaciones económico-sociales no regidas por el capital y sustentadas en la reciprocidad, la solidaridad, la cooperación. Reflexión que parte de sus antecedentes, el aporte anarquista; luego el debate sobre las comunidades indígenas, los planteamientos del nacionalismo radical y el socialismo indoamericano, para dar sus conclusiones desde un enfoque teórico sociohistórico.

Jhonny Jiménez Jiménez en su investigación, «Movimiento de economía social y solidaria del Ecuador. Circuitos económicos solidarios interculturales», conceptúa y sintetiza la experiencia desde la investigación participativa del buen vivir. Espacios de articulación de las prácticas y actores en sus elementos y modelo socioeconómico (reciprocidad, vincularidad, asociatividad,

redistribución, relaciones de género, etc.) en la visión de la construcción de una autonomía societal desde sus actores.

Antonio Romero Reyes en su ensayo: «La categoría de alienación como fundamento del pensamiento crítico en la sociología y filosofía política contemporánea», reflexiona teóricamente sobre la centralidad del concepto alienación así como la presencia viva que en el pensamiento de Marx ocupa la categoría de alienación (*Entfremdung*), no solamente como concepto filosófico sino también como categoría para el análisis sociológico dando cuenta de las posibles conexiones del pensamiento de Marx con la sociología crítica contemporánea, especialmente la sociología reflexiva de Pierre Bourdieu y la teoría de la colonialidad del poder de Aníbal Quijano.

En la sección ESTUDIOS SOCIOLÓGICOS teórica y empíricamente se abordan problemas sociológicos saltantes de impacto en la nueva estructuración y cambio social de los actores sociales. Jerjes Loayza Javier, en su trabajo «Debates teóricos en torno a una aproximación epistemológica del cuerpo, las emociones y lo político», aborda los vínculos epistemológicos entre los estudios del cuerpo y las emociones y la sociología política capaces de superar las limitaciones dicotómicas que han planteado los enfoques teóricos clásicos. Para ello se plantea cuán importante resulta comprender al individuo desde sus emociones, analizando su individuación y subjetividad reconstruyendo y dialogando con las propuestas teóricas sobre la problemática.

Pedro Pablo Ccopa, en su creativo estudio: «Cuerpos, sentidos y función social de la transgresión en la cultura urbano popular. El baile del perreo», describe y explica el sentido de poder de los cuerpos en sus emociones lúdicas. Práctica y estética que esconden en su banalidad las relaciones cotidianas entre actores/as en los límites de la liberación de la vida en todo su erotismo y hedonismo social.

Por su parte, Sulema Loayza Alatrista en su trabajo: «Tiempos del trabajo asalariado agrícola informal femenino. Caso actual en la región Arequipa», aporta otra mirada sociológica desde el enfoque de género. Un análisis de los tiempos de trabajo asalariado informal femenino en el espacio social de Arequipa centrándose en sus procesos de producción y reproducción desde la vida familiar y doméstica.

En la sección EXPERIENCIAS integramos investigaciones vinculadas a la sociología de la salud y la sociología de los movimientos sociales. Eudosio Sifuentes León con el sugerente título: «Orina y excremento entre sociedades, remedios y salud pública», construye teóricamente una sociología cultural histórica de la salud dando cuenta de los usos y costumbres

sociales de los orines y excrementos. Entre la tradición y la modernización epidemiológica reconstruye históricamente el cambio cultural entre sus aplicaciones especializadas y la creciente desaparición de la orina y los excrementos en un mundo urbano global cada vez más dependiente de la generalización de los fármacos.

Gunther Balarezo López, desde una perspectiva empírica normativa, señala en su artículo «Aspectos epidemiológicos e ideológicos del aborto en el Perú a finales del siglo xx» que, a finales del siglo pasado, el aborto era un tema controversial en que algunas personas estaban a favor y otras en contra debido a sus valores personales. Las muertes maternas como consecuencia de esta práctica solo se podían estimar porque no existían cifras oficiales. Por ello, principalmente los grupos feministas solicitaban su despenalización justamente para evitar la muerte de mujeres por no tener acceso a dicha práctica desde el punto de vista legal.

Carolina Ortiz Fernández en su ensayo: «Bagua en el corazón», aborda desde un enfoque teórico decolonial la problemática indígena de las minorías étnicas de la selva. A partir de los sucesos ocurridos en Bagua saca a luz la naturaleza política y de mentalidad colonial aún presente en la sociedad peruana.

En la sección SOCIOLOGÍA Y CIENCIA SOCIAL HOY recogemos aportes desde la sociología e historia de la ciencia social. Jorge Luis Duárez Mendoza en su trabajo: «Los estudios sobre el neoliberalismo en el Perú. Entre legitimadores del discurso y críticos de la dominación», desde un enfoque teórico crítico de las diferentes disciplinas académicas, analiza la continuidad y las consecuencias del neoliberalismo en el Perú. Discursos que se dan entre una perspectiva legitimadora y otra crítica a la dominación. Perspectiva integrada o apocalíptica que limitan comprender y explicar los actores, los procesos y los patrones que esconde y están presentes en el modelo neoliberal.

Luis Arana Bustamante, en su ensayo: «Sobre las relaciones entre ciencias histórico sociales y las ciencias en general», hace una breve discusión sobre algunos aspectos esenciales de los enfoques amplios en las ciencias sociales e históricas, sus relaciones con algunos paradigmas provenientes de las ciencias naturales y sobre algunos aspectos clave en las concepciones y la investigación acerca de la realidad social, tales como el uso de los modelos cuantitativos y los de la denominada teoría de la complejidad.

En la sección SOCIOLOGÍA HISTÓRICA, Efraín Cobas Corrales trata sobre «Las elecciones y el golpe de Estado de 1962»; describe en un primer momento el escenario internacional, latinoamericano y nacional que le antecedió, luego

aborda los movimientos y partidos políticos participantes y sus candidatos, así como el papel de los medios de comunicación, el universo electoral, las relaciones cívico-militares, los resultados e incidentes del proceso, para finalmente ver el desenlace: el golpe de Estado. Un proceso político que anuló las elecciones e instauró una Junta Militar de Gobierno por el lapso de un año.

Tirso Molinari Morales en su artículo: «El respaldo a la república española en el Perú. Discurso y protagonismo del Comité de Amigos de los defensores de la República Española (CAPRE) 1936-1937», aborda con fuentes primarias un panorama básico de la labor de apoyo, solidaridad y defensa de la República española en el Perú, por el denominado CADRE. Desde una perspectiva teórica sociohistórica reconstruye la dinámica del poder invisible de la férrea dictadura de Benavides y su apoyo a la insurgencia militarista-franquista y antirrepublicana en España.

César Espinoza Claudio presenta, en su trabajo «Negros esclavos y libertos en Piura. Anotaciones sobre historia política, el cimarronaje y el bandolerismo en San Miguel de Piura, Morropón, Ayabaca: 1780-1814», los avances de una investigación sobre la sociabilidad y la resistencia social de negros esclavos y libertos en la región de Piura para la coyuntura. Desde un enfoque teórico histórico sociológico múltiple aborda en toda la unidad de su diversidad socioétnica, cultural y simbólica de sus espacios principalmente en el mundo urbano rural el papel de las poblaciones de africanos y afrodescendientes en sus resistencias sociales bajo la forma de cimarronaje y bandolerismo.

En la sección RESEÑAS Jaime Ríos Burga hace una breve reflexión sobre el último libro publicado por Danilo Assis Clímaco del maestro Aníbal Quijano: *Cuestiones y horizontes. Antología esencial de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del Poder* (2014), antología clave para entender el desarrollo de la sociología y las ciencias sociales en América Latina. Por su parte, Piero Ochoa Valdez reseña el último libro de Alberto Vergara: *Ciudadanos sin República* (2013). Y, finalmente, Débora Zambrano comenta el libro de Eduardo Arroyo *Historia de perros*.

Nuestro mayor agradecimiento a cada uno de los autores, pues gracias a sus aportes presentamos a ustedes un nuevo número de nuestra *Revista de Sociología*.

Dr. Jaime Ríos Burga
Director de la EAP de Sociología

EN MEMORIA DE LOS COLEGAS

Max Meneses Rivas y Custodio Arias Nieto, sociólogos sanmarquinos recientemente fallecidos (Foto: Eudosio Sifuentes).

EN MEMORIA DE CUSTODIO ARIAS NIETO

Jaime Ríos Burga

Quisiera, en primer lugar, en nombre de la Dirección de la Escuela Académico Profesional de Sociología de la UNMSM y de cada uno de los profesores de la Facultad y de nuestra alma máter, hacer llegar nuestro profundo pesar y fortaleza vital a la familia del colega Custodio Arias Nieto. Lloramos hoy tu partida, porque, Custodio, eras una persona buena, de principios y compromiso definido. Un intelectual reconocido que aportaste con investigaciones concretas a la sociología en San Marcos y el Perú.

Custodio Arias Nieto se desempeñó en diferentes cargos, fue director destacado y reconocido de nuestra Escuela de Sociología. Un defensor de la ecología como política de vida. En 1990, junto con los colegas Julio Mejía y Sulema Loayza, después de aproximadamente 24 años, como miembros del Comité Editorial reiniciaron la publicación de la *Revista de Sociología*, Volumen VI Número 7, en el que fuiste autor del estudio: «Movimiento campesino: frente agrario y plataforma de lucha», donde planteabas los problemas estructurales del agro peruano y la capacidad de sus actores para su organización. Ya entonces, sin duda, destacabas como uno de los investigadores más preocupados sobre la problemática rural en el país.

Labor que continuaste desarrollando con la publicación de nuestra *Revista* en sus volúmenes VII, VIII y IX, bajo el Decanato del Dr. Víctor Medina Flores y los directores de Escuela Dr. Bernardino Ramírez y Dr. Max Meneses. Precisamente a partir del Volumen IX Número 10 asumes el rol de coordinador de nuestra *Revista* publicando el trabajo: «El proletariado agrícola costeño en la segunda mitad del siglo XX», investigación en el que analizas las profundas transformaciones en sus espacios centrales y actores típicos.

Entre 1998 y 2004 la *Revista* sigue bajo tu coordinación, publicándose los Volúmenes: X, XI, XII XIII, XIV y XV. En el volumen XIII-Número 15 escribes: «Trayectorias sociales de los trabajadores agrícolas de la costa peruana», donde muestras el impacto diferenciado de la globalización capitalista en la estructura socioeconómica del país. Y, en el Volumen XV-Números 18-19 abordas un tema que hoy cobra actualidad: «La universidad pública y el proceso de descentralización en pleno siglo XXI».

Entre los años 2011-2013 publicamos bajo mi dirección los números 20, 21, 22 y 23 de nuestra *Revista,* en los cuales continúas como miembro del Comité Editorial. Cabe destacar y reconocer, asimismo, que en este año que culmina a pesar de tus problemas de salud asumiste con responsabilidad la coordinación del área rural en el IX Congreso Nacional de Sociología Pre-ALAS Perú 2013, que por primera vez nos tocó organizar en nuestra alma máter. Actividad que contó con el auspicio y la presencia de Michael Burawoy, presidente de la Asociación Internacional de Sociología (ISA), Paulo Martins de la Asociación Latinoamericana de Sociología (ALAS) y Pedro Pablo Ccopa del Colegio de Sociólogos del Perú (CSP).

Nos corresponde también hacer todo un balance de tu obra y contribución en cada uno de los proyectos de investigación en los cuales participaste en el Instituto de Investigaciones Histórico Sociales de nuestra Facultad de Ciencias Sociales.

Por tu visión de la ciencia social, tu aporte no solo se limitó a nuestra alma máter. Como decano del Colegio de Sociólogos del Perú promoviste una sociología comprometida con la vida. Quisiera aquí señalar solo como testimonio que cuando te presenté el proyecto de fundar la primera Revista del Colegio de Sociólogos del Perú: SOCIOLÓGICA, aceptaste con alegría, entusiasmo y decisión. Aporte que unido a la promoción de libros de colegas sociólogos destacados sentaron las bases de la línea editorial de nuestro Colegio. De ahí que nuestro Colegio de Sociólogos como homenaje a tu aporte institucional continuará con ese mismo espíritu la labor fundacional.

Custodio Arias Nieto, gracias por haber nacido, ser amigo y colega. Gracias por todo lo que hiciste por nuestra alma máter: la Universidad de San Marcos, a la que dedicaste gran parte de tu vida. Gracias por lo que hiciste en el Colegio de Sociólogos del Perú. Sé que entre el cielo, la tierra y el inframundo, como dicen los estudiosos de los ciclos míticos, o entre los sueños de las utopías o la razón racional de la vida, alejados de todo cálculo instrumental individualista y egoísta estarás siempre presente con nosotros con esa energía positiva que transmitías y compartías.

Ni civilizado, ni bárbaro. Ni blanco, ni indígena. Ni negro, ni amarillo. La muerte nos acerca y une a todos como seres vivos, pero también muchas veces nos separa como humanos olvidando que la vida va más allá de la muerte. Como decía nuestro poeta sanmarquino universal César Abraham Vallejo: La vida es una sola y hay que vivirla profundamente. Primero que el intelectualismo la vida. Luchaste por un mundo mejor hasta el final dándole vida a la vida. Te vas la misma semana junto con Madiba, quien nos enseñó que «la gloria más grande de la vida no está nunca en caer, sino siempre en levantarse». Pues al final, en el recuerdo, «lo que cuenta en nuestra vida es qué cambios provocamos en la vida de los demás».

EN MEMORIA DE MAX MENESES RIVAS

Jaime Ríos Burga

En nombre de la Dirección de la Escuela Académico Profesional de Sociología de la UNMSM y de cada uno de los profesores de la Facultad y de nuestra alma máter, hago llegar nuestro profundo pesar y fortaleza vital a la familia del colega Max Meneses Rivas. Lloramos contigo el día de ayer viernes la partida de nuestro colega Custodio Arias Nieto y ese mismo día te fuiste. Qué incierta es la vida, más aun en un mundo social donde los intereses y las apariencias priman sobre lazos profundos de vida y amistad. La noticia nos llegó como un hachazo al alma. La pérdida de dos colegas en su plena madurez creativa.

En las palabras de despedida que hiciste al colega Custodio Arias Nieto, señalaste que pertenecías a su misma promoción: Luis de la Puente Uceda, quien los animaba vitalmente como generación: estudiar para servir a nuestra sociedad. Al final de tu breve intervención que no pudiste concluir, desencadenaste en lágrimas por la pérdida del compañero de promoción.

Desempeñaste diferentes cargos, principalmente como director de nuestra Escuela de Sociología. Tambié fuiste miembro de la Directiva Nacional del Colegio de Sociólogos del Perú. En el Volumen IX-Número 10 de nuestra *Revista de Sociología* (1996) abordaste de manera pionera la relación entre la crisis agraria y la crisis urbana con tu trabajo: «Perú 1900-1994: De la crisis agraria a la crisis urbana».

En el Volumen X-Número 11 (1998) dabas a conocer tu preocupación por la investigación urbana publicando el estudio: «El Estado y los pobladores en el Perú 1900-1985». Trabajo de larga duración donde ubicabas las tendencias y perspectivas de los movimientos de pobladores en el Perú.

En nuestra *Revista de Sociología* de homenaje al 50 Aniversario de creación del Departamento de Sociología nos dejaste tu testimonio vivo: «50

años de sociología y sociólogos». Trabajo en el que presentas desde tu propia experiencia personal el desarrollo de la sociología en el Perú. Autobiografía y trayectoria intelectual de tu vida y obra.

Hace unas semanas me mostraste el libro borrador sobre El Agustino, te felicité verbalmente y me señalaste que lo querías publicar, te dije que lo publiquemos en San Marcos bajo el auspicio de la Dirección de la Escuela, quedamos en conversar. Su publicación será el mejor homenaje a tu vida y obra.

Publicaste libros importantes sobre la problemática urbana. En 1974 *La formación de las barriadas en Lima Metropolitana*. En 1998 *La utopía urbana. El movimiento de pobladores en el Perú*.

Artículos de interés e importancia para el mundo de hoy. Basta citar los trabajos publicados en la revista *Investigaciones Sociales* del Instituto de Investigaciones Histórico Sociales de la Facultad de Ciencias Sociales de la UNMSM: «El problema del agua y el saneamiento en los asentamientos humanos de Lima Sur 2008». Y, este mismo año: «Los espacios de socialización y el cambio de comportamiento en higiene en los sectores populares de Lima».

Colaboraste, asimismo, en el *Boletín* del Colegio de Sociólogos del Perú. Como otra de tus preocupaciones de investigación que te interesaban eran: «La migración peruana a la Argentina: 1980-2010». Línea de investigación en la que conjuntamente con otros colegas de la Facultad de Ciencias Sociales de la UNMSM publicaron un libro específico.

Gracias Max por todo lo que hiciste por nuestra alma máter: la Universidad de San Marcos, a la que dedicaste gran parte de tu vida. En un mundo donde los intereses hacen que el individuo pierda su propia humanidad vendiendo su propia alma y desconociendo al otro, siempre te recodaremos a pesar de las diferencias más aun en un mundo donde las personas son tomadas como mercancías desechables. La muerte de ustedes, Max y Cuchito, sirva para hacernos más humanos y para acercarnos sobre la base ética de la ley en la construcción de una universidad vinculada a una sociedad democrática de vida dejando de lado todo egoísmo que al final lleva a una soledad que mata.

SOCIOLOGÍA, SOCIEDAD Y ECONOMÍA SOLIDARIA

Crisis global y cambio civilizatorio. Teoría y praxis intelectual

Alberto L. BIALAKOWSKY[1]

RESUMEN
El estudio aborda los desafíos teóricos y praxis en la transición del sistema mundo en sus aspectos socioeconómicos, políticos y culturales desde la peculiaridad de los actores latinoamericanos. Una reflexión crítica en diálogo a los discursos teóricos de la ciencia social actual.

Palabras clave: Teoría, praxis, sistema mundo, crítica.

ABSTRACT
The study addresses the theoretical challenges and praxis in the transition from the world system in its socio-economic, political and cultural from the peculiarity of the Latin American actors. A critical reflection in dialog to the theoretical discourse of social science current.

Keywords: Theory, practice, world system, critical.

1 Conferencia magistral: IX Congreso Nacional de Sociología - Encuentro Pre-ALAS Perú 2013Universidad Nacional Mayor de San Marcos «Hacia una sociología y sociedad transcultural de vida». Presidente Jaime R. Ríos Burga. Lima, 5 al 8 de agosto de 2013. Designado miembro del Comité Científico de Honor Internacional del IX Congreso Nacional de Sociología UNMSM. Dr. Honoris Causa Universidad Nacional de San Marcos. Profesor de la Carrera de Sociología e Investigador del Instituto de Investigaciones Gino Germani de Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires. Agradezco especialmente la contribución de Nora M. Haimovici a esta presentación.

Sobre la crisis

Cómo imaginar la crisis civilizatoria. Comprendemos civilización como una distinción de una sociedad con caracteres que permitan diferenciarla en sus componentes básicos y la coherencia entre ellos, sus modos de producción y reproducción, lo que equivale a señalar un sistema que contiene un modo de producción y una lógica. El sistema social occidental moderno y capitalista tiene estos atributos y su crisis se refiere a estos dos niveles del sistema productivo y su lógica. Se trata, ensayamos, de una crisis provocada por su propio desarrollo interno del «sistema-mundo» al decir de Immanuel Wallerstein. Se diferencia de otras civilizaciones que sucumbieron más que por contradicciones internas, que por cierto los fragilizaban, porque se vieron sustituidas por fuerzas colonizadoras. Como nunca antes esta crisis significó la pérdida de la propia sustentabilidad de todo el ecosistema que hace posible la vida y de las dimensiones energéticas, alimenticias, climáticas e hídricas. [2]

Acerca del sistema

Al decir de Itsván Mészáros el sistema capitalista se reproduce en los más disímiles contextos sociales, siempre y cuando su morfología en la interacción metabólica del capital conserve alguno de tres elementos claves: el capital, el Estado y el trabajo. Siguiendo su análisis y los antecedentes clásicos del materialismo dialéctico, nos permitimos adjetivar a estos componentes. Así comprendemos al capital, dentro del sistema, como el proceso de acumulación que se reproduce mediante la obtención de *plusvalía*, el plus-valor que emerge del plus-trabajo no remunerado al trabajador[3]. Al Estado como el ente político burocrático gubernamental regulador del proceso del capital y del trabajo, como representación política de la clase poseedora del capital, los medios de producción y el dinero para la compra de la fuerza de trabajo. Y el trabajo como la capacidad sometida a compra venta de la fuerza de trabajo. Sin duda, desde el inicio se intenta producir y promover un debate, no

2 «... la actual crisis es completamente distinta a todas las anteriores, en virtud de la sincronía de diversos factores, que hacen de la presente una *crisis civilizatoria*, que marca la frontera de una época histórica en la que se ha puesto en peligro la misma permanencia de la especie humana, conducida al abismo por un sistema ecocida y genocida, regido por el afán de lucro.» Vega Cantor, Renán (2009), «Crisis civilizatoria», en *Revista Herramienta*, Nro. 42, Buenos Aires.

3 Dirá Alvaro García Linera: «... el capitalismo en conjunto puede ser visto también a sí mismo como una fuerza productiva social. La brutal extracción y apropiación de plustrabajo vuelto plusvalía por el proceso de valorización del capital se presenta, entonces, como el motor propulsor del despertar de una forma de productividad social universal...» (2010: 144).

desconociendo que el sistema tiene muchos matices y mutaciones. Pero se parte de la idea que el capitalismo puede ser reconocido, como instrumento de compresión científica, si se logra especificar su naturaleza o esencialidad[4]. Así estos componentes metabólicos quedan especificados históricamente tales como capital-plusvalía, Estado-regulador clasista, trabajo-mercancía[5].

Una hipótesis que incluye a la anterior es que el capitalismo se caracteriza por tener dos niveles de operación social, una forma «mística» y un «contenido» oculto[6]. El capitalismo subsiste si logra mantener estos dos niveles articulados, es decir si su formalidad reguladora absorbe opacando el contenido en que se basa el proceso de acumulación mediante la succión de plusvalía y formas asociadas de exacción. El capitalismo, luego de una historia explícita de explotación, depredación y tributación colonial, de acumulación originaria, pasa a una fase de regulación «legitimada» y alcanza

4 Resulta de interés citar a Atilio Borón, pues si bien se refiere a otro tema que aquí no se debate como el «populismo latinoamericano», coincidimos con su crítica cuando un concepto se utiliza con tal amplitud que se diluye su significado y más aún su destino crítico, referencial e histórico. A propósito de aquel concepto se pronuncia: «... Pero si las formas puras son desvelo y obsesión de los geómetras, para la filosofía política el estudio de las formas despojadas de todo contenido o desvinculadas de cualquier unidad referencial no solo es un grave error sino el camino seguro para la capitulación ideológica...»

5 Más radicalmente aún la relación entre trabajo mercancía, plusvalía y sistema quedan expuestos en las hipótesis de Adrián Sotelo Valencia: «... cuanto mayor es el desarrollo capitalista afianzado en el aumento de la capacidad productiva del trabajo debida al progreso tecnológico y al desarrollo de las fuerzas productivas materiales de la sociedad capitalista global, tanto menor es la reducción de magnitud de la que depende —dentro de la jornada de trabajo— el valor medio de la fuerza de trabajo determinado por el tiempo de trabajo socialmente necesario para su reproducción. Ocurre, entonces, una producción cada vez menor de valor que castiga la producción de plusvalía y, en el largo plazo, provoca la caída de la tasa de ganancia que es el motor del sistema. Esta es la primera hipótesis. La segunda hipótesis, se refiere al hecho de que, derivado de la anterior, la magnitud relativa a la plusvalía, o tiempo de trabajo excedente, cada vez más presenta dificultades para aumentar: en otras palabras su crecimiento se convierte en marginal; es decir, crece, pero lo hace cada vez en menos proporción al grado de que podría llegar un punto en que cesara su producción: pero, entonces, el sistema se desplomaría...» (2012: 132). Al mismo tiempo en ese límite con esta «crisis», «ruptura» el sistema muta a otro, así luego de estas hipótesis de inicio culmina su artículo afirmando: «En este contexto en que se desenvuelven la organización y las luchas de los trabajadores en todo el mundo: un férreo neoliberalismo de mercado en crisis, pero sin alternativas duraderas por parte del Estado y el capital, lo que peligrosamente expone a la humanidad a entrar en una fase altamente destructiva caracterizada por la barbarie y la irracionalidad.» (2012: 144). Destacamos que esta radicalidad aplicada por el autor para conceptualizar el sistema capitalista permite realizar un ajuste pertinente a los conceptos, y por lo tanto aplicar una reducción sistemática a los componentes principales que lo definen, que de otra manera pierden sustancialidad.

6 «La forma del proceso social de vida, o lo que es lo mismo, del proceso material de producción, solo se despojará de su halo místico cuando ese proceso sea obra de hombres libremente socializados y puesto bajo su mando consciente y racional. Más para ello la sociedad habrá de contar con una base material o con una serie de condiciones materiales de existencia, que son a su vez fruto natural de una larga y penosa evolución.
La economía política ha analizado indudablemente, aunque de un modo imperfecto, el concepto de valor y su magnitud, descubriendo el contenido que se ocultaba bajo estas formas. Pero no se les ha ocurrido preguntarse siquiera por qué este contenido reviste aquella forma...» (Marx, 1974a: 262-263).

su culminación con el Estado de Bienestar en el siglo xx, antes de su cierre que acontece en las décadas del 80 y 90, décadas en las que se expande el pensamiento neoclásico colocando coto al modelo keynesiano, instalando la hegemonía del pensamiento neoliberal. Nuestra hipótesis es que, en esta etapa, se troca la naturaleza o esencialidad del metabolismo capitalista en dos aspectos principales, los contenidos pasan directamente a la forma mística sin necesidad de mediaciones y la composición del valor reduce en extremo el componente de la plusvalía absoluta. De ahí que los autores deban recurrir a adjetivaciones como barbarie e irracionalidad para definir el sistema. En este enfoque se comprende que las formas *de jure* como *de facto* interactúan fluidamente, como capital financiero, trabajo forzoso[7] y estado tributario. Así los eslabones de la cadena capital-Estado-trabajo quedan reabsorbidos por una nueva racionalidad que tiene la capacidad de sostener la hegemonía en combinación con la violencia represiva, elevando la subordinación «religiosa» de *mercancía*[8] al sistema aun cuando sus contradicciones queden «expuestas».

Se trata entonces del debate sobre la inminencia del final del sistema:

> Con la diseminación intensa y ampliada de formas derivadas del valor en la sociedad burguesa hipertardía, el fetichismo de la mercancía y la múltiples formas de fetichismo social, tienden a impregnar las relaciones humano-sociales, poniendo obstáculos efectivos a la formación de la conciencia de clase necesaria y, por consiguiente, a la formación de la clase social del proletariado. De este modo, el capitalismo global como capitalismo manipulador y en las condiciones de vigencia plena del fetichismo de la mercancía, posee una contradicción crucial entre la universalización de la condición de proletariedad y la obstaculización efectiva de la conciencia de clase de hombres y mujeres que viven de la venta de su fuerza de trabajo. /Formas de ser de la crisis estructural del capital: - Crisis de la Formación del Valor (crisis del trabajo abstracto); - Crisis de (de)formación del Sujeto Histórico de Clase (crisis de civilización)/ (Alves, 2012a: 17).

El autor precisa más adelante:

7 «... Por tanto, el obrero solo se siente en sí fuera del trabajo, y en éste fuera de sí. Cuando trabaja no es él, y solo recobra su personalidad cuando deja de trabajar. No trabaja, por tanto, voluntariamente, sino a la fuerza, su trabajo es un *trabajo forzado*...» (Marx, 1974c: 141).

8 «La forma mercancía y la relación de valor de los productos del trabajo en que esta forma cobra cuerpo no tienen absolutamente nada que ver con su carácter físico ni con las relaciones materiales que de este carácter se derivan. Lo que aquí reviste, a los ojos de los hombres, la forma fantasmagórica de una relación entre objetos materiales no es más que una relación social concreta establecida entre los mismos hombres. (...) Así acontece en el mundo de las mercancías con los productos de la mano del hombre. A esto es lo que yo llamo fetichismo...» (Marx, 1974b: 261).

> El capitalismo global es el capitalismo del neoliberalismo y de la vigencia hegemónica del mercado, cuyas crisis sistémicas recurrentes crearon condiciones históricas para el surgimiento, en los hilos más débiles del imperialismo en América Latina, de experiencias posneoliberales contra hegemónicas (Venezuela, Bolivia y Ecuador). En fin, el capitalismo global es el capitalismo del socio, metabolismo de la barbarie y de las nuevas formas de irracionalismo y extrañamiento social. (...) He aquí, por tanto, según Mészáros, las características nodales de la crisis estructural del capital que se desdobla en las últimas décadas (1974-2010): carácter universal, alcance global, temporalidad extensa y modo rastrero. El capitalismo global con sus trazos señalados —financiarización, acumulación flexible, neoliberalismo, socio metabolismo de la barbarie—, se constituye como la forma histórica determinada de la modernidad burguesa en el seno mismo de la crisis del capital. (Alves, 2012a: 20).

Giovanni Alves señala claramente los límites del sistema en el caso citado, en contraposición a los ensayos latinoamericanos post-neoliberales; en otros casos también lo hace con respecto a recientes movimientos de protesta europeos y norteamericanos (Indignados, Ocuppy Wall Street) influidos también por la Primavera Árabe: «A crise do capitalismo global colocará para a humanidade, sob pena levá-la à ruína, a necesidade do controle social, capaz de responder aos carecimentos radicais apontados pelos movimientos socias que ocupam espaços públicos do mundo do capital e lutam contra o estado de barbarie social do capitalismo global en sua fase senil...» (Alves, 2012b: 38). En todos los casos el sistema, y por oposición sus resistencias, adjetivan: crisis estructural, senilidad y barbarie, como así también los obstáculos fetichistas para crear conciencia de «proletariedad».

En esta obra y con referencia a los mismos debates Immanuel Wallerstein expresa: «Essas diferenças poderao ser superadas nos próximos cinco ou dez anos? Nao tenho certeza. Se nao forem, duvido que a esquerda mundial possa ganar, nos próximos vinte ou quarenta anos, a batalha fundamental. En ela se definirá que tipo de sistema sucederá o capitalismo quando este entrar definitivamente em colapso.» (Wallerstein, 2012:76)

Siguiendo estos supuestos, esta mutación del sistema alcanza a los núcleos básicos que lo definen en estado de «*hipertardío*» y «*colapso*». En paralelo, por hipótesis la teoría crítica antecedente ha resultado insuficiente en alcanzar como teoría del cambio la transformación social[9]. Aquí deben sortearse un sinnúmero de interrogantes previos antes de abordar las insufi-

9 «Los filósofos no han hecho más que interpretar de diversos modo el mundo, pero de lo que se trata es de transformarlo.» (Marx, 1845: XI)

ciencias de la teoría crítica, tales como las que se formulan si el conocimiento científico crítico es suficiente *a priori* para introducir cambios sociales, pues aparentemente el poder y la violencia pueden imponerse ante cualquier planteo crítico. Podría responderse sin embargo, que por análisis histórico no resulta posible escindir en la política el ejercicio de una dominación que pueda prescindir del desarrollo de artefactos de hegemonía[10]. Más aún hegemonía y fuerzas productivas se han entretejido en estrecha amalgama tanto por absorción del sistema productivo capitalista como por las formas miméticas que ha asumido la circulación del conocimiento científico[11].

Acerca de la empresa como holograma del sistema

Es posible observar la mutación del sistema a través de la *performance* de una empresa, estimamos, que bien puede conducir a consolidar hipótesis, al mismo tiempo que demostrar que en su interioridad se pone a prueba desarrollos para el sistema. El caso singular de las privatizaciones de los 90 muestra indicadores de esta transformación conducida. Juan Montes Cató ha realizado un estudio profundo de la privatización de la empresa telefónica estatal argentina. En este recorrido hemos encontrando huellas de lo indicado teóricamente, se trata de una singularidad, pero al mismo tiempo de una operación generalizada. Así en lo que sigue iremos tomando una secuencia de hipótesis y datos.

> Si bien existía una puja distributiva abierta, estaba claro que la necesidad desde los intereses de los sectores dominantes era expandir y profundizar el modelo de acumulación financiera. En este marco, las privatizaciones asumen un lugar clave, pues por un lado permitirán restablecer el pago de los servicios de la deuda externa mediante la instrumentación del mecanismo de capitalización de los títulos de la deuda en la transferencia de los activos estatales; y por otra parte abrían la posibilidad para que los

10 «Es evidente, y lo advertimos en cada acto cotidiano, que un estado no puede funcionar exclusivamente sobre la base de la represión, sino que funciona también sobre la base del consenso. Es evidente que la clase dominante no solo confía en el poder y en la autoridad coercitiva, sino en el consenso derivado de la hegemonía, de lo que Gramsci llama la 'dirección intelectual y moral' ejercida por el grupo dominante, lo cual equivale a una dirección general impuesta a la vida social por el grupo dominante. Esta es la idea de hegemonía subyacente en Gramsci. Pero el elemento novedoso que él aporta es la observación de que la hegemonía burguesa no es un hecho automático, sino algo que se logra mediante la acción y la organización política consciente...» (Aricó, 2012: 264).

11 «La fuerza colectiva del trabajo, su condición de trabajo social, es por ende la *fuerza colectiva del capital*. Otro tanto ocurre con la *ciencia*. Otro tanto con la división de los employments y del intercambio resultante. Todos los poderes sociales de la producción son fuerzas productivas del capital, y este mismo se presenta, pues, como el sujeto de esas fuerzas.» (Marx, 1972: 86).

> grupos económicos locales y los conglomerados extranjeros radicados en el país pudiesen intervenir en nuevos mercados y actividades económicas con un muy bajo riesgo empresario, pues se trataba de sectores monopólicos u oligopólicos y con ganancias extraordinarias garantizadas por los marcos regulatorios elaborados. Este proceso de privatización de las empresas públicas hay que interpretarlo en el marco del Plan Baker, pues la venta de las empresas propiedad del estado, permitían el pago de los servicios de la deuda externa mediante el mecanismo de capitalización de los títulos de la deuda al transferir los activos estatales. De esta manera se produjo un importante canje de títulos por activos.
> Desde el punto de vista de la reproducción de los sectores dominantes, la significación de las privatizaciones reside en que, a través de ellas, se logró hacer converger los intereses de los acreedores externos y del capital concentrado radicado en el país, pero a costa de un modelo que privilegió la valorización financiera de reducidos sectores y la marginalización de los sectores populares en la distribución de los excedentes. En este sentido, el proceso de privatización implicó un nuevo mercado para el sector privado y un renovado avance tendiente a erosionar los ámbitos de influencia del Estado, de ahí que las privatizaciones no constituyen una técnica sino que son parte de una estrategia política (Thwaites Rey, 1993) destinada a consolidar los grupos económicos. (Montes Cató, 2006: 49-50)[12]

El tema de la *financierización* es el tema que requiere amplios análisis, aquí destacamos aquello que significa una *estrategia política*, pues no se trata de una inversión de capital sino una operación que sigue a la sujeción por medio del endeudamiento y la cesión política de monopolios públicos a monopolios privados, capital y mercado constituyen componentes cautivos del poder dominante, al mismo tiempo una estrecha relación entre estado y capital.

> Otro dato significativo se refiere al monto pagado por las concesionarias por la compra de la empresa. «La subvaluación de los activos transferidos se vería reflejada cuando, en diciembre de 1991 y marzo de 1992, se colocó a la venta en el mercado de valores el 30% restante de las acciones de la ex Entel: por dicho remanente se recaudó una suma de u$s 2.057

12 «Estos cambios se objetivaron por un lado en la Ley de Reforma del Estado que básicamente alteraba las funciones del sector público y en la Ley de Emergencia Económica que transformaba la estructura de gastos del Estado. La primera abrió la posibilidad de gobernar por decreto, autorizaba las privatizaciones (mediante decreto del Poder Ejecutivo Nacional); la capitalización de los créditos por parte de los acreedores del Estado; la posibilidad del ministro responsable de declarar la rescisión de los contratos vigentes y el despido de trabajadores como condición para la privatización de las empresas; mientras la de Emergencia Económica, estaba orientada a eliminar la variada gama de subsidios, reintegros impositivos y distintas transferencias implementadas por el sector público.» (Montes Cató, 2006: 50)

> millones, más del doble de lo recaudado con la venta inicial del 60% (...) Tomando en cuenta este dato, si se hubiese cotizado del mismo modo el 60% adjudicado en primera instancia y canjeado por deuda, en lugar de recaudar solo US$ 5.000 millones se hubiese alcanzado el monto de US$ 25.000 millones. (Montes Cató, 2006: 59)

Este significado político atraviesa toda la trama, ya se trate de los trabajadores como de los usuarios, el carácter monopólico hace del arbitrio su instrumento, como se señalaba arriba conceptualmente, no se trata de mutación del significado de dominio sino de su exposición sin mediaciones. La nueva mediación consiste en que forma y contenido conscientes se constituyen ambos en míticos. Esta coincidencia hace que el logro de la hegemonía abarque el consenso subjetivo frente a una contradicción expuesta, una especie social del denominado *síndrome de Estocolmo*, uno de los logros de hegemonía que incluso no requiera «ideologías defensivas» inconscientes al modo que Christophe Dejours[13] las define.

> La delimitación de la estructura de precios (tarifas) no estaba fijada en función de la inflación de nuestro país, sino atada a los aumentos inflacionarios de Estados Unidos. Así durante el período analizado (1985-1990), dichas tarifas tendían a aumentar mientras el resto de los indicadores económicos, especialmente el salario, se estancaban (lo cual repercutía en una disminución relativa). Además de este modo de operar sobre la tarifa debemos destacar que en los meses previos a la transferencia de Entel a manos privadas, se produjo un incremento medido en dólares de siete veces De ahí que los precios de partida superaran los especificados en los pliegos de la licitación. Esta disposición fue una de las variantes que adquirió el «trabajo sucio» (Basualdo, 2002) realizado por el Estado previa transferencia, sumada concomitantemente al deterioro del servicio... Contrariamente a lo expresado en la Ley de Emergencia Económica, dichos aumentos desconocieron la ilegalidad de toda indexación, estipulada por la ley. (Montes Cató, 2006: 61)

> Es difícil explicar dichos resultados si no se lo hace interpretando que obtuvieron ganancias extraordinarias como resultado de la manera en que se diseñó el mercado de telecomunicaciones y fundamentalmente, por la forma en que se diseño la etapa denominada de exclusividad. Pero

13 «La radicalización de las posturas defensivas genera también la necesidad de líderes y de tribunos, capaces de proponer los eslóganes relativos a las instrucciones y al pensamiento prestado que apuntan a controlar el miedo y a servir de contrapeso ante la deserción del pensamiento que éste ocasiona. Se habla entonces no ya estrategias de defensa sino de *ideologías defensivas* para calificar a la derrota del pensamiento bajo los efectos del miedo.» (Dejours, 2013: 55)

> a su vez, es significativo reparar, para explicar estos resultados extraordinarios de las empresas de telecomunicaciones, en el comportamiento de la productividad... Al iniciar la serie el promedio de líneas instaladas —efectivamente— era de 84,8 por trabajador ocupado; al finalizar la década se ha quintuplicado, alcanzando en promedio las dos empresas a 429,3 líneas. Los incrementos en la productividad suponen una disminución de los costos operativos que no se expresaron en una disminución de las tarifas, con lo cual hubiese beneficiado al conjunto de la sociedad, sino solo a las empresas, que vieron de esa manera incrementada sus tasas de retorno del capital. (Montes Cató, 2006: 64-65)

¿En qué consiste la diferencia? Si antes la forma capitalista para acumular ganancias requería para ejercer su poder la mediación de la propiedad de activos y medios de producción, la competencia en el mercado, el poder de compra de la fuerza de trabajo y un plan productivo externo a él, ahora, como se observa en este ensayo icónico, no requiere dichas mediaciones. El poder como praxis de amplio espectro los sustituye, invierte la relación medios-poder a poder-medios, los instrumentos quedan sometidos al poder de un modo expuesto con la práctica de una múltiple expropiación: de activos, de mercado, del colectivo trabajador. No se trata de un proceso evolutivo de las fuerzas productivas sino de su rediseño político, no hay exacción investida sino expuesta. El sistema exige *fidelización*.

> La supervisión directa que implica este tipo de mecanismos de disciplina se combinó con formas más sutiles: la fidelización y cooptación de los trabajadores, la creación de la figura del *team leader* y la construcción de instancias de competencia entre los trabajadores, vuelven menos evidente la dominación. La interiorización del control es así la premisa sobre las que se basaron estas técnicas. Los dispositivos de disciplina y control facilitaron el estudio de los entramados de dominación y permitieron caracterizar a las empresas consideradas «de última generación» como unas donde prevalecen métodos de control que se aleja de aquella premisa que habla de «autonomía de los trabajadores», «ampliación de oportunidades» y «relaciones amigables entre empleadores y empleados». Estas nociones tienden, con un claro sentido ideológico, a construir un sentido común que desproblematiza la cuestión de la dominación y la asimetría reinante en los espacios de trabajo. (Monte Cató, 2006: 294-295)

Dejamos aquí el debate de empresas seleccionadas y sus métodos, pues consideramos que más allá de su singularidad, estos estudios muestran un paradigma de diseño cuyos núcleos no pueden disolverse fácilmente, sin desconocer las resistencias laborales que se le oponen, aquellas prácticas

por cierto, han demostrado capacidad de proyectar su estilo a la dominación social, mientras que estas resistencias (internas y externas) quedan alojadas en su dominio[14].

Acerca del pensamiento crítico

> *Pregunta*: ¿Qué es para usted el pensamiento crítico?
> *Loïc Wacquant*: Se pueden atribuir dos acepciones al término `crítica´. En primer lugar, una aceptación que podría denominarse `kantiana´, que designa, (...) el examen evaluativo de las categorías y formas de conocimiento con el fin de determinar su validez y su valor cognitivos; en segundo lugar, una acepción marxiana, que se dirige con las armas de la razón hacia la realidad sociohistórica para sacar a la luz las formas ocultas de dominación y explotación existentes, con el fin de hacer aparecer, en negativo, las alternativas que estas formas obstruyen y excluyen (Max Horkheimer definía como `teoría crítica´ aquella teoría que es a la vez explicativa, normativa, práctica y reflexiva). A mi juicio, el pensamiento crítico más fructífero es el que se sitúa en la confluencia de estas dos tradiciones y que, por tanto, une la crítica epistemológica y la crítica social, y cuestiona de forma constante, activa y radical las formas establecidas de pensamiento y las formas establecidas de vida colectiva, el `sentido común´ o la doxa (incluida la doxa de la tradición crítica) y las relaciones sociales y políticas tal como se establecen en un determinado momento en una sociedad dada. (Wacquant, 2010: 205).

Resulta de interés este enunciado de Loïc Wacquant pues sintetiza desde su óptica la tradición del pensamiento crítico europeo, su mirada de fusión teórica, e incluso la expectativa de radicalidad crítica para sí. El pensamiento crítico latinoamericano también ha abrevado en estas fuentes, pero además le ha adicionado la dimensión de *contextualidad* (José C. Mariátegui)[15], lo cual

14 Esta imbricación ha sido prevista teóricamente: «El desarrollo del medio de trabajo como maquinaria no es fortuito para el capital, sino que es la metamorfosis histórica del medio de trabajo legado por la tradición, transformado en adecuado para el capital. La acumulación del saber y de la destreza de las fuerzas productivas generales del cerebro social es absorbida así, con respecto al trabajo, por el *capital fixe*, en la medida en que éste ingresa como verdadero medio de producción al proceso productivo.» (Marx, 1974c: 220). Mientras que el concepto de «*general intellect*», utilizado en esta obra ha sido tomado por diversidad de autores, no hemos encontrado que esta definición de «*cerebro social*» haya sido recuperada en modo equivalente, puede que se considere su enunciado de carácter solo metafórico, no lo estimamos así, se trata en este caso como en otros en que el autor subraya su empeño por conceptualizar la materialidad de las unidades colectivas tales como la de *individuo social*.

15 «La interpretación mariateguiana parte de una operación que podemos denominar «antropofágica» o «canibalística» y no, precisamente, de una operación fetichizadora (e idealizadora) respecto de la «cultura occidental». A partir de lo que el poeta brasileño Oswald de Andrade llamaba «devoración cultural» (De Campos, 1976) de las técnicas y la información provenientes de los países desarrollados (tal como el antropófago devoraba a su enemigo con el objeto adquirir sus poderes y sus cualidades); y

implica por una parte una fusión con adaptación de la teoría crítica al contexto social, como por la otra, su reversión crítica al pensamiento céntrico en sus contenidos coloniales, tales como desarrollan Aníbal Quijano, Walter Mignolo, Edgardo Lander, Eduardo Grüner. A su vez Wacquant, retoma un tema clave, que situamos en el nivel epistémico del debate acerca de «la disolución de la *doxa*», el pensamiento común. Seguramente se refiere al acento ideológico que sostiene la dominación social sobre el sentido común por efecto de hegemonía. Pero puede con ello dejar de lado problemáticas pendientes del pensamiento crítico, el debate acerca de la imposibilidad de erradicar por una parte la participación de la *doxa* —como cosmovisión y *marco epistémico*— en la ciencia misma, como por la otra los lenguajes no oficiales, las gramáticas y lógicas alternativas que les subyacen, que pese a sus eliminaciones coloniales, permanecen y se recrean en múltiples hibridaciones culturales. Se trata entonces de plantear también una teoría crítica *dialógica*.

Se abren así tres cuestiones relevantes en el planteo dialógico. Por una parte, el interrogante: hasta qué punto se materializa esta dialogicidad en términos de praxis no delegada de producción de conocimiento colectivo; por otra parte, hasta qué punto se libra una lucha por la recuperación del *cerebro social,* la mentalidad intersubjetiva social, como así queda pendiente cómo reproducir núcleos de pensamiento colectivo autónomo[16], recuperando la sinergia colectiva expropiada por el sistema. Se requiere entonces, por medio de la crítica a la producción de pensamiento crítico, un reconocimiento de sus insuficiencias históricas. Así el iluminismo colonial no ha consistido solamente

atentos a la opinión de Saúl Peña K. que catalogaba a Mariátegui como un «antropófago epistemofílico» (esto es: alguien que devora conocimientos y valores afectivos) y no «un aplicador de ideas eficaces» (Peña K., 1995); o también considerando lo que Héctor Alimonda, más recientemente y refiriéndose específicamente al Amauta, denominaba «digestiones alternativas» de diversas herencias (Alimonda, 2009); podemos afirmar que Mariátegui: 1) tradujo sugerencias interpretativas y categorías analíticas marxistas en la clave de un contexto empírico singular (la realidad peruana), sobre todo aquellas sugerencias y categorías derivadas del fértil debate cultural italiano de principios de la década de 1920, tal como lo ha planteado Antonio Melis (1992); 2) buscó consolidar las identidades particulares a partir de una identidad universal (y viceversa); 3) asumió una idea de totalidad no totalizadora y rechazó el evolucionismo, el economicismo, el reduccionismo y toda causalidad mecánica o funcionalista. Al decir de Pablo González Casanova (1991), Mariátegui busca la totalidad `yendo directamente a las partes que la componen; traduce y explica el movimiento, al día, como en el periódico, y en sus escenas como en el cine [...] La totalidad aparece en la parte, el conjunto en la circunstancia, lo general en lo particular, lo necesario en lo posible´.» Mazzeo, Miguel (2012), «Apuntes sobre la hermenéutica mariateguiana», *Herramienta*, Nro. 51, Ciudad Buenos Aires.

16 No solo desde el sur, sino también desde el norte viene siendo planteado como lo había ya impulsado Pierre Boudieu, como las prácticas de observación colectivas propuestas por Michel Foucault. El economista norteamericano Andrew Kliman de la Universidad de Pace, propone en la actualidad incluso más allá de la academia, que todo lo absorbe, crear *«zonas intelectuales autónomas»* y se *«requiere investigación colectiva sostenida»*. http://www.sinpermiso.info/articulos/ficheros/2kliman%20.pdf

en conceder valor a la transferencia del conocimiento desde elites singulares para transformar el conocimiento vulgar o popular, sino también en *cosificar* la producción individual opacando la fuente colectiva del *general intellect*, de la que depende y abreva.

Desde esta perspectiva la invención del conocimiento trata al mismo tiempo de la invención del colectivo. El paradigma científico precedente ignora esta doble condición social del conocimiento, la construcción sistemática de sus agencias solo pueden regular a través de la (in)*dividualidad*. La racionalidad burocrática e instrumental concluye por erradicar la creatividad colectiva. Los científicos individualmente a su vez no pueden investigar instrumentos que establezcan este vínculo, conocimiento y colectivo, como condición material de conocimiento científico legítimo. La hipótesis que se desprende aquí, retomando la discusión sobre la mutación del sistema, es que mientras que la ciencia precedente, del capitalismo pre tardío, resultaba homóloga a sus encadenamientos entre capital, fuerza de trabajo y fuerzas productivas, fragmentadas entre sí, ahora esta división resulta insuficiente para penetrar en sus núcleos tardíos, cuando la succión por la lógica socio-metabólica del capital resulta de establecer un encadenamiento sin solución de continuidad entre estos eslabones.

En consecuencia penetrar los núcleos del capitalismo en esta fase consiste en llevar su crítica a una crítica radical, se trata de descubrir que el proceso productivo y el proceso científico en su «episteme»[17] resultan armónicos, mutuamente incluyentes. La ruptura, por hipótesis, consiste en desmitificar la creación de conocimiento individual como condición suficiente, para pasar a dar lugar a un aparato tautológico, de creación y autogeneración gregaria sostenida, cuya meta consista en la vinculación entre conocimiento y colectivo. ¿Acaso la sociedad no ha sido extrañada de sus instrumentos colectivos de generación intelectiva? Las instituciones juegan en ello un rol esencial, promueven la ciencia egocéntrica armónica a la subsunción de las clases subalternas. De ahí que se requiera un movimiento geométrico. Si se penetra una cara debe desembocarse en la otra y viceversa.

17 «Por episteme se entiende, de hecho, el conjunto de las relaciones que pueden unir, en una época dada las prácticas discursivas que dan lugar a figuras epistemológicas, a ciencias, eventualmente a sistemas formalizados; el modo según el cual, en cada una de estas formaciones discursivas, se sitúan y operan los pasajes a la epistemologización, a la cientificidad, a la formalización; la repartición de estos umbrales, que pueden entrar en coincidencia, estar subordinados los unos a los otros o estar desfasados en el tiempo; las relaciones laterales que pueden existir entre las figuras epistemológicas o las ciencias en la medida que ellas provienen de prácticas discursivas vecinas, pero distinta. La episteme no es una forma de conocimiento o un tipo de racionalidad que atraviesa a las ciencias más diversas, que manifestaría la unidad soberana de un sujeto, de un espíritu, de una época; es el conjunto de relaciones que se pueden descubrir, para una época dada, entre las ciencias cuando se las analiza en el nivel de las regulaciones discursivas.» (Foucault, 2004: 111-112)

Acerca de la praxis

Se desemboca en múltiples dilemas que la transformación social exige y cómo evitar cuestiones ligadas al «determinismo» como al «voluntarismo». Si se reconoce como punto de partida que el conocimiento puede aportar al cambio, como se reconoce a su vez que todo conocimiento desborda la mera interpretación para acumular en su seno en mayor o menor medida, pero siempre, una carga social que incidirá en los contenidos de una *praxis*. Se trata entonces de establecer cuál es el dispositivo denominado *praxis* que pueda intersectar estos núcleos reproductores del sistema y dentro de ellos producir un giro epistémico. Inicialmente puede comprenderse el significado de praxis como lo señala Adolfo Sánchez Vázquez en el desarrollo de la *filosofía de la praxis:* «Partiendo dessa concepçao de Marx, entendemos a práxis como actividade material humana transformadora do mundo e do propio homen. Essa actividade real, objetiva, é, ao mesmo tempo, ideal, subjetiva e consciente. Por isso, insistimos na unidade entre teoría e prática, unidade que também implica certa distinçao e relativa autonomía.» (2007: 394).

Estimamos que esta praxis debe ser dirigida al menos a dos esferas o campos revelevantes, por cierto vinculados pero distinguibles. El *trabajo alienado* y el *fetichismo económico*. «Assim, en quanto que nos Manuscritos de 1844 o trabalho alienado refere-se à negaçao da esencia humana, em O Capital tem-se presente a coisificaçao das relaçoes entre o homens; isto é, descreve-se o caráter fetichista dos objetos (mercadoría, dinheiro e capital)em que tais rlaçoes se objetivan ou materializam.» (Sánchez Vázquez, 2007: 427)[18].

El despliegue conceptual siempre inagotable de «El trabajo enajenado» abarca dos formas principales: el *producto del trabajo* «como un objeto ajeno y que domina» a la fuerza de trabajo y el *acto de producción dentro del trabajo,* «la actividad como padecimiento, la fuerza como impotencia, el engendramiento como castración», «como una actividad vuelta en su contra» como medios de producción y fuerza productiva. Una tercera determinación que se desprende de las anteriores tratase del *ser genérico*, como «ser universal y libre» (ser social y colectivo). Una cuarta, que sigue a la anterior, coloca en el centro una *naturaleza* enajenada, «El hombre *vive* de la naturaleza; esto quiere decir que la naturaleza es su *cuerpo,* con el que debe permanecer en

18 Si bien en este desarrollo teórico enlazamos la *praxis* fundamentalmente a los que estimamos dos campos relevantes, *trabajo alienado* y *fetichismo económico*, no debe atribuirse este énfasis al autor, pues se debe nuestra interpretación apoyado en estos descubrimientos. De hecho esta disección sobre trabajo alienado y fetichismo social se de desarrolla en el «Apéndice II. Sobre la alienación en Marx» de la obra citada.

un proceso continuo, a fin de no perecer» (Marx, 2004: 110-112). Este razonamiento culmina señalando:

> Una consecuencia inmediata de que al hombre le sea alienado el producto de su trabajo, de su actividad vital, de su ser genérico, es la alienación del hombre respecto del hombre. Si el hombre se enfrenta consigo mismo, también se le enfrenta al *otro hombre*. Lo que vale para la relación del hombre con su trabajo, con el producto de su trabajo y consigo mismo, vale para la relación del hombre con el otro hombre, como también con el trabajo y el objeto del trabajo del otro hombre. (Marx, 2004: 114).

Constituyen dos campos intersectados: trabajo enajenado y fetichismo del sistema económico y social, la *praxis* como «acción política» los puede potencialmente abarcar. Las experiencias históricas *post socialistas* de retorno al capitalismo —como suele analizar Mészáros— muestran que despejar un campo no invalida la capacidad reproductiva del otro y con sus reproducciones volver a reinstalar el sistema precedente, aun cuando se haya diluido socialmente alguno coyunturalmente, incluso en largo plazo, como la propiedad de los medios de producción bajo el dominio de la propiedad estatal, como en la post experiencia soviética. Tampoco deben menoscabarse para el análisis la evolución de las experiencias en unidades productivas autogestionarias. En este ensayo lo que se distingue es que, si se admite la relevancia de la praxis y sus significados sociales, se torna condición necesaria para el cambio abarcar sus contenidos. La mudanza social depende de la disolución de dichos núcleos en cada campo, especialmente en caso de mutación sistémica como las que se presenta en el capitalismo des-investido- que lleva sus formas sus seculares fetiche[19] a formas totémicas como las mercancías, el dinero y el capital.

Síntesis sobre las tesis sobre el capitalismo

i. Es posible pensar que la mutación se produce en los sistemas político-económicos cuando sus caracteres, los núcleos conceptuales que lo definen, cambian radicalmente, hasta ese momento los sistemas político económicos pueden sufrir metamorfosis, es decir cambios que no alteran

19 «O produto do trabalho torna-se assim um fetiche, e o fenomeo de transformaçao desse produto em algo enigmático, misterioso, ao adotar a forma de mercadoria... (...) Fetiches económicos sao também o dinheiro e o capital. Seu caráter fetichista se manifesta no fato que as relaçoes sociais que encarnam aparecem como coisas e, por sua vez, en uma qualidade social apresenta-se como qualidade inherente a uma qualidade social apresenta-se como qualidade inherente a uma coisa material...» (Sánchez Vázquez, 2007: 425).

la naturaleza conceptualizada teóricamente. Desde el pensamiento crítico un enunciado no resulta neutral en su definición, siempre está ligado conceptual y teóricamente al cambio social. Una mutación probablemente esté precedida por metamorfosis o transformaciones que prefiguran un nuevo escenario social.

ii. El capitalismo desde el siglo XVI hasta su culminación a mediados del siglo XX concluye en configurar dos entidades hegemónicas: el trabajo libre enajenado investido por su forma asalariada y el fetichismo aplicado a la mercancía, el dinero y el capital. Con estos artefactos ideológicos el sistema capitalista se dirige a la extinción planetaria por medio de sus condicionamientos sociometabólicos. El neoliberalismo a finales del siglo XX consigue des-investir al trabajo enajenado, logra quitar la máscara de su reificación, cosificación, lo presenta desnudamente como trabajo enajenado, mientras que mantiene, coercitiva y hegemónicamente, la idolatría de la mercancía, el dinero y el capital, aun cuando se suceden reiteradas crisis sobre el sostenimiento del sistema financiero ampliado en extremo. Asimismo se observa que la magnitud de la plusvalía absoluta obtenida del trabajo decrece proporcionalmente en la composición del capital. Descubrimos una fisura en el sistema al quebrarse dos de sus soportes abstractos, el salario y el dinero. El neoliberalismo muestra en sus crisis la ruptura entre la forma fetichista y su contenido real de la relación social de dominación y la continuidad del dominio del sistema en dirección de estas alienaciones.

ii. En las formas actuales del capitalismo latinoamericano restituye la voluntad de (a) re-asalarización y (b) regubernamentalización junto con la economía privada. Al mismo tiempo se descubre la dependencia en la trayectoria que imponen las fuerzas productivas globales. Se produce un giro de los lineamientos compilados por el denominado «Consenso de Washington» para pasar al modelo productivo con riesgo que puede ser definido como «Consenso de Commodities», con la actualización de sistemas productivos agrarios y mineros y las formas extractivistas neo-desarrollistas combinados con mayor o menor grado al estado de bienestar.

iv. Cuáles constituyen los caracteres y sus resistencias sociales. Mientras que el neoliberalismo, produce una bifurcación caracterizando un capitalismo tributario y modula una extensa población subalterna, el estallido lo produce la multitud, como punto de partida o con la producción de colectivos de asamblea. En el capitalismo latinoamericano, incluso en las variantes

más críticas del socialismo de siglo XXI, por primera vez en la modernidad las fuerzas productivas intelectuales (in)surgentes, moduladas a través de la máscara (in)dividual, el carácter principal con que definimos su marco epistémico, alcanza la oportunidad de revelar su límite, soporte en el que hasta aquí se basa en esta clave de succión del pensamiento materialmente colectivo.

La hipótesis que se sostiene aquí es que esta rearticulación cambia las bases sociales que definen históricamente al sistema capitalista, señalan un rediseño social, una alteración de las formas de acumulación como en la propia composición en la relación entre capital fijo y capital variable, tanto por el cambio de las fuerzas productivas como por su cooptación capitalista. Pues en cualquier caso del devenir estas sociedades albergan signos de direcciones que se bifurcan.

Con las palabras de Eduardo Grüner subrayamos este fondo de la cuestión:

> La paradoja es que esa separación se profundiza y se hace, como decíamos, más evidente y dramática precisamente porque la nueva era «burguesa» necesita promover un *conocimiento* más acabado, preciso y «objetivo» de la realidad. Al contrario de lo que sucedía en el modo de producción feudal, por ejemplo, la ciencia y su aplicación a la técnica son ahora una *fuerza productiva* decisiva para el ciclo productivo (y re-productivo) del sistema. Para lograr ese mejor conocimiento de la «maquinaria» del Universo —ya a partir del siglo XVII, con Descartes, Leibniz y muchos otros, se impone esta sugestiva metáfora «mecánica»— es que se torna imprescindible la distinción entre el sujeto *cognoscente* y el objeto *conocido* (o, en todo caso, el objeto a conocer, es decir, a *construir*). El impulso —otra vez, necesario para la lógica del funcionamiento productivo de la «maquinaria» capitalista— de una *dominación de la naturaleza,* ese impulso hacia lo que Weber llamará la *racionalidad formal,* o la Escuela de Frankfurt denominará la *racionalidad instrumental,* requerirá que el sujeto *dominante* se separe del objeto *dominado*. Que el individuo, por lo tanto, se separe de la naturaleza, dé un paso atrás para *observarla,* para *estudiarla.* Y no solamente de la naturaleza: una vez instaurada y transformada en dominante esta lógica, *toda* la nueva «realidad» —no importa cuán fragmentada aparezca en la experiencia de los sujetos particulares— quedará sujeta a la escisión. También la realidad social, la política, la cultural: es en esta época que puede aparecer la idea *liberal* de un «individuo» separado de (cuando no enfrentado a) la comunidad social o el Estado, cuando en las épocas premodernas los sujetos eran un componente *indisoluble* de la comunidad política, de la *ecclesia,* del *socius,* llámese *polis,* o *Ciudad de Dios,* o lo que corresponda a cada momento. (2006: 110)

Intertextos y diálogos sobre el método

Hasta aquí hemos reseñado los caracteres de la crisis y sus posibles bifurcaciones y la necesidad de pensar una praxis, veamos ahora un diálogo para encarar el cambio. En lo que sigue estableceremos un diálogo para recoger caracteres que puedan conformar huellas del método.

1. *Sobre las huellas de «Dialéctica del Iluminismo» de Max Horkheimer y Theodor Adorno (1944)*

> Si el examen y el estudio atento de la tradición científica constituye un momento indispensable para el conocimiento —en especial allí donde los depuradores positivistas la abandonan al olvido como cosa inútil—, por otro lado, en la fase actual de la civilización burguesa ha entrado en crisis no solo la organización sino el sentido mismo de la ciencia. Lo que los fascistas hipócritamente elogian y lo que los dóciles expertos en humanidad ingenuamente cumplen, la autodestrucción incesante del iluminismo, obliga al pensamiento a prohibirse hasta el último candor respecto de los hábitos y las tendencias del espíritu del tiempo. Si la vida pública ha alcanzado un estadio en el que el pensamiento se transforma inevitablemente en mercancía y la lengua en embellecimiento de ésta, el intento de desnudar tal depravación debe negarse a obedecer las exigencias lingüísticas y teóricas actuales antes de que sus consecuencias históricas universales lo tornen por completo imposible.

El primer paso en este diálogo imaginario es recoger este descubrimiento del pensamiento mercancía y su enmascaramiento, tal como lo productivo se realiza, se trata —pensamos— que más allá de homología de una simbiosis. De hecho su dominio conduce a la barbarie: «En el conocimiento más ínfimo, así como en el más elevado, se halla implícita la noción de su distancia respecto a la realidad, que convierte al apologista en un mentiroso. La paradoja de la fe degenera al fin en la estafa, en el mito del siglo xx, y su irracionalidad se trasfigura en un sistema racional en manos de los absolutamente iluminados, que guían ya a la sociedad hacia la barbarie.»

Este fetichismo se reviste de neutralidad, en las palabras de los autores:

> La apología metafísica delataba la injusticia de lo existente por lo menos en la incongruencia del concepto y realidad. En la imparcialidad del lenguaje científico la impotencia ha perdido por completo la fuerza de expresión, y solo lo existente halla allí su signo neutral. Esta neutralidad es más metafísica que la metafísica. Finalmente, el iluminismo ha devo-

> rado no solo los símbolos, sino también a sus sucesores, los conceptos universales, y de la metafísica no ha dejado más que el miedo a lo colectivo del cual ésta ha nacido.

La sustitución de la interrogación entre concepto y realidad, reifica el discurso científico, a su vez esta sustitución se transforma en sustracción del sujeto colectivo. Una hipótesis quizás audaz, pero verosímil, es que sustitución y sustracción conducen a la barbarie como en aquel fascismo.

> Pero incluso lo colectivo amenazador es solo una superficie falaz tras la cual se ocultan los poderes que manipulan su violencia. Su brutalidad, que mantiene a los individuos en su lugar, representa tan poco la verdadera cualidad de los hombres, como el valor aquella de los objetos de consumo. El aspecto satánicamente deformado que las cosas y los hombres han asumido a la luz clara del conocimiento desprejuiciado, reconduce al dominio, al principio que llevó ya a cabo la especificación del mana en los espíritus y en las divinidades y que enviscaba la mirada en los espejismos de los magos. La fatalidad, con la que la prehistoria sancionaba la muerte incomprensible, entra en la realidad comprensible sin residuos. El pánico meridiano, en el cual los hombres se daban cuenta de súbito de la naturaleza como totalidad, tiene su correspondencia en aquello que hoy está listo para estallar en cualquier instante: los hombres aguardan que el mundo sin salida sea convertido en llamas por una totalidad que son ellos mismos y sobre la cual nada pueden.

La sustracción del colectivo como un debate científico sus representaciones hace de esta operación de desprendimiento un artefacto de dominio.

De este modo la simbiosis constituye un solo mundo de secuestración, cuyo hiato lo resuelve el propio mito:

> El trabajo social de todo individual es, en la economía burguesa, mediatizado gracias al principio del Sí; debe restituir, a los unos el capital acrecentado, a los otros la fuerza para el trabajo. Pero cuanto más se realiza el proceso de la autoconservación a través de la división burguesa del trabajo, tanto más dicho progreso exige la autoalienación de los individuos, que deben adecuarse en cuerpo y alma a las exigencias del aparato técnico.» (...) «Con la expansión de la economía mercantil burguesa el oscuro horizonte del mito es aclarado por el sol de la ratio calculante, bajo cuyos gélidos rayos maduran los brotes de la nueva barbarie. Bajo la coacción del dominio el trabajo humano siempre se ha alejado más del mito para recaer, bajo el dominio, siempre de nuevo en su poder.

Se trata de una racionalización que configura contenidos y sujetos, la forma de la colectividad dirigida por medio del individualismo:

> La eliminación de las cualidades, su traducción en funciones, pasa de la ciencia, a través de la racionalización de los métodos de trabajo, al mundo perceptivo de los pueblos... La regresión de las masas consiste hoy en la incapacidad de oír con los propios oídos aquello que aún no ha sido oído, de tocar con las propias manos algo que aún no ha sido tocado, la nueva forma de ceguera que sustituye a toda forma mítica vencida. Gracias a la mediación de la sociedad total, que embiste contra todo impulso y relación, los hombres son reducidos de nuevo a aquello contra lo cual se volvía el principio del Sí, la ley de desarrollo de la sociedad: a simples seres genéricos, iguales entre sí por aislamiento de la colectividad dirigida en forma coactiva. Los remeros que no pueden hablar entre ellos se hallan esclavizados todos al mismo ritmo, así como el obrero moderno en la fábrica, en el cine y en el transporte.

Denominamos estos descubrimientos como los núcleos lógicos del *marco epistémico* en común entre la ciencia y el proceso productivo, que como se señala, poseen vasos comunicantes.

La que ya constituye, por citada, legendaria frase «socialismo o barbarie», podría reformularse; recordemos este párrafo en Rosa de Luxemburgo: «Federico Engels dijo una vez: `La sociedad capitalista se halla ante un dilema: avance al socialismo o regresión a la barbarie´.». ¿Qué significa «regresión a la barbarie» en la etapa actual de la civilización europea? Hemos leído y citado estas palabras con ligereza, sin poder concebir su terrible significado. En este momento basta mirar a nuestro alrededor para comprender qué significa la regresión a la barbarie en la sociedad capitalista...»[20] La reformulación consiste en reinterpretar como «progresión a la barbarie» a través del método que penetra la trama y la urdimbre.

2. *La comprensión metódica en diálogo con Zygmunt Bauman («Para una Sociología crítica», 1977)*

El capítulo que desarrolla Bauman sobre *verdad* y *autenticación* científica, da pie para avanzar en relación con la idea de praxis que habíamos tratado antes y continuar con estas interrogaciones metódicas. Así hemos seleccionado párrafos que consideramos propicios para dialogar con ellos, colocándolos en forma de tesis.

20 Luxemburgo, Rosa (1916), «El folleto Junius: La crisis de la socialdemocracia alemana», *Obras escogidas*, páginas 275-276, http://marxismolibertario.files.wordpress.com/2010/09/09el-folleto juniuslacrisisdelasocialdemocraciaalemana_0.pdf

> El potencial emancipador del conocimiento es puesto a prueba —y, en efecto, puede ser actualizado— solo con el comienzo del diálogo, cuando los `objetos´ de los enunciados teóricos se vuelven asociados activos en un incipiente proceso de autenticación. (página 210)

La búsqueda del conocimiento crítico, al modo de *juego de verdad* como expresara Michel Foucault, solo puede darse con una *praxis dialógica*, ya que el enunciado crítico se constituye en un enunciado que solo puede ser *autenticado asociativamente*. La irrupción crítica dentro del paradigma que impone la ciencia positivista es doble, irrumpe en la cosificación del objeto y niega la autenticidad de su conocimiento. Ciertamente la teoría social *verdadera* es aquella que puede ser autenticada socialmente.

> En términos generales, la confirmación genuina de la crítica `como conocimiento emancipador´ no puede alcanzarse mientras ese diálogo no empiece a desarrollarse... (página 211).

Aquí tenemos un principio metodológico ínsito a la ciencia como propuesta transformadora, que se emancipa de la sujeción de la ciencia que la precede, a condición inicial de instalar el diálogo.

> En esta etapa de la teoría crítica se aleja del escritorio del teórico y navega hacia el mar abierto de la reflexión popular, tratando activamente de reformular la valoración que el sentido común hace de la experiencia histórica y de ayudar a la imaginación para que irrumpa a través de la `resolución´ de la evidencia pasada... (página 211).

Dicha condición altera en su praxis los términos usuales de la aplicación, el ensayo, el desarrollo o la transferencia científica, puesta a rodar se trata de un puente bidireccional. Pues por un lado, sin el pensamiento popular la realización crítica queda descalificada, como por otro, se inicia una comunicación de descubrimiento con objetivos argumentados. De hecho al habitar el espacio social epistémico, la cosmovisión como la praxis, entran en interrogación.

> La actividad esclarecedora, a diferencia de la actividad de verificación científica, no tiende a descubrir que el interés que le adscribe a un grupo es en efecto el `interés real´ del grupo en cuestión, si no que procura alcanzar una situación en la cual ese grupo adoptará efectivamente el interés adscripto como suyo propio y `real´.
> El proceso de esclarecimiento consiste, por lo tanto, en un diálogo, en el cual los teóricos críticos tratan de negociar los significados alternativos

> que ofrecen y aplican la persuasión para convencer a sus asociados de la bondad de sus significados. El que tengan éxito o no depende del grado de correspondencia entre las fórmulas interpretativas contenidas en la teoría crítica y el volumen de experiencia acumulado colectivamente y asimilado por el sentido común del grupo... (página 213).

En un caso con el método positivista se «esclarece al observable», se lo transforma en dato y con ello se confirma su propia teoría, aquí la teoría crítica tiene oportunidad de corregirse, esclarecerse a sí misma.

> El signo de la autenticación consiste precisamente en que el paciente (objeto) salga de su posición subordinada como receptor del diálogo y adopte el papel de un agente creador, plenamente desarrollado, de negociación de significados... (página 214).

Este es un punto clave. Sin embargo, aquel sujeto subordinado que es pensado como creador puede tener una imagen enajenada de sus propias posibilidades creativas, como también absorción cultural que citaban Horkheimer y Adorno y que sintetizarán: *«La racionalidad técnica es hoy la racionalidad del dominio mismo»* (1944).

> Un diálogo en condiciones de desigualdad de los partícipes, o en una situación en que se suprimen o se hacen inaccesibles interpretaciones rivales, no prueba nada, sea cuales fueran sus resultados tangibles. Y por cierto no puede llevar a su emancipación. Lo único que puede hacer es substituir un tipo de no-libertad por otro, o una fórmula filosófica de no-libertad por otra. (página 214).

Concluimos, el método es un hecho social, no puede traducirse solo por medio de enunciados, sino por la praxis del pensamiento colectivo. En este supuesto el método traduce una forma de concebir y hacer lo social. Esta es la posibilidad que se abre científicamente y es al mismo tiempo una posibilidad de falsar la práctica científica. Ya no solo en la forma de transferencia con no-libertad, sino en la forma de con-moción.

El método es el instrumento que traduce la praxis:

> Hemos dicho también que, por lo tanto, no se trata aquí de ninguna omnipotencia iluminista que llega *desde afuera* con una teoría perfectamente acabada a sustituir los «errores» de la ideología o del pensamiento identitario. Lo que hace el conocimiento crítico es *interrogar* las aparentes evidencias de ese pensamiento identitario (del «sentido

> común» en su acepción gramsciana) para reorientar la lógica bajo la cual dichas evidencias han sido históricamente construidas, en la dirección de una *re-totalización* (siempre provisoria) que empieza por poner al desnudo que se trata, precisamente, de una construcción histórica y no de un dato «natural». Para poner al desnudo (hacer el *strip-tease,* decía célebremente Sartre) el conflicto no resuelto entre lo particular y lo universal, entre el objeto y el concepto. Para sustraerlo, en definitiva, a la «tiranía de lo abstracto». Es evidente —si nos atenemos a una «filosofía de la *praxis*»— que solamente la *acción colectiva* (teóricamente «informada») de los «vencidos» podrá llevar a sus últimas consecuencias esa transformación, puesto que el pensamiento identitario tampoco es él mismo una abstracción, sino que es la «teoría» de sus propias bases materiales. (Grüner, 2006: 138-139)

3. *En el debate intertextos con la siembra de Pierre Bourdieu (2005)*

En este punto se trata del sistema como límite, si antes se estableció una relación con el proceso productivo su rotación implica una crítica política. Loïc Wacquant recoge de Pierre Bourdieu una condición clave:

> ... prestar una atención especial a la *eficacia específica del poder simbólico* y a las trampas sociales que nos tiende a todos, incluso a los analistas que deben cuidarse de no quedar atrapados en las mismas luchas de clasificación que desencadena para describir y explicar. Este principio es una aposición especial al análisis de la política en cuanto que `la lucha política es una lucha cognitiva (práctica y teórica) por el poder de imponer la visión legítima del mundo social', es decir, el poder de (re) hacer la realidad preservando o cambiando las categorías por medio de las cuales los actores comprenden y construyen este mundo. (Wacquant, 2005:15-16)

Puede afirmarse que a su vez, en términos del método que estamos dilucidando, que «una lucha cognitiva es también una lucha política». Se sigue «... la advertencia de Bourdieu de que 'vale la pena luchar por el reconocimiento del derecho universal a hablar, y a hablar para asegurar el retorno de los socialmente excluidos'» (Wacquant, 2005: 21).

A este principio le sigue otro cuya comprensión hace a *comprender* el carácter geométrico de la acción política a la vez que la cognitiva, en las palabras de Bourdieu: «La protesta impotente o la deserción insignificante del individuo aislado, que son las formas diversas de la acción serial, como la del voto o la del mercado, que no son eficaces más que por el efecto de los mecanismos

ciegos y a veces perversos de la agregación estadística, cede su lugar a una contestación a la vez unitaria y colectiva, coherente y poderosa.» (Bourdieu, 2005: 76). No es suficiente la adición estadística, la representación sino la praxis colectiva cognitiva y expresiva, el intercambio colectivo. La producción científica sociológica puede resultar homóloga a la política de sustitución por medio de la suma.

> ¿Es la antinomia insuperable? ¿Es posible dominar los instrumentos que han debido utilizarse para sustraerse a la impotencia rebelde de la existencia atomizada y destotalizada e, incluso, a la anarquía de las estrategias individuales? ¿Cómo puede el grupo dominar (o controlar) la opinión expresada por el portavoz, el que habla en nombre del grupo, y en su favor, pero también en su lugar, que hace existir al grupo al presentarlo y representarlo pero que, en un sentido, toma u ocupa el lugar del grupo? La cuestión fundamental, casi metafísica, es la de saber qué significa hablar para las personas que no hablarían si no se hablara por ellas; que no pueden tener estrategias eficaces si no son colectivas, fundadas sobre un trabajo colectivo de construcción de la opinión y de su expresión. No podemos salir verdaderamente de la adición mecánica (estadística) de las preferencias que produce el voto a no ser que tratamos las opiniones no como cosas susceptibles de ser mecánica y pasivamente sumadas, sino como signos que pueden ser cambiados mediante el intercambio, mediante la discusión, mediante la confrontación, puesto que el problema no es ya el de la elección, como en la tradición liberal, sino el de la elección del modo de construcción colectiva de las elecciones (cuando el grupo, sea el que sea, debe producir una opinión, es importante que sepa que debe producir previamente una opinión sobre la manera de producir una opinión). Para escapar a la agregación mecánica de las opiniones atomizadas sin caer en la antinomia de la protesta colectiva —y aportar, así, una contribución decisiva a la construcción de una verdadera democracia—, hace falta trabajar en la creación de las condiciones sociales para la instauración de un modo de fabricación de la «voluntad general» (o de la opinión colectiva) realmente colectiva, esto es, fundamentada sobre los intercambios reglados de una confrontación dialéctica que suponga la concertación de los instrumentos de comunicación necesarios para establecer el acuerdo o el desacuerdo y capaz de transformar los contenidos comunicados y a aquellos que los comunican. (Bourdieu, 2005: 78-79)

Todo un método, una geometría, al reconocerse que la técnica no puede suspender al sujeto, como así que el método se encuentra precedido por otro *hacer previo* de construcción de una praxis para otra praxis colectiva, se trata una *economía política* contrapuesta a la *violencia simbólica* sustractiva.

Jacques Rancière ha colocado en esta clave el conocimiento emancipador: «El futuro de la emancipación solo puede consistir en el desarrollo autónomo de la esfera de lo común creada por la libre asociación de los hombres y las mujeres que ponen en acción el principio igualitario... Lo único que sabemos es lo que esta capacidad (del principio de unidad e igualdad de las inteligencias) es capaz de crear hoy como formas disensuales de combate, de vida y de pensamientos colectivos.» (2010: 147-148) Al radicalizar esta función de la *inteligencia colectiva* como instrumento y fin del cambio social revierte las concepciones científicas usuales de derrame.

El método en consecuencia reúne en su praxis tres atributos encadenados: contenido, productor y marco epistémico respecto de las luchas intelectuales interpretando a Bourdieu:

> ... para contrarrestar la creciente influencia de los «expertos» y de los *think-tanks* que ponen la ciencia tecnocrática al servicio de un modo de dominación cada vez más racionalizado, los productores culturales deben ir más allá del modelo del `intelectual total´... y del `intelectual específico´ ..., *hasta crear un `intelectual colectivo´*... (que) tiene dos misiones urgentes, por una parte tiene que `producir y difundir instrumentos de defensa frente a la dominación simbólica´ y en particular contra la imposición de las problemáticas *listas para consumir d*e la política establecida que son transmitidas subrepticiamente por la *lingua franca d*el neoliberalismo (con su invocación reiterada e incesante a la globalización, la fragmentación, la identidad, la comunidad, el multiculturalismo, la gobernanza, etcétera, que enmascara las fuentes y las estructuras de las nuevas desigualdades). Por otra parte tiene que contribuir al «trabajo de la invención política» necesario para renovar el pensamiento crítico y permitirle enlazar el realismo sociológico con el utopismo cívico. (Wacquant, 2005: 33)

Sobre Paulo Freire y un final abierto

Se trata de la crisis civilizatoria, de la teoría y de la praxis intelectual. Hemos observado que estas claves, para comprenderlas, contienen sinonimias en ambos campos, el campo social y el intelectual, así por una parte se profundizan dichas crisis y, por otra, se abren bifurcaciones. En un extremo el neoliberalismo construye un escenario de progresión a la barbarie, cuyo núcleo radica en la construcción, lógica y dirección del atomismo social. Su radicalización se ha interpretado como una forma de fascismo social[21]. Resulta paradójico

21 «Sí, me parece que esto es la perversión final del proceso de re-estructuración neoliberal. Efectivamente, el neoliberalismo intenta sustituir todos los conceptos existentes, como los de

que quienes reclaman las más amplias libertades de mercado e individuales a ultranza, culminen en postulaciones de prácticas de violencia y autoritarismo. En todo caso, por lo analizado, se instala un dominio cultural que abarca el sentido común hasta el poder del saber y la propiedad intelectual. Nuestra tarea fue descubrir las cuestiones medulares de la reproducción en el campo de las ciencias sociales y la sociología en particular. De ahí que el diálogo con los autores intentó mostrar la situación límite del «pensamiento en soledad», los afanes iluministas o proféticos, los que sin necesidad de subestimarlos podrán acumularse para pasar a otro paradigma.

Paulo Freire ha sido un artífice para penetrar esta malla y dilucidar los vínculos estrechos entre la producción de conocimiento, la pedagogía y el tipo de colectivo que los gesta, en cuya urdimbre verifica la dominación social, por la que se enajenan las decisiones de los oprimidos, el cambio social por ende requiere de una «búsqueda», más adelante dirá una interrogación, hacia una «pedagogía de la pregunta». Superar esta decisión política enajenada, requiere según sus palabras que: «... esta búsqueda, de ser más no puede realizarse en el aislamiento, en el individualismo, sino en comunión, en la solidaridad de los que existen, de ahí que sea imposible que se dé en las relaciones antagónicas entre opresores y oprimidos.» (Freire, 1970: 67).

Alfonso Scocuglia profundiza este enfoque y sus proyecciones:

> Torna-se necesario analisar cada passagem da categorizaçoes como a relaçao educador-educando em paralelo às suas preocupaçoes com a relaçao liderança-camadas oprimidas, propoe uma pedagogía `com´o oprimido (subalterno) e nao `para´ o oprimido, o que significcaria `sobre´ ele. Na mesma trilha, indica a `opressao e suas causas´ como mediaçao reflexiva dos oprimidos em busca do engajamento na luta libertadora. Esse movimiento metodológico ensejaria o desencadeamento da consciencia crítica e a participaçao político-organizativa contra a opressao. (2002: 328)

desarrollo y de la democracia, por los conceptos de control y de seguridad, tras su incapacidad de generar un apoyo popular sólido.

Esto es consecuencia de la profundización de la exclusión social, de la miseria y de la desigualdad creciente bajo el capitalismo neoliberal, que implica la emergencia de un fenómeno que quiero llamar el fascismo social. Este no es un régimen político, pero una forma de sociabilidad, de desigualdades tan fuertes, que unos tienen capacidad de veto sobre la vida de otros. Corremos el riesgo de vivir en sociedades que son políticamente democráticas pero socialmente fascistas... La emergencia del fascismo social muestra que la modernidad como proyecto está roto, porque no ha cumplido sus promesas de libertad, igualdad y solidaridad, y ya sabemos que no va a cumplirlas tampoco.» De Sousa Santos (2008), «Latinoamérica bipolar», Entrevista del periodista Raphael Hoetmer durante su estadía en Lima, 2 de junio de 2008. http://lavaca.org/notas/boaventura-de-sousa-santos/

Se comprende que la pedagogía crítica es más que una *concepción metodológica*, en ella la teoría y la praxis se reúnen, se descubre la geometría social que sostiene el saber, por consiguiente se requiere recusar sus planos ensamblados por medio de una *praxis dialógica*:

> ... necesariamente, el opresor elabora la teoría de su acción sin el pueblo, puesto que se está en contra de él. A su vez, el pueblo, en tanto aplastado y oprimido, introyectando al opresor, no puede, solo, la teoría de la acción liberadora. [...] La ubicación que, en términos aproximativos e introductorios, intentamos hacer de la pedagogía del oprimido, nos condujo al análisis también aproximativo e introductorio de la teoría antidialógica de la acción y de la teoría dialógica, que sirven a la opresión y a la liberación respectivamente. (Freire, 1970: 170)

El conocimiento adquiere así significado en tanto social y en tanto colectivo. Freire «Llevó a comprender la gran tragedia de trabajar solos, aislados, a comprender que no se cambia la sociedad desde el esfuerzo individual que es lo que el sistema quiere que hagamos.»[22]

Acaso si lo que en síntesis buscamos son una sociología crítica y unas ciencias sociales abiertas podríamos concluir con una cita más*:*

> Una última advertencia: si el investigador no puede ser `neutral´ y si el tiempo y el espacio son variables internas en el análisis, entonces se sigue que la tarea de restructuración de las ciencias sociales debe ser el resultado de la interacción de estudiosos procedentes de todos los climas y de todas las perspectivas..., y que esta interacción mundial sea real y no una mera cortesía formal que encubra la imposición de opiniones de un segmento de los científicos del mundo. (Wallerstein et al.: 2007: 83)

> Pero, bajo este flujo precario, un nuevo sentimiento, una nueva revelación se anuncian. Por los caminos universales, ecuménicos, que tanto se nos reprochan, nos vamos acercando cada vez más a nosotros mismos. (Mariátegui 1928: 264)

Referencias bibliográficas

Alves, Giovanni (2012a), «Crisis de valorización y desmedida del capital. Breve ensayo sobre la naturaleza de la crisis estructural del capital», en *Trabalho e sociabilidade. Perspectivas do capitalismo global*, G. Alves, R.L. Batista y A.

22 Iglesias, Roberto (2003), «¿Desde dónde, cómo, con quién, con qué valores?», en *El grito manso,* Paulo Freire, Siglo XXI, Ciudad Buenos Aires, página 91.

Monteiro (Organizadores), Projeto Editorial Praxis – Canal 6 Editora, Bauru, San Pablo, Brasil.

Alves, Giovanni (2012b), «Ocupar Wall Street... e depois?», en *Occupy. Movimentos de protesto que tomaram as ruas*, D. Harvey, E. Teles, E. Sader et al, Carta Maior – Boitempo Editorial, San Pablo, Brasil.

Aricó, José M. (2012), *Nueve lecciones sobre economía y política en el marxismo. Curso de El Colegio de México,* Fondo de Cultura Económica – El Colegio de México, Buenos Aires.

Bourdieu, Pierre (2005), «El misterio del ministerio. De las voluntades particulares a la `voluntad general´», en Wacquant, Loïc (Coordinador), *El misterio del ministerio. Pierre Bourdieu y la política democrática*, Gedisa editorial, Barcelona.

Bauman, Zygmunt (1977), *Para una sociología crítica. Un ensayo sobre el sentido común y la emancipación*, Ediciones Marymar, Argentina.

Borón, Atilio A. (2012), «Una nueva era populista en América Latina», en *El eterno retorno del populismo en América Latina y el Caribe,* M.L. Márquez Restrepo, E. Pastrana Buelvas, G. Hoyos Vásquez (editores académicos), Editorial Pontificia Universidad Javeriana – CLACSO, Bogotá.

Dejours, Christophe (2013), *Trabajo vivo. Tomo II. Trabajo y emancipación»*, Topía, Ciudad Buenos Aires.

Foucault, Michel (2004), «Episteme (*Épistémè*)», en *El vocabulario de Michel Foucault,* Universidad de Quilmes – Prometeo, Bernal, Provincia de Buenos Aires.

Freire, Paulo (1970), *Pedagogía del oprimido*, Tierra Nueva, Montevideo.

García Linera, Álvaro (2010), *Forma valor y forma comunidad. Aproximación teórico-abstracta a los fundamentos civilizatorios que preceden al Ayllu Universal*, CLACSO – Prometeo Libros, C.A. de Buenos Aires.

Grüner, Eduardo (2006), «Lecturas culpables. Marx(ismos) y la praxis del conocimiento», en La teoría marxista hoy, Atilio Borón et al (comp.), CLACSO, Buenos Aires.

Mariátegui, José Carlos (1928), *7 Ensayos de interpretación de la realidad peruana, (2011) Edición Facsimilar,* Ministerio de Cultura, Lima, Perú.

Max Horkheimer, Max y Adorno, Theodor (1944), *Dialéctica del Iluminismo*, http://www.marxists.org/espanol/horkheimer/1944-il.htm

Marx, Karl (1845), *Tesis sobre Feuerbach*. http://www.marxists.org/espanol/me/1840s/45-feuer.htm

Marx, Karl (1972), *Elementos fundamentales para la crítica de la Economía Política (Borrador) 1857-1858,* Volumen 2, Siglo XXI Argentina Editores, Buenos Aires.

Marx, Karl (1974a), «El capital, libro I, capítulo VI (1863-1866) (extractos)», en *Karl Marx-Friedrich Engels. Sobre la religión, Edición preparada por Hugo Assmann-Reyes Mate,* Ágora – Ediciones Sígueme, Salamanca.

Marx, Karl (1974b), «El capital (1867) (extractos)», en Karl Marx-Friedrich Engels. Sobre la religión, Edición preparada por Hugo Assmann-Reyes Mate, Ágora – Ediciones Sígueme, Salamanca.

Marx, Karl (1974c), «Manuscritos económico-filosófico (1844) (extractos)», en Karl Marx-Friedrich Engels. Sobre la religión, Edición preparada por Hugo Assmann-Reyes Mate, Ágora – Ediciones Sígueme, Salamanca.

Marx, Karl (2004), «El trabajo alienado», en *Manuscritos económicos-filosóficos de 1844, Karl Marx,* Colihue-Clásica, Buenos Aires.

Montes Cató, Juan (2006), *Tesis Doctoral: Dominación y resistencia en los espacios de trabajo. Estudio sobre las relaciones de trabajo en empresas de telecomunicaciones,* Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires.

Rancière, Jacques (2010), *Momentos políticos,* CI Capital Intelectual, Ciudad de Buenos Aires.

Sánchez Vázquez (2007), *Filosofía da práxis,* CLACSO – Expressao Popular, San Pablo, Brasil.

Scocuglia, Alfonso Celso (2002), «Origens e prospectiva do pensamiento político-pedagogico de Paulo Freire», en *Paulo Freire y la agenda de la educación latinoamericana en el siglo XXI,* CLACSO-ASDI, Ciudad Buenos Aires.

Sotelo Valencia, Adrián (2012), «Superexplotación del trabajo y desmedida del valor», en *Trabalho e sociabilidade. Perspectivas do capitalismo global*, G. Alves, R.L. Batista y A. Monteiro (Organizadores), Projeto Editorial Praxis – Canal 6 Editora, Bauru, San Pablo, Brasil.

Wallerstein, Immanuel (2012), «A esquerda mundial após 2011», en *Occupy. Movimentos de protesto que tomaram as ruas*, D. Harvey, E. Teles, E. Sader et al, Carta Maior – Boitempo Editorial, San Pablo, Brasil.

Wacquant, Loïc (2010), «X. Pensamiento crítico como disolución de la *doxa*» (Entrevista), en *Las dos caras de un gueto. Ensayos sobre marginalización y penalización,* L. Wacquant, Siglo XXI Editores, Buenos Aires.

Wacquant, Loïc (Coord.) (2005), *El misterio del ministerio. Pierre Bourdieu y la política democrática*, Gedisa editorial, Barcelona.

Wallerstein, Immanuel (coord.) (2007), *Abrir las ciencias sociales. Informe de la Comisión Gulbenkian para la restructuración de las ciencias sociales (1995),* Siglo XXI editores, México.

El impulso de la solidaridad económica en América Latina en el contexto de crisis del patrón de poder capitalista, colonial-moderno.

Hacia el Buen Vivir y la descolonialidad del poder

Boris MARAÑÓN-PIMENTEL

RESUMEN

Este documento discute las posibilidades de la solidaridad económica como parte decisiva de una alternativa anticapitalista considerando el contexto más amplio de la crisis contemporánea del patrón de capitalista, colonial-moderno. La crisis del actual patrón de poder es de alcance global y que afecta, por lo tanto, todos los pilares en los que este se asienta: la desigualdad de las personas a partir de diferencias de raza, esto es, su característica colonial; el Estado-Nación en tanto autoridad colectiva natural y representante de los intereses generales; el control de la naturaleza como objeto de dominio y explotación; el control del trabajo y el control de la subjetividad.

ABSTRACT

This document discusses the possibilities of economic solidarity as a crucial part of a capitalist alternative considering the broader context of the contemporary crisis of the pattern of capitalist, colonial and modern. The basic idea, in this regard, is that the crisis of the current pattern of power is global in scope and that therefore affects all the pillars and institutions in which this settles. Therefore, the impetus to the economic solidarity would have to be linked to a broader societal project, the good life, that is middle to desmercantilizacion of work, life and nature, from social relationships based on reciprocity and descolonialidad in different areas of social existence.

Este documento tiene por finalidad discutir las posibilidades de la solidaridad económica como parte decisiva de una alternativa anticapitalista considerando el contexto más amplio de la crisis contemporánea del patrón de capitalista, colonial-moderno. La idea básica, al respecto, es que la crisis del actual patrón de poder es de alcance global y que afecta, por lo tanto, todos los pilares en los que este se asienta: la desigualdad de las personas a partir de diferencias de raza, esto es, su característica colonial; el Estado-Nación en tanto autoridad colectiva natural y representante de los intereses generales; el control de la naturaleza como objeto de dominio y explotación; el control del trabajo y el control de la subjetividad.

El texto está dividido en cinco secciones. La primera presenta los rasgos básicos de la teoría de la Colonialidad del Poder; la segunda, las tendencias recientes de la globalización capitalista y sus consecuencias sociales, económicas, políticas e intersubjetivas para los trabajadores; la tercera, las implicaciones para el debate teórico-político respecto de la economía solidaria. La cuarta presenta algunas reflexiones acerca de las políticas públicas para impulsar la solidaridad económica. Luego se presentan algunos comentarios finales.

1. El patrón de poder capitalista, colonial-moderno

i) La (des)colonialidad del poder es una perspectiva teórica desarrollada por el sociólogo peruano Aníbal Quijano, para entender las estructuras de poder existentes en la realidad latinoamericana, y apuntar hacia la descolonización de dichas estructuras. Esta perspectiva plantea que, a partir de la experiencia colonial iniciada en América, se configuró el primer patrón de poder de carácter mundial, capitalista y moderno, pero a su vez, colonial. Quijano ubica la idea de raza como el criterio básico de clasificación social universal de la población mundial en el nuevo patrón de poder. Señala que, en América, esta idea legitimó las relaciones de dominación y explotación impuestas por la conquista. La constitución de Europa y la expansión del colonialismo europeo llevaron a la elaboración de la perspectiva eurocéntrica de conocimiento hacia el siglo xviii, y con ésta a la construcción teórica de la idea de raza como naturalización de esas relaciones coloniales de dominación entre europeos y no-europeos. Históricamente, eso significó una nueva manera de legitimar las ya antiguas ideas y prácticas de relaciones de superioridad/inferioridad entre dominados y dominantes. Para algunos, el asunto de la colonialidad ha sido superado, sin embargo, las confusiones en torno al significado de la misma

llevan a este equivoco. De ahí la pertinencia de plantear las diferencias entre la colonialidad y el colonialismo.

ii) El término colonialismo designa una relación política y económica, en la cual la soberanía de un pueblo reside en el poder de otro pueblo o nación; en tanto que la colonialidad refiere a un patrón de poder que emergió como resultado del colonialismo moderno, pero que en lugar de estar limitado a una relación de poder entre dos pueblos o naciones, más bien se refiere a la forma en cómo el trabajo, el conocimiento, la autoridad, la sexualidad y las relaciones intersubjetivas se articulan entre sí a través de la hegemonía del mercado capitalista mundial, mediada por un conjunto de clasificaciones sociales y geoculturales globales. Así, pues, aunque el colonialismo precede temporalmente a la colonialidad, la colonialidad, en tanto matriz de poder, sobrevive al colonialismo. Con la independencia latinoamericana a principios del siglo xix, se inicia un proceso de descolonización pero no de descolonialidad (Pablo Quintero, 2010).

iii) Debe distinguirse también entre colonialidad y colonialismo interno. Durante los sesenta del siglo pasado, Pablo González Casanova y Rodolfo Stavenhagen introdujeron la categoría analítica de colonialismo interno, para caracterizar la estructuración de las relaciones sociales en los países del Tercer Mundo. Teniendo como marco analítico el capitalismo y anclada en el binomio desarrollo/subdesarrollo, la noción de colonialismo interno procuraba explorar las relaciones de dominación ejercidas por la burguesía y el latifundismo criollo sobre las poblaciones periféricas o subdesarrolladas dentro del mismo Estado-nación. Sí bien la categoría de colonialismo interno antecede e incluso influye a la noción de colonialidad del poder, esta última se edifica en un marco analítico de mayor extensión y complejidad.

iv) Conviene también diferenciar las propuestas que tienen que ver con el análisis de la colonialidad del poder de otras manifestaciones de la crítica a la «experiencia colonial», tales como los estudios subalternos (o de la subalternidad) y el llamado poscolonialismo, ambos originados en el sudeste asiático y con fuertísima influencia en los centros académicos del norte. El primero de estos movimientos tiene su origen con el historiador Ranajit Guha a principios de los noventa del siglo pasado, y estuvo basado principalmente en la exploración y la crítica de la visión eurocéntrica de la historiografía oficial de la India posbritánica. La segunda de estas vertientes —que debe mucho a la obra pionera de Edward Said— está asentada más bien en el análisis de

los efectos socioculturales, a veces conceptualizados como «mentales», «inconscientes» o «subjetivos», de la dominación colonial y de sus herencias, a través principalmente del análisis del discurso como estratégica metodológica central, y con una importante influencia de Foucault. Más heterogénoa y con más éxito académico que los estudios de la subalternidad, el poscolonialismo aún se mantiene presente en las esferas intelectuales globales (Quintero, 2010). Las semejanzas que pueden existir entre algunos de estos análisis sobre la cuestión colonial, no pueden borrar las diferencias de historia, enfoque y crítica que distinguen a los mismos. Varias de las preocupaciones recientes de estas orientaciones habían sido ya avizoradas por el pensamiento crítico latinoamericano, al menos desde José Martí y José Carlos Mariátegui en adelante (Lander, 1998), nombres que suelen ser olvidados en favor de las novedades cifradas en anglosajón (Marañón, Quintero y López, 2012).

v) En el capitalismo, el control del trabajo es una de las dimensiones centrales, pues a partir de este, históricamente, se ha producido la generación del plusvalor, la apropiación de las ganancias y la acumulación de capital. No obstante, si se tiene en cuenta la heterogeneidad histórico-estructural de las sociedades latinoamericanas, el capitalismo nunca se basó únicamente en la explotación del trabajo asalariado, pues junto a este, articuló de manera subordinada a otras formas de control del trabajo, entre ellas a la servidumbre, la esclavitud, la reciprocidad y la pequeña producción mercantil simple.

vi) La autoridad colectiva hegemónica es el Estado-nación, el cual se caracteriza por la ciudadanía o presunción formal de igualdad jurídico-política de los que habitan en su espacio de dominación no obstante su desigualdad en los demás ámbitos del poder y por la representatividad política que, sobre esa base, se atribuye al Estado respecto del conjunto de ciudadano (Quijano, 2001).

vii) El control de la subjetividad se basa en el eurocentrismo, una manera particular de producir conocimiento centrada en la separación razón-sujeto/objeto, en la ahistoricidad y naturalización de los hechos sociales, así como en las múltiples separaciones de la vida social. El eurocentrismo, además, produce una mirada de la realidad social basada en la experiencia europea, de modo que esta se constituye, a partir de un transitar evolutivo, en la meta a alcanzar en tanto experiencia de la modernidad, con instituciones características, entre ellas, el Estado-nación, la democracia representativa, la empresa capitalista y la familia patriarcal (Marañón, 2012a).

viii) El progreso-desarrollo es el proyecto capitalista que, después de la Segunda Guerra Mundial, se impuso en el mundo, planteándose que el centro capitalista, con sus rasgos económicos (elevado ingreso percápita, alta participación de la producción industrial en la generación de la riqueza nacional, significativa proporción de trabajadores asalariados), políticos (ciudadanía, democracia representativa y equilibrio de poderes), sociales (acceso a servicios básicos y a esquemas de solidaridad universal), demográficos (elevada urbanización), tecnológicos (elevada productividad; dominio y explotación de la naturaleza) y la centralidad del bienestar material como base de la felicidad. El desarrollo, desde una perspectiva eurocéntrica, era pues, la imagen-objetivo a alcanzar para todos los países del mundo, especialmente para aquellos que eran considerados atrasados, tradicionales, periféricos, esto es, subdesarrollados, a partir del impulso a la economía de mercado, la inversión extranjera, la industrialización, la incorporación del progreso tecnológico, a la democracia representativa. Todo esto se debería hacer a partir de políticas estatales que, por un lado, crearán las bases del Estado-nación —ciudadanía, gobierno democrático representativo, igualdad política formal— y por otro, impulsarán el desarrollo tecnológico, el crecimiento del empleo, la redistribución de los ingresos y de los recursos de producción (Marañón, 2012b).

La región latinoamericana, con el impulso de dichas políticas, experimentó entre los cincuentas y principios de los setenta un veloz crecimiento económico, pero la condición dependiente de los países latinoamericanos frente a los países centrales y la inviabilidad de la construcción de estados-naciones democráticos, impidió la realización de la propuesta desarrollista. Por el contrario, los desbalances económicos, socialesy políticos al interior de las sociedades latinoamericanas se ampliaron. Esto puede ser evidenciado con la evolución del empleo asalariado, ya que este no creció en América Latina en las magnitudes requeridas para incorporar al mercado de trabajo a los crecientes volúmenes de trabajadores que migraban de zonas rurales a urbanas y lo que en realidad tuvo mayor crecimiento fue el autoempleo. En este contexto, las tesis sobre la marginalidad (marginación de los trabajadores del trabajo asalariado) tuvieron la virtud de poner de manifiesto la especificidad latinoamericana en relación a las sociedades centrales, poniendo en duda la capacidad de los modelos de desarrollo impulsados en la región para incorporar a la masa no asimilada por la industrialización a sus beneficios, ya que se propone que la marginalidad es una expresión estructural del capitalismo en su fase monopolista (Marañón, Sosa y Villarespe, 2009).

2. Cambios en el patrón de poder capitalista, colonial-moderno

a) Desempleo estructural, financiarización y tecnocratización de la racionalidad instrumental

Desde inicios de los años setenta del siglo pasado, es evidente que el actual patrón de poder atraviesa una mutación profunda ya que se traduce en el alejamiento definitivo de las promesas implicadas en la modernidad, referidas a la libertad, a la igualdad, a la solidaridad. Esto puede ser visto tanto en términos materiales como intersubjetivos, con los procesos crecientes de desempleo estructural y de financiarización estructural, por un lado, como en la creciente tecnocratización de la racionalidad instrumental, por otro.

El desempleo estructural, esto es el volumen de trabajadores que no puede ser asalariado de modo permanente ni siquiera en la fase ascendente del ciclo económico, se había asomado como tendencia desde los años sesenta como consecuencia de la creciente sustitución de trabajo vivo por trabajo acumulado en los procesos productivos. Esta tendencia se consolida a partir de la década siguiente cuando el capital logra imponer al trabajo su salida a la crisis de rentabilidad que enfrentaba, a través de la destrucción violenta de las conquistas laborales y del impulso de formas no reguladas de asalariamiento con la finalidad de reducir costos, dándose una reexpansión de la extracción del plusvalor a través de procesos laborales asociados a la plusvalía absoluta. De este modo, se frenan las tendencias hacia un mayor asalariamiento de la fuerza de trabajo y se registra el crecimiento del volumen de fuerza de trabajo excedente por encima del ejército industrial de reserva, es decir, de un segmento de trabajadores que no podrían ser empleados en la etapa de expansión del ciclo económico, esto es, hacia la marginalización creciente del trabajo. En términos de Gorz [1998], este proceso es la consecuencia del desmantelamiento de las políticas keynesianas que legitimaban la intervención del Estado en la economía persiguiendo el pleno empleo, la redistribución del ingreso y la integración social, en un proceso donde el Estado regulaba fuertemente el desempeño del capital. Gorz (1998) sostiene que a partir de los sesenta el capital abandona tal pacto (denominado socialdemócrata) y se orienta hacia la desregulación, la apertura económica y comercial, hacia la privatización para recuperar sus niveles esperados de rentabilidad.

La financiarización es la transformación estructural de la relación entre la esfera de la producción y de la circulación, entre el capital productivo y financiero o entre las fuentes de ganancia e inversión productiva y financiera,

siempre en favor de estas últimas y se remite a la recomposición de las condiciones de valorización del capital a consecuencia de la crisis estructural de rentabilidad de los años setenta, siendo un mecanismo utilizado en un doble sentido, por un lado para compensar y aun superar la nivelación a la baja de la tasa de ganancia en la esfera productiva; y para alargar-retardar la transición hacia una nueva Revolución Tecnológica, retardo que obedece además a decisiones políticas e institucionales subyacentes. En este contexto, el crecimiento desmesurado y cada vez más autónomo del capital ficticio o especulativo con relación al capital productivo, compromete seriamente y pone en riesgo la «unicidad» del proceso de reproducción del sistema al introducir un factor de disrupción sistémica, ya que tiende a provocar la implosión de —incluso la ruptura con— la lógica global que es recogida por la fórmula general del capital: D-M-D' [Romero, 2002].

Finalmente, la hipertecnocratización de la racionalidad instrumental se refiere a la tendencia del capital a hallar soluciones cada vez más eficaces por encima de consideraciones ecológicas, ideológicas, éticas y políticas. En la actual etapa de financiarización estructural del capital esto se traduce en que la concentración y acumulación de riqueza no tienen objeto ni objetivo, ni un para qué. Hay una mayor multiplicación posible de riquezas, sin plantear la utilidad más o menos grande que tomen estas riquezas según lleguen a ser consumidas. A la economía financiera de la sociedad de mercado se debe que «el valor se haya vuelto presa de la riqueza». Mientras que para el capital productivo las ganancias bajo la forma de plusvalía están limitadas por las condiciones de explotación de la fuerza de trabajo, para el capital financiero los beneficios bajo la forma de tasas de interés, de valor del dinero, no tienen límite. En este sentido, la deuda exterior de los países periféricos, las privatizaciones, constituyen una política perfectamente racional que ofrece a los capitales flotantes la salida en la inversión financiera especulativa, descartando el peligro de una desvalorización masiva del excedente de capitales, el mismo que es en términos cuantitativos treinta veces más importante que el valor total del comercio mundial [Sánchez Parga, 2007].

Estos rasgos del capitalismo, especialmente la financiarización, implican retos diferentes a los de ayer para los trabajadores, al modificarse profundamente las relaciones sociales y las relaciones internacionales, ambas construidas al finalizar la segunda guerra mundial sobre la base de la derrota del fascismo, creando una relación de fuerzas —precedentes— considerablemente más favorable para la clase obrera y que se constituyó en el factor central para comprender el compromiso histórico capital-

trabajo del Estado socialdemócrata, en un mundo donde la existencia de movimientos obreros organizados y radicalizados junto a la existencia de la Unión Soviética y de la China «socialistas», crearon unas condiciones que obligaron al capital a ajustarse al compromiso histórico socialdemócrata, a la construcción de ciudadanía: igualdad, derechos y representación política [Amin, 2010]. En la etapa de la financiarización, por el contrario, la producción de riqueza requiere menos creación de trabajo asalariado y no necesariamente pasa por la producción (sino por la especulación financiera) y el capital ya no está interesado en mantener, ampliar pactos sociales a través del Estado-nación.

Así, desempleo estructural, financiarización e hipertecnocratización del capital significan el alejamiento de la modernidad/colonialidad de sus primigenias promesas de libertad, bienestar, igualdad social, y la presión creciente y destructora sobre la naturaleza, poniendo en riesgo la vida misma sobre el planeta (Marañón, en prensa). Los procesos anteriores son parte constitutiva de la globalización del capital, los que al impulsar los programas económicos neoliberales ha conducido a un cambio fundamental en las estructuras sociales, evidenciado en la desigualdad creciente, en los procesos de marginalización y fragmentación de las clases populares, en la declinación del trabajo formal y el incremento del desempleo masivo (Hirsch s/f).

b) *La globalización, la crisis del Estado-nación y la concentración del poder*

La categoría Estado , implica, en lo fundamental, tres instancias: a) el patrón central de dominación en la sociedad que se articula políticamente; b) el aparato de instituciones y sus grupos sociales específicos; y c) el régimen vigente en cada momento. La primera es la relación permanente de la sociedad civil con el Estado, la que lo constituye y lo reproduce y, a la vez, se expresa en él. La segunda, es el conjunto de mecanismos institucionalizados de gestión del patrón básico de articulación en la sociedad, y para cuya operación se forma en el seno de esas instituciones grupos sociales específicos que integran a la sociedad civil, pero que no tienen dentro de ella ninguna función especial. Sus funciones se ejercen exclusivamente en el aparato institucional del estado. Finalmente, el régimen es la inmediata correlación de fuerzas, de conflictos y de convergencias o de consensos, que en un momento determinado se forma entre los diversos grupos que se articulan en el patrón central de dominación y que se ejerce a través de la acción de las instituciones estatales y de sus

grupos específicos[1]. Así la primera instancia, por ser constitutiva del Estado, es el modo permanente, de lenta modificación, de la relación estado-sociedad, la tercera instancia es el modo inmediato, coyuntural, de ritmo rápido de cambio, de relación entre estado y sociedad civil. No existe estado sin esas tres instancias actuando al mismo tiempo, pero las relaciones entre ellas pueden ser y son generalmente asimétricas (Quijano, 1991: 54).

Es importante enfatizar que el Estado capitalista no es ni un simple instrumento de la clase dominante ni un agente neutral que puede ser utilizado por todas las fuerzas sociales a su voluntad. El Estado es una condensación material de las relaciones de clase y su estructura institucional está basada en una relación social capitalista y permanece dependiente de su preservación. Por lo tanto, las relaciones capitalistas de clase no pueden ser transformadas por lo fundamental por la intervención estatal (Hirsch, s/f)

Con la globalización capitalista se ha conformado un Bloque Imperial Mundial integrado por pocos de los modernos Estados-nación —el Grupo de los 7 (además de Rusia), varios de ellos sedes centrales de los modernos imperios coloniales y todos ellos del imperialismo capitalista durante el siglo xx. Primero, sus decisiones son impuestas sobre el conjunto de los demás países y sobre los centros neurálgicos de las relaciones económicas, políticas y culturales del mundo. Segundo, lo hacen sin haber sido elegidos, o siquiera designados, por los demás estados del mundo, de los cuales no son por lo tanto representantes, ni, en consecuencia, tienen que consultarlos para sus decisiones. Son virtualmente una autoridad pública mundial, aunque no un efectivo estado mundial. Ese Bloque Imperial Mundial no está constituido solo por los Estados-nación mundialmente hegemónicos. Se trata, más bien, de la configuración de una suerte de trama institucional imperial formada por tales estados-nación, las entidades intergubernamentales de control y ejercicio de la violencia, como la OTAN, las entidades intergubernamentales y privadas de control del flujo mundial de capital, financiero en especial (Fondo Monetario Internacional, Banco Mundial, Club de París, Banco Interamericano de Desarrollo, entre las principales), y las grandes corporaciones globales. Esa trama institucional constituye ya, de hecho, una suerte de gobierno mundial invisible. En otros términos, se trata de una re-concentración mundial del control de la autoridad pública, a escala global (Quijano, 2001). [2]

1 Se refiere a «formas de régimen político», esto es, la relación poder legislativo-poder ejecutivo y el sistema de partidos, o sea, las formas concretas de organización del bloque en el poder. Sobre la discusión acerca del Estado puede verse también Thwaites (1999) y Hirsch (s/f).

2 A este proceso se le denomina también la construcción de *un gobierno mundial de facto* (Lander, 1998).

Así, se ha producido una importante transformación de los Estados que han conducido, a su vez, a cambios en las relaciones «Estado» y «sociedad». La globalización económica tiende a la internacionalización del Estado, lo cual significa:

a) la dependencia de los Estados de los flujos internacionales de capital y de las estrategias de las empresas multinacionales; las políticas macroeconómicas se perfilan desde el lado de la oferta, para favorecer la acumulación de capital, restringiéndose las posibilidades de intervención en el campo de la política social, de modo que los sistemas de seguridad sociales se desmantelan y se dejen de lado los compromisos de clase establecidos;
b) la privatización de la política, pues los Estados se desempeñan como mediadores y coordinadores entre fuerzas económicas más o menos independientes, especialmente empresas internacionales; los procesos de decisión política son transferidos hacia un «sistema de negociación oscuro» tanto a nivel nacional como internacional;
c) una pérdida de autonomía de los Estado-naciones y un vaciamiento de la democracia liberal, ya que se produce un debilitamiento estructural de las instituciones y procesos democráticos. Estas, formalmente siguen funcionando pero su contenido se erosiona por el hecho de que las decisiones políticas centrales se toman por fuera. Por consiguiente, el capitalismo «posfordista» se caracteriza por una crisis de representación estructural (Hirsch, s/f).
d) Al mismo tiempo, se verifica un debilitamiento del Estado-nación, pero no del Estado en general, lo cual significa que el modelo de Estado actual tiene más semejanza con el del liberalismo de hace dos siglos que con el Estado democrático del siglo xx (Lander, 1998).

En este contexto, las organizaciones económicas populares tienen que sobrevivir con el Estado/sin Estado, con el mercado/sin mercado. El Estado abandona las políticas integrales que buscaban crecimiento y redistribución asociada al Estado socialdemócrata, y las ha sustituido por la desarticulación entre políticas económicas y políticas sociales. Las políticas sociales compensatorias más que alterar significativamente las desigualdades, buscan resarcir parcialmente los efectos negativos sobre los pobres de la acción menos regulada del mercado y las políticas económicas orientadas unilateralmente hacia la ganancia y al logro de equilibrios macroeconómicos (Lander, 1998). El mercado ya no genera trabajos asalariados, y tiende a una mercantilización de la vida, de la naturaleza de la subjetividad.

3. Economías solidarias desde la Colonialidad del Poder

El enfoque de la Colonialidad del Poder (CP) puede enriquecer la reflexión nuestra sobre la economía solidaria. La contribución puede verse en diversas dimensiones, como las siguientes.

a) *El lugar las prácticas de economía solidaria en el capitalismo colonial/moderno*

El patrón de poder del capital se funda desde el descubrimiento de América, a partir de la idea de raza como eje de clasificación social de la población mundial, del capitalismo como articulación de diversas formas de control del trabajo bajo el dominio de la relación capital/trabajo, y del eurocentrismo como única y legítima mirada de la historia, del pasado, del presente y del futuro, a partir del espejo de Europa (en términos geoculturales). Por tanto, el enfoque de la CP partiendo desde la mejor tradición del pensamiento crítico latinoamericano, asume una postura ética comprometida con los sectores populares dominados, explotados y humillados, tratando de analizar la realidad social desde la historicidad y la totalidad social, incorporando el problema del poder en la configuración de las características de tal realidad social.

Por su concepción del poder, como relaciones de dominación-explotación-conflicto, en los cinco ámbitos decisivos de la existencia social (trabajo, sexo, autoridad colectiva, «naturaleza» subjetividad), la CP nos invita a reflexionar sobre la complejidad del capitalismo hoy y de las diferentes arenas en las que de manera simultánea deberían enfrentarse tales relaciones de dominación-explotación-conflicto. De este enfoque se desprende la necesidad de pensar la economía solidaria considerando el poder —como relaciones de dominación-explotación-conflicto— dentro de un espacio social mayor, en el que además de la disputa por el control del trabajo, hay otros escenarios concomitantes en la misma situación.

Tratando de plantear una ruptura con el eurocentrismo, la CP sugiere que la dominación no se fundamenta en la explotación, ni solo en el control de los mecanismos de coerción, sino en la subjetividad, es decir, en el convencimiento del trabajador respecto a que tiene que obedecer. De este modo, la subjetividad, nutrida por una forma eurocéntrica de producir conocimiento, imaginario histórico y memoria histórica, naturaliza y legitima los procesos de dominación y explotación, impidiendo percibir que hay formas alternativas de conocimiento, de imaginario histórico, de memoria histórica y, por tanto

de organización de la sociedad, más allá de las instituciones centrales que caracterizan la vida social en la actualidad: la familia, el trabajo asalariado, el Estado, la democracia representativa, el mercado, el patriarcalismo, el racismo, entre otras.

La CP nos sugiere que hay una mirada otra sobre nuestra existencia social en el capitalismo, una mirada nueva que surge desde los márgenes del mismo, que busca contribuir a recuperar visiones de vida no basadas en la racionalidad instrumental, en la separación del objeto y el sujeto, de la ciencia y la filosofía, de la ética y la política. Por el contrario, se pretende, a partir de la reconstitución de las ciencias sociales, el reconocimiento del otro -de la otredad- negada por la modernidad/colonialidad, como ontológicamente existente, con legitimidad en sus prácticas, en sus visiones de mundo, de conocimiento y capaz, de plantear, de proponer, formas alternativas de organización societal, de política, de economía, de subjetividad, de convivencia entre las personas, entre sexos y con la naturaleza, más democráticas e igualitarias.

Ese otro, negado por la colonialidad/modernidad, desde fines del siglo pasado, como resultado de la resistencia al despojo-destrucción de su humanidad, de su territorio, de sus formas de vida y de su racionalidad solidaria y liberadora, viene desplegando propuestas prácticas y discursivas, desde el lugar donde se reproduce, en el campo, en la ciudad, que plantean una nueva forma de vida, basada en la reciprocidad-solidaridad, en el respeto a la naturaleza, en el autogobierno, en el reencuentro entre ciencia y saberes, como lo vienen mostrando con claridad los movimientos indígenas, principalmente ecuatorianos y bolivianos.

Como en la propuesta de Mariátegui, la mirada a los movimientos indígenas no tiene nada de romántica, de una pretensión de vuelta al pasado, sino la recuperación de una socialidad basada en la reciprocidad/solidaridad, entre las gentes y con la naturaleza, que a pesar de los pesares, sigue vigente y requiere ser reconstituida como el elemento eje de una nueva racionalidad y de una nueva subjetividad no eurocéntricas y que debería ser imbricada con los aportes más significativos de la modernidad, es decir, la igualdad y la democracia.

Por tanto, en los estudios de la economía solidaria sería conveniente ver las prácticas económicas (en sentido amplio, tanto en la esfera de la producción como reproducción), como prácticas heterogéneas (cooperativas, empresas comunales, talleres productivos), como «economías solidarias», porque la sociedad es heterogénea (no tiende a la homogeneidad en un sentido de modernización continua y acabada, como lo pretende el eurocentrismo).

Siguiendo a la CP, es importante ubicar el surgimiento contemporáneo de la llamada economía solidaria en su historicidad y totalidad, en su especificidad histórica, esto es como resultado de a) fuerzas estructurales materiales (la sustitución de trabajo muerto por trabajo vivo en los procesos productivos), b) el desinterés del capital, a partir de los setenta de seguir promoviendo la construcción de ciudadanía y la integración social, orientándose, por el contrario, al recorte y mercantilización de los derechos sociales básicos, y c) una crisis intersubjetiva, es decir, el creciente rechazo por parte de la población a los fundamentos centrales de la convivencia en el capitalismo (interés individual egoísta, el poder, el dinero, la depredación de la naturaleza, el patriarcalismo). Por tanto, es pertinente preguntarse ¿La economía solidaria brota de tendencias naturales de la sociedad o su surgimiento, reproducción y crecimiento están relacionados con factores histórico-estructurales, la acumulación de capital y las relaciones de poder e intersubjetivos?

Es necesario entonces ubicar a la economía solidaria como parte de un todo mayor, en el proceso de reorganización de la sociedad sobre las bases de una racionalidad liberadora y solidaria. En este sentido ¿Por qué llamar economía solidaria, «otra economía», a prácticas que si bien tienen un énfasis en lo económico, tienen una propuesta de transformación social y política? ¿Por qué separar la dimensión económica de los aspectos del poder y de la subjetividad en la reflexión sobre las propuestas solidarias? ¿Por qué no es, mejor, tal vez denominarla Solidaridad Económica?

b) *Comunidad y Reciprocidad: autoridad colectiva y control del trabajo en las economías solidarias*

Plantear el tema del poder en la economía solidaria, significaría considerar diversas interrogantes. Entre ellas respecto de la posibilidad de solidarizar la economía a) dentro del capitalismo, en coexistencia con las llamadas economía pública y economía privada; o bien, b) en una sociedad alternativa al capitalismo. En ambos casos, es indispensable discutir si es posible tal solidarización sin un contexto favorable en términos de subjetividad (no instrumental) y de institucionalidad política solidarias.

Es importante discutir también si la forma Estado es la única manera de expresar una autoridad política colectiva o puede haber una institucionalidad política que a) devuelva el poder a la sociedad a través de mecanismos de autogestión y de democracia directa (comunidad), mediante una institucionalidad política mixta, entre la forma Estado (democracia representativa) y la

forma comunidad. Es preciso dejar de lado la «ilusión estatal» (Holloway) y desarrollar mecanismos que «dispersen el poder» (Zibechi), construyendo otra institucionalidad política a partir de la deliberación. No obstante, es necesario enfatizar que el poder no es una cosa, sino una relación social, que siempre está en la vida social, en la disputa conflictiva por la imposición/resistencia a la dominación, explotación y a todas las formas de discriminación.

En términos de la construcción de políticas públicas de apoyo a la economía solidaria es importante considerar el tipo de relación que se debe tejer con el Estado. El eje básico de relación sería la autonomía, través de mecanismos institucionales y no institucionales, actuando de manera coordinada con otros movimientos que impulsan la solidaridad desde otros espacios de la existencia social (ambiente, sexo, entre otros). Es importante una construcción negociada, democrática y que integre a los sujetos sociales involucrados.

En el plano económico, considerando la heterogeneidad histórico-estructural, si el capitalismo es una articulación de diferentes modalidades de organización y control del trabajo (asalariado, servidumbre, esclavitud, reciprocidad, pequeña producción mercantil simple) para la acumulación de capital, es importante pensar en cómo se reorganizaría el control del trabajo sobre bases solidarias y que tipos de propiedad serían las relevantes. La CP plantea que la inexistencia de propiedad privada o la estatización de esta, no evita la explotación, como la experiencia histórica de la desaparecida Unión Soviética lo demuestra. Las propuestas marxistas ortodoxas, ante el fracaso de la estatización, sostienen que es indispensable eliminar la propiedad privada como condición de la explotación y por lo tanto se deberían colectivizar los medios de producción. ¿Es esto posible, deseable? Sin embargo, la explotación sigue vigente aún con la propiedad colectiva, individual, estatal, según consta en la historia. Por tanto, para erradicar la explotación es importante, por un lado eliminar las formas de control del trabajo que signifiquen su enajenación (la obtención de un plus valor apropiado privadamente) promoviendo las modalidades colectivas/comunales, basadas en la reciprocidad, dejando abierta la posibilidad de incluir otras formas no enajenantes como la propiedad individual característica de la pequeña producción simple. Por otro lado, establecer formas de control de la autoridad colectiva que refuercen la organización económica basada en la reciprocidad. En este sentido, la CP plantea una relación de interdependencia entre lo económico y político emancipador, es decir que las formas económicas de control del trabajo basadas en la reciprocidad deben complementarse y reforzarse con una estructura política adecuada. En tal caso, la democracia directa se constituiría en el mecanismo

más conveniente para estimular esta relación de complementariedad entre economía y política.

La democracia, entendida como «una estructura de relaciones sociales donde las gentes, todas las gentes, tienen el control autónomo de su trabajo, de su sexo, de la autoridad colectiva, de la naturaleza y de la subjetividad, supone un marco institucional capaz de expresarla y al mismo tiempo de hacerla valer. El estado-nación, por moderno que fuese, no sería el mecanismo adecuado. Esto significa que la democracia no es el resultado, sino la condición misma, sine qua non, de toda trayectoria histórica en la cual dominación y la explotación sean reducidas y erradicadas, En otros términos, de una revolución social. Desde esa perspectiva es pertinente afirmar que no existe modo de producción o economía alternativa ni sistemas alternativos sin una estructura de autoridad alternativa a la del estado capitalista, en cualquiera de sus variantes desde los brutalmente autoritarios y represivos hasta los más democráticos [...]. La democracia requiere un contexto en el cual el sistema de la autoridad apoye la reproducción de un sistema de control del trabajo que, a su vez apoye un modo de control democrático de la autoridad. Eso no puede establecerse, obviamente, sino entre comunidad y reciprocidad» (Quijano, 2007: 162).

En esa conexión es, por eso; indispensable admitir la diferencia entre, de un lado, la reciprocidad, como una relación social de control democrático del trabajo, de sus recursos y de sus productos, y, de otro la comunidad, como una determinada estructura de control democrática de la autoridad colectiva. Comunidad es un término equívoco, es el centro de un debate político. Es indispensable, por eso, que la idea de comunidad quede asociada, estrictamente, a una estructura formalizada de autoridad en la cual todos los miembros tienen acceso igual y ha abierto al control constante de los cargos y roles acordado y a las tareas que han sido asignadas, en cada momento, a esos cargos. En la experiencia histórica conocida, comunidad, en ese estricto sentido, articula siempre, puede articular diversas formas de control del trabajo, aunque la reciprocidad sea el eje de la relación entre todos ellos. Y si se termina del todo con el evolucionismo/dualismo eurocéntrico, en la lucha por la eliminación final de explotación del trabajo, las formas de producción y distribución no explotativos, o no básicamente explotativos, seguramente pueden ser más de uno. Por ejemplo, aparte de la reciprocidad, la pequeña producción mercantil independiente, y en consecuencia, el intercambio y distribución del trabajo entre ellos (Quijano, 2008: 161-162).

c) *La «naturaleza» en las economías solidarias*

La CP parte de la crítica epistemológica a la separación entre sujeto-objeto, entre cultura y naturaleza, a las ideas evolucionistas de progreso y desarrollo. Plantea que historia de la especie humana es natural-social y que no es conveniente una visión de la naturaleza externa a la sociedad. Por el contrario, propone una visión relacional, no objetivada ni exteriorizada, entre sociedad y naturaleza. Sostiene, además, que la búsqueda de una modernidad liberadora, solidaria, no puede ser coherente sino se replantean las ideas de progreso y desarrollo, entendidas como mejoría material del bienestar y como extracción incesante de «recursos» naturales. Por tal razón la CP establece que la «naturaleza» es una de las cinco áreas de la existencia social que está sujeta a relaciones de dominación-explotación-conflicto.

A partir de este enfoque se abren algunas pistas para la reflexión sobre las economías solidarias. Un primer aspecto es el referido al uso de categorías centrales de la modernidad-colonialidad. Si se trata de pensar, actuar teniendo como orientación la búsqueda de una sociedad alternativa, es importante la deconstrucción de la visión eurocéntrica de la vida social actual, de sus bases teóricas, epistemológicas, materiales. Por tanto, se debe discutir, críticamente la idea de «Desarrollo» en su significado de avance material acumulativo a partir de la explotación de la «naturaleza» y de la Europa geocultural como espejo ante el cual hay que mirarse y meta de la evolución humana. En su lugar es posible pensar en una visión relacional hombre-naturaleza, en una visión ecocéntrica de la vida, que ponga en primer lugar a los ecosistemas y dentro, como parte, a la especie humana, en una relación de reciprocidad y complementariedad entre ambos.

Esta visión es una ruptura con el concepto eurocéntrico de desarrollo y su expresión mayor es la propuesta del Buen Vivir, un planteamiento de vida con un punto de partida ecocéntrico, que propone e impulsa la solidaridad con la naturaleza y entre las personas, al hacer y pensar las propuestas económicas solidarias. El Buen Vivir[3] es, sobre todo, una propuesta alternativa de sociedad y como tal propone una autoridad colectiva basada en el autogobierno, en la democracia directa. Esta propuesta proviene de las resistencias de los movimientos sociales indígenas y de los campesindios frente al despojo

3 Sobre el Buen Vivir (Sumak Kawsay) o el Vivir Bien (Sumaq Qamaña), ver también Acosta (2010), Bautista (2010) y Huanacuni (2010). Para ver como el Buen Vivir ha sido plasmado en las constituciones ecuatoriana y boliviana, ver Walsh (2010) y algunas referencias en la guía antes citada: Economía solidaria y sociedad alternativa en América Latina. Hacia una agenda de investigación desde la descolonialidad

del capitalismo, y tiene como eje la crítica a la racionalidad instrumental, a la nociones de «explotación de la naturaleza», de progreso y desarrollo (material y acumulativo), proponiéndose otra racionalidad, solidaria, como fundamento de la existencia social que reconozca y respete los derechos de la naturaleza y que impulse la apropiación social de la misma, desde una perspectiva biocéntrica y no antropocéntrica[4]. Esta concepción/práctica es propia de sujetos sociales que tienen su base en la comunidad agraria y en la identidad étnica de los originarios de América Latina. Según Bartra, se trata de los «campesindios», conglomerado social en cuya base está la economía familiar multiactiva, portador de un «ethos» y perteneciente a una clase, con una socialidad específica, enfrentado al capitalismo, al neoliberalismo, con un proyecto, global, anticapitalista, que incluye la tierra como medio de trabajo y también el control del territorio, la posesión colectiva de los recursos naturales, la autogestión política y la recreación de la economía moral, de la producción-distribución justas y solidarias de los bienes (Bartra, 2010).

En la actual fase del capitalismo transnacionalizado, el campesindio no es un sector homogéneo sino muy diferenciado, en relación al acceso a los recursos básicos y a las formas de inserción en la economía capitalista y, a pesar del deterioro material de su forma de vida, mantiene una forma cultural colectiva de vivir, un «espíritu colectivo», solidario, que puede fundamentar una relación nueva entre los hombres y con la naturaleza. Esto es lo que Germaná (1995), encuentra en los planteamientos de Mariátegui, quien sostenía que en las comunidades o «ayllus», aunque despojadas de sus tierras, seguían vigentes las tradiciones y valores de cooperación y solidaridad. Transcurrido el tiempo y en condiciones cada vez más adversas, los campesindios, no solo no han desaparecido, siguen reproduciendo en sus comunidades, en la medida de sus posibilidades dicho «espíritu colectivo» basado en la solidaridad y reciprocidad, resistiendo los embates expropiatorios de estados y empresas

4 A partir de la resistencia al despojo y la destrucción de los ecosistemas, en los países latinoamericanos, se han ido configurando diversos movimientos sociales, principalmente campesindios, que critican la inviabilidad del «desarrollo sustentable», porque este parte de la naturaleza como una entidad externa a la vida social, a la acción económica y política y cultural y porque no establecen una relación entre el deterioro social, ambiental y las relaciones sociales de producción (propiedad de los medios de producción y distribución del excedente), propias del capitalismo (Toledo, 2008). De este modo, los campesindios, por su cultura y práctica comunitarias y de reciprocidad y complementariedad con la naturaleza, son los exponentes de propuestas viables realmente sustentables, que pueden permitir establecer alternativas de relación con la naturaleza partiendo de la consideración de que ésta presenta límites físicos a la acción humana y que se debe asumir niveles apropiados de producción y excreción en las dos dimensiones donde la sociedad vuelve realidad su metabolismo con la naturaleza: el uso de los recursos naturales (materiales, agua, energías y servicios a la sociedad) y la generación de desechos (en que la naturaleza recicla o absorbe los materiales y las energías expelidos por la sociedad (Toledo, 2006).

transnacionales que tratan de arrebatarles sus tierras, sus territorios, sus «recursos naturales» para ampliar los ámbitos de valorización del capital.

Los campesindios no objetivizan la naturaleza, no la exteriorizan; por el contrario, establecen con ella una relación de reciprocidad y complementariedad, cuidando su reproducción a partir de actividades productivas que no sobrepasen la capacidad de carga de los sistemas ecológicos. Hay en ellos una perspectiva relacional y de respeto con respecto a la naturaleza y los seres vivos y no vivos.

Es importante, por consiguiente, que las propuestas de economía solidaria ligadas a la agroecología, al comercio justo, reflexionen sobre la pertinencia de analizar sus problemáticas y pautas de acción, no solo como propuestas productivas y/económicas, sino también como parte de movimientos sociales más amplios que cuestionan la racionalidad instrumental y el poder en el capitalismo. Esto es, dotar a sus planteamientos de crítica al poder, como lo hace la Ecología Política, cuestionando el patrón de desarrollo que objetiviza a la naturaleza, planteando la crítica a la concentración de la riqueza y del poder, proponiendo articulaciones con otros movimientos sociales. En este sentido, es fundamental que las propuestas de comercio justo/agroecología planteen el diálogo con las propuestas de los movimientos indígenas y Buen Vivir respecto de la relación sociedad-naturaleza, de la racionalidad solidaria y liberadora, y de la reciprocidad como eje central de las relaciones sociales. Al mismo tiempo, dichos movimientos de agroecología/comercio justo tendrían que reflexionar respecto del poder, la democracia, las políticas públicas en el capitalismo colonial/moderno.

4) Políticas públicas descoloniales para la solidaridad económica en el contexto de la crisis civilizatoria: hacia el Buen Vivir

a) *Síntesis del contexto histórico mundial general: hacia el Buen Vivir y la descolonialidad del poder*

En los apartados previos de este documento se ha planteado que el patrón de poder capitalista, colonial y moderno se encuentra en una crisis considerada civilizatoria, en la que están en cuestión sus fundamentos básicos de la dominación y explotación y el sentido mismo de la existencia humana: la racialización jerárquica de las relaciones sociales, la forma eurocéntrica de producir y legitimar imaginario, memoria histórica y conocimiento, el Estado como institución central de la dominación, el trabajo asalariado como ámbito central de explotación, la naturaleza como objeto de dominación y explotación;

el patriarcalismo como naturalización de las relaciones de género. Se afirmó que este patrón de poder hegemónico en el ámbito económico se caracteriza por el desempleo y financiarización estructurales, lo que se traduce en una cada vez menor capacidad e interés en la generación de empleo asalariado; se planteó que este patrón de poder tiende a una mayor concentración de la riqueza y el poder, creando un gobierno invisible mundial que ha debilitado a los Estados-naciones periféricos —ubicándolos en muchos casos como intermediarios y administradores de sus intereses— y despojado de su contenido a la democracia liberal ya que se produce un debilitamiento estructural de las instituciones y procesos democráticos debido a que las decisiones importantes se toman en otros ámbitos no democráticos. El debilitamiento del Estado-Nación no significa el debilitamiento del Estado mismo, en tanto instrumento de dominación, sino el alejamiento del patrón de poder capitalista de sus promesas de una modernidad en la que se disfrutaría de la libertad, igualdad, bienestar. Finalmente, se estableció que el Estado no es el representante de los intereses generales de la sociedad sino el representante de los intereses de los sectores y fracciones dominantes de la sociedad, por tanto, el Estado es un instrumento de clase que cumple, además, de funciones destinadas a mantener las condiciones generales de la acumulación capitalista y de administración de la violencia, otras destinadas a la legitimación del patrón de poder. No obstante, el Estado no es monolítico, por tanto puede haber un espacio para impulsar la discusión de políticas públicas con el fin de rebatir el enfoque neoliberal sobre la pobreza, proponer algunas alternativas, demandar apoyos concretos, sin descuidar la autonomía de las organizaciones.

En este contexto está surgiendo una propuesta de sociedad alternativa basada en una intersubjetividad que se asienta en la relación solidaria entre las personas y con la naturaleza. En la elaboración de una racionalidad liberadora, que asocie la vertiente histórica de la razón moderna y la vertiente «india» prehispánica, es importante resaltar el aporte de esta última, en términos de solidaridad y reciprocidad con la naturaleza, en una etapa en que el poder capitalista conducido por los representantes de la financiarización ha abandonado al proyecto moderno de igualdad, bienestar y libertad, a punto de arriesgar las condiciones de existencia en el planeta. El respeto a la naturaleza, como condición básica del Buen Vivir es un aporte crucial. Surgido en la última década en América Latina a partir de la resistencia al despojo e irracionalidad del capitalismo, el Buen Vivir es una alternativa orientada a rehacer la vida social-ambiental desde la solidaridad humana con la Naturaleza, no solo en la actividad económica y productiva, sino en todas

las dimensiones de la existencia social. En esta medida, el Buen Vivir es una ruptura con el Eurocentrismo, tanto en la producción de conocimiento, de memoria histórica, de imaginario y de fundamento de las relaciones sociales.

En términos epistémicos, esta postura plantea el reencuentro entre Sociedad y Naturaleza, lo que significa dejar de lado el enfoque sujeto-objeto que ha fundamentado la acción social de tipo instrumental en la modernidad-colonialidad [Walsh, 2008; Escobar, 2010; Marañón, 2012]. Este reencuentro entre sociedad y Naturaleza, tras haber sido separadas por la imposición de la Colonialidad del Poder, desde finales del siglo xvi, estuvo íntimamente asociada a la clasificación social jerárquica de las gentes a partir de la idea de raza. Esta racialización de las relaciones sociales, esta dualización de la población del nuevo patrón de poder entre humanos y semi/humanos, entre humanos naturalizados racialmente como superiores e inferiores entre sí, fue decisiva para la elaboración del dualismo radical cartesiano (separación entre razón y Naturaleza, entre sujeto y objeto) y su aceptación como el fundamento mismo de la racionalidad moderna pero también colonial [Quijano, 2009]. Dávalos [2008] sostiene tratarse de un cambio fundamental en la episteme moderna, porque si de algo se jactaba el pensamiento moderno es, precisamente, de la expulsión que había logrado de la Naturaleza de la historia. El Buen Vivir es, al mismo tiempo, una crítica al núcleo contemporáneo de la propuesta capitalista, al Desarrollo en tanto meta civilizatoria para los países colonizados. Así, con el Buen Vivir: a) se abandona la pretensión del desarrollo como proceso lineal, de secuencias históricas predeterminadas; b) se defiende otra relación con la Naturaleza, donde se la reconoce sujeto de derechos, y se postulan diversas formas de continuidad relacional con el ambiente; c) no se economizan las relaciones sociales, ni se reducen todas las cosas a bienes o servicios mercantilizables; d) se reconceptualiza la calidad de vida o bienestar en formas que no dependen solamente de la posesión de bienes materiales o los niveles de ingreso, lo que implica otorgar importancia a la felicidad y el buen vivir espiritual; e) se va más allá de una postura materialista, ya que en su seno conviven otras espiritualidades y sensibilidades; y se potencia la importancia de la ética pues se trata de otra forma de concebir y asignar valores; f) se lucha por la descolonización de los saberes; y g) por una toma de decisiones democrática [Gudynas, 2011].

El horizonte histórico sería una sociedad solidaria, descolonial, sin explotación y sin dominación, a nivel mundial, una sociedad orientada al Buen Vivir; libre de jerarquías, de discriminación; solidaria entre las personas y con la naturaleza; tendiente a la desmercantilización de la vida, del trabajo, de la naturaleza, de la subjetividad; en que las relaciones sociales se basen

en relaciones sujeto-sujeto, entre las personas y con la naturaleza; en que la reciprocidad, simétrica, entendida como intercambio de trabajo y de productos del trabajo, sin pasar por el mercado, sea el eje de las relaciones sociales; en la que el saber científico y el saber popular se ubiquen en el mismo nivel jerárquico y se produzca entre ellos un diálogo; de modo que se oriente hacia la interculturalidad; en la que se horizontalicen las relaciones de sexo-género y haya libertad para el placer sexual; que tienda al autogobierno y la democracia directa.

b) *La política pública como un campo de disputa: hacia el Buen Vivir y la descolonialidad del poder*

Eje de disputa: impulsar la relación sujeto-sujeto en las relaciones sociales, orientada a la desmercantilización de la vida, del trabajo y la subjetividad. Esto significa impulsar otra racionalidad como fundamento de las relaciones sociales, otra racionalidad, solidaria.

El pensamiento liberal, eurocéntrico, sostiene que el ser humano es individualista, egoísta y ávido de acumular ganancias y poder y que toda conducta que se aleje de esta orientación es irracional. Por tanto, toda acción económica legítima está orientada a tales fines, pues expresa al *homo economicus,* siendo su institución básica la empresa capitalista productora de mercancías, de valores de cambio, caracterizada por su organización vertical, por la separación entre quienes deciden y quienes ejecutan las tareas, por la explotación del trabajo asalariado y de la naturaleza. Sostiene, además, que las causas de la pobreza se relacionan, precisamente con la falta de una conducta racional, individual y egoísta en la población, pues se atribuye a las personas pobres una carencia de adecuadas actitudes (ocio, gasto excesivo, resistencia al trabajo disciplinado…).

Desde nuestra perspectiva, se trata de rebatir esta idea, proponiendo que la vida social para los sectores sociales dominados y explotados del país y del mundo tiene como fundamento el respeto a los otros seres humanos. Esta visión se está enriqueciendo desde la última década con el aporte de los pueblos indígenas referida al respeto a la naturaleza y a la necesidad de establecer con ella relaciones de reciprocidad y complementariedad. Por consiguiente, se propone una nueva racionalidad, una nueva manera de establecer las relaciones sociales a partir de la solidaridad entre las personas y la naturaleza. Al mismo tiempo, se debe plantear que la pobreza no es natural ni responsabilidad individual de los pobres sino de relaciones de poder, de

dominación y explotación entre capital y trabajo, que favorecen al primero e imponen al segundo una creciente marginalización, es decir, la creciente dificultad (imposibilidad) para vivir de modo digno del trabajo asalariado. Por tanto, la pobreza obedece a factores histórico-estructurales y a relaciones de poder.

De este modo, bajo estos principios generales la acción teórica, política y práctica estaría encaminada hacia erradicar el imaginario eurocéntrico capitalista, colonial y moderno, que impone como la única existente y válida una economía individualista y egoísta, destinada a la producción de mercancías y a la acumulación de capital, y al mismo tiempo justifica la pobreza creciente atribuyéndola a conductas no racionales, no instrumentales, de los trabajadores.

En esta orientación, en la dimensión económica lo que debe eliminarse es la idea de que todo lo que existe es un recurso, es decir, algo que puede permitir generar ganancias (el trabajo, la naturaleza, la vida). Esto significa, al mismo tiempo, rebatir la idea de que la economía es una sola, que tiene como sujeto básico al empresario capitalista y a la empresa capitalista como institución y que se actúa con el propósito de generar ganancias apropiadas de modo privado.

Esto significa que las políticas públicas deben ser pensadas, diseñadas, ejecutadas y evaluadas como un momento de la lucha social que debe tener como horizonte histórico la institución de una economía de los trabajadores con sus rasgos propios, específicos. En el plano económico se trata de impulsar relaciones sociales sujeto-sujeto, entre las personas y con la naturaleza. Se trata de impulsar la satisfacción de las necesidades a partir de la producción, distribución y consumo de valores de uso, instituyendo relaciones solidarias dentro y entre las diversas fases de lo que llamamos economía. Se trata de establecer, al mismo tiempo, que la economía puede hacerse y se hace bajo diversas modalidades organizativas y también puede involucrar esfuerzos separados o integrados de producción, distribución y consumo, con el fin de satisfacer las necesidades básicas, en un amplio proceso de desmercantilización del trabajo, de la vida y de la naturaleza.

Lo económico solidario, entonces, debe ser impulsado de manera que en cada fase y en cada operación económica una mayor parte del excedente económico sea apropiado por las organizaciones y destinado a una reproducción ampliada de la solidaridad económica. Esto significa que en cada transacción económica por un lado, se debe tender a una mayor presencia de la reciprocidad (intercambio de trabajo y productos del trabajo sin pasar por el mercado) y, por el otro, a avanzar en la apropiación del excedente en las

fases de comercialización y consumo. Y proponer un patrón de acumulación que favorezca su expansión y hegemonía (Marañón, 2012b).

Finalmente, considerando todo lo anterior, se deberían discutir las posibilidades de la solidaridad económica en el espacio más amplio del poder, la política y la transformación societal. Para esto se retoman algunas reflexiones desplegadas en la Agenda de Investigación del Grupo de Trabajo Economía Solidaria y Transformación Social (Marañón y López, 2010- http://www.rmalc.org.mx/boletines/alternativas/Boletinalternativas67.pdf)

c) *Hacia una agenda de investigación: algunos elementos de debate*

– Desde la perspectiva de la descolonialidad del poder, considerando la historicidad y la totalidad social y tomando distancia del eurocentrismo, el análisis de los planteamientos de la economía solidaria puede abrir el debate sobre cuestiones cruciales no solo para quienes cada día trabajan y generan ingresos de manera solidaria, sino también para la sociedad en su conjunto. Esto significa discutir alrededor de los siguientes aspectos:
– ¿Por qué llamar economía solidaria, «otra economía», a prácticas que si bien tienen un énfasis en lo económico, tienen a la base una propuesta de transformación social y política? ¿Cuáles son los fundamentos teóricos que sirven de base a tales concepciones que separan lo económico de lo político?
– ¿La economía solidaria brota de tendencias naturales de la sociedad o su surgimiento, reproducción y crecimiento están relacionados con factores histórico-estructurales, la acumulación de capital y las relaciones de poder?
– ¿Cuáles son las características centrales de las distintas vertientes o enfoques de la economía solidaria (cristiana, la izquierda comunista-socialista, social-liberalismo, nacionalista, cooperativista, indígena-comunitaria, etc.) y sus posibles aportes hacia un proyecto de transformación social?
– ¿Cuáles son las características de la economía solidaria en América Latina: i) número de organizaciones, número de trabajadores implicados, tipos de organización, áreas de la esferas económica, social, cultural, contribución económica y social; ii) desempeño económico (generación de excedentes), iii) articulaciones económicas (redes solidarias)?
– ¿El movimiento de economía solidaria tiene una racionalidad liberadora, orientada al Buen Vivir, en oposición a la racionalidad instrumental, perfilada hacia una nueva manera de vivir basada en valores de uso y hacia la producción democrática de una sociedad democrática, a pesar de estar integrado

por prácticas diversas de producción de bienes materiales y simbólicos, no asimilables a una sola figura formal? ¿el movimiento de economía solidaria niega las relaciones sociales características del capitalismo, al impulsar la reciprocidad simétrica como mecanismo de control del trabajo, del intercambio, de la distribución y la reproducción; la igualdad social (incluyendo la problemática de género), la democracia directa (y no solo la participativa) y el derecho de la naturaleza a existencia y reparación?

- Dentro de las actuales tendencias del capitalismo transnacional en su fase neoliberal, altamente tecnocratizado y orientado hacia la mercantilización de todos los ámbitos de la vida social y la destrucción de trabajo asalariado (sustitución de trabajo vivo por trabajo muerto) ¿es posible revertir estas tendencias y entonces, por un lado, disminuir el trabajo asalariado precario y, por otro, también erradicar las relaciones sociales no asalariadas (esclavitud, servidumbre personal, pequeña producción mercantil simple y la reciprocidad), subordinadas a las relaciones capital/trabajo?
- Considerando la actual tendencia de vaciamiento del Estado-nación, en tanto cristalización y mecanismo de construcción de ciudadanía, de derechos, ¿sería posible la irradiación de la solidaridad a la economía en su conjunto? ¿qué tipo de institucionalidad política permitiría extender la solidaridad al conjunto de la economía y de la sociedad? ¿cuál es el principal problema a resolver- la pobreza o riqueza y su elevada concentración? ¿cuál es el lugar de la política y del poder en las propuestas de economía solidaria?
- En el enfoque predominante de la economía solidaria se plantean tres lazos sociales integradores: redistribución, mercado y reciprocidad. Si ni Estado ni mercado, en las actuales condiciones de subordinación de la política a la economía (del capital, de las empresas transnacionales y de los sectores empresariales en general), pueden impulsar condiciones de equidad, de construcción de ciudadanía: ¿es posible plantear una reconstitución de la reciprocidad como lazo social fundamental, quedando subordinados a la reciprocidad los otros dos lazos sociales?
- ¿Cómo se conciben y se llevan a cabo las políticas públicas, estatales y no estatales, de promoción de la economía solidaria? ¿Qué lecciones se pueden aprender de las experiencias brasileña, peruana, boliviana, ecuatoriana, entre otras? ¿Cuáles son las relaciones entre Estado y movimientos sociales? ¿Tienden estas relaciones a ampliar las prácticas y discursos de la solidaridad económica por el contrario se orientan a la cooptación de tales movimientos y hacia su institucionalización sin que se registren modificaciones en las relaciones de poder globales?

– ¿Cuál es la articulación del movimiento de economía solidaria con otros movimientos sociales que buscan la construcción de otra sociedad? ¿De qué modo se puede contribuir a la elaboración de una teoría de traducción (Boaventura de Sousa Santos, 2006), que identifique los planteamientos comunes existentes entre ellos y sirva de enlace, de comunicación, a los propios movimientos sociales?
– ¿De qué modo se puede contribuir a la teoría y práctica de nuevas relaciones sociales basadas en el Buen Vivir, con una orientación anticapitalista?

5) Algunas reflexiones adicionales

Para concluir es importante reafirmar algunas reflexiones sobre la CP y las economías solidarias. Por ejemplo, es importante considerar como elementos de un debate pendiente, la forma en que se van planteando estas propuestas. En el caso de la economía solidaria, ¿se trata solo de construir otra economía? ¿o también de otra sociedad? ¿la autoridad colectiva seguiría siendo el Estado-nación, aunque las tendencias últimas muestren su debilitamiento ¿seguiría siendo el mercado el mecanismo básico de integración social o debería ser sustituido por la reciprocidad? ¿Sería una economía solidaria y popular o incluiría a otros sectores sociales, entre ellos los empresariales? En relación a la sustentabilidad ambiental de base comunitaria-campesindia ¿se trata de fortalecer la reciprocidad y el autogobierno en alianza con sectores empresariales interesados en la protección de los ecosistemas o de construir proyectos autónomos sin participación del Estado y de sectores empresariales?[5] ¿Cómo resolver el problema de la identidad dentro de las instituciones del Estado-nación?[6]

Si se reflexiona respecto de estas interrogantes a partir de la propuesta de la CP, la lucha emancipatoria global, la lucha descolonizadora contra el capitalismo tendría que enfrentar de manera simultánea, en sus ritmos propios, los cinco ejes del patrón de poder colonial mencionados para tratar de ir plasmando en la práctica, en la teoría, en el vivir, en el sentir, en el pensar, en el conocer, en la forma de hacer economía, política, cultura, los elementos de una racionalidad

5 Sobre este punto puede verse el debate entre Víctor Toledo y el EZLN. Ver de Toledo, V. (s/f), El zapatismo rebasado: sustentabilidad, resistencias indígenas y neoliberalismo, http://www.ecologiasocial.com/biblioteca/ToledoZapatismoRebasado.htm (2 de febrero 2011), del Subcomandante Marcos, 2006, Un pingüino en la selva lacandona, http://www.submarcos.org/un-pinguino-selva-1.html (2 de febrero 2011) y de Harvey, N. (2005) Zapatismo y sustentabilidad http://www.clajadep.lahaine.org/articulo.php?p=4808&more=1&c=1 (2 de febrero de 2011)

6 Una discusión preliminar sobre estos aspectos puede verse en Marañón y López (en prensa) y Marañón y López (2010).

liberadora-solidaria. Así, la descolonización supone la erradicación de las relaciones de dominación-explotación-conflicto respecto del sexo, de la autoridad colectiva, del trabajo, de la naturaleza y de la subjetividad. Por tanto, se deberían ir construyendo en la vida cotidiana nuevas relaciones sociales, nuevas estructuras de autoridad, una nueva relación con la naturaleza y los elementos de un nuevo régimen de desarrollo, así como las bases de un nuevo conocimiento no eurocéntrico que integre y no separe el logos del mito.

En esta perspectiva, el esfuerzo implicado en el ámbito académico tendría que orientarse a contribuir teóricamente, a la crítica de la racionalidad instrumental-económica eurocéntrica, a mostrar sus contradicciones y límites para propiciar una vida mejor, respetando a la naturaleza; a dar solvencia teórica a los planteamientos del Buen Vivir, en tanto nueva forma de vida y nueva racionalidad solidaria-liberadora; a documentar las prácticas sociales que van cristalizando dicha propuesta de vida partiendo desde el reconocimiento de que la reproducción social de las organizaciones productivas no asalariadas o parcialmente asalariadas se realiza a partir de una tensión entre patrones de reciprocidad y de mercado. Así, los estudios nuestros, desde una perspectiva multi-transdisciplinaria tendrían que ir ayudando a mostrar en términos teóricos y empíricos, cómo las relaciones sociales en los cinco ámbitos mencionados van tiñéndose de emancipación, de liberación y de solidaridad.

Referencias bibliográficas

Acosta, Alberto (2010). «El Buen Vivir en el camino del post-desarrollo. Una lectura desde la Constitución de Montecristi», en *Policy Paper* (Quito: Fundación Friedrich Ebert) Nº 10.

Amin, Samir (2010). *Escritos para la transición*. Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia/ Oxfam, La Paz.

Bartra, Armando (2010) *Campesindios. Aproximaciones a los campesinos en un continente colonizado* (La Paz: IPDRS-Oxfam).

Germaná, César (1995.) *El Socialismo Indo-americano de José Carlos Mariátegui: Proyecto de reconstitución del sentido histórico de la sociedad peruana* (Lima: Ediciones Amauta).

Gorz, André (1998). *Miserias del presente, riqueza de lo posible* (Argentina: Paidós).

Hirsch, Joachin [Traducción Águila, Mario] (s/f). *Alternativas al neolibelaimso ¿de qué tipo y por quiénes?* En línea: http://biblioteca.clacso.edu.ar/ar/libros/mexico/xochimil/coloquio/Docs/Mesa10/Joachim%20Hirsch2.pdf[consulta febrero de 2013]

Huanacuni, Fernando (2010). *Buen Vivir /Vivir Bien. Filosofía, políticas, estrategias y experiencias regionales andinas* (Lima: Coordinadora Andina de Organizaciones Indígenas).

Lander, Edgardo (1998). «Límites actuales del potencial democratizador de la esfera pública no estatal», en Bresser Pereira, L. C & Cunill Grau, G *(*coord.) *Lo público no estatal en la reforma del Estado* (Venezuela. CLAD/Paidós).

López Dania, Pablo Quintero y Boris Marañón. «Introducción» en Marañón-Pimentel Boris (coord.) *Descolonialidad y cambio societal: experiencias de solidaridad económica en América Latina.* (CLACSO) en prensa.

Meiksins, Ellen (1990). «The Uses and Abuses of 'Civil Society», en *Socialist Register*, Vol.26.

Marañón, Boris, Villarespe Verónica y Patricia Sosa (2009). «Producción y reproducción de la pobreza. De la marginalidad a la exclusión», en Aparicio Ricardo, Villarespe Verónica y Urzúa Carlos (coord.) *Pobreza en México: magnitud y perfiles*, (México: CONEVAL-IIEc, UNAM-ITESM) 99-138 pp.

Marañón, Boris (2012). «La colonialidad del poder y la economía solidaria. Apuntes para la reflexión teórico-metodológica», en Marañón, Boris (coord.) *Solidaridad económica y potencialidades de transformación en América Latina. Una perspectiva descolonial* (Buenos Aires: CLACSO).

Marañón, Boris (2012). «Hacia el horizonte alternativo de los discursos y prácticas de resistencias, descoloniales. Notas sobre la solidaridad económica en el Buen Vivir», en Marañón, Boris (coord.) *Solidaridad económica y potencialidades de transformación en América Latina. Una perspectiva descolonial* (Buenos Aires: CLACSO).

Quintero, Pablo (2010). «Notas sobre la teoría de la colonialidad del poder y la estructuración de la sociedad en América Latina», en *Papeles de trabajo* (Rosario) Nº 19.

Quijano, Aníbal 2007. «¿Sistemas alternativos de producción?», en Coraggio, J. L. (org.) *La economía social desde la periferia. Contribuciones latinoamericanas* (Buenos Aires: Universidad Nacional de General Sarmiento / Altamira).

Quijano, Aníbal (2001). «Colonialidad del poder, globalización y democracia», en AAVV *Tendencias básicas de nuestra época.* Instituto Pedro Gual, Caracas.

Quijano, Aníbal (1998). *La economía popular y sus caminos en América Latina* (Lima: Mosca Azul).

Quijano, Aníbal (1991). Poder y crisis en América Latina», en *Páginas* (Lima, Centro de Estudios y Publicaciones) No. 109, junio, 40-59 pp.

Romero, Antonio (2010). *Elementos fundamentales para la teoría y estrategia de la transición socialista latinoamericana y mundial*, (inédito), Lima, mayo.

En línea: http://www.eumed.net/libros/2010d/792/index.htm [consulta octubre 2012].

Sánchez Parga, José (2007) «Desigualdad y nuevas desigualdades: economía política de un ocultamiento», en *Revista Quito-Ecuador*, abril, pp. 149-86.

Thwaites, Mabel (1999). «El Estado: notas sobre su(s) significado(s)», en *Publicación de la FAUD* (Universidad Nacional de Mar del Plata). 67 pp.

Toledo, Víctor y Barrera-Bassols, Narciso (2008). *La memoria biocultural. La importancia ecológica de las sabidurías tradicionales* (Barcelona: Icaria Editorial).

Toledo, Víctor (2006). «Ecología, sustentabilidad y manejo de recursos naturales: la investigación científica a debate», en Toledo, Víctor; Oyama, Ken y Castillo, Alicia (coord.) *Manejo, conservación y restauración de recursos naturales en México: perspectivas desde la investigación científica* (México, DF: Siglo XXI).

Walsh, Catherine (2010). «Development as Buen Vivir: Institutional arrangements and (de)colonial entanglements», en *Development*, Nº 53 (1).

La reciprocidad como lazo social fundamental entre las personas y con la Naturaleza en una propuesta de transformación societal

Dania LÓPEZ CÓRDOVA

RESUMEN
Ante la actual crisis civilizatoria, resultado de la irracionalidad del capitalismo, se vienen perfilando nuevos proyectos societales que rechazan las relaciones de dominación y explotación impuestas por el mismo, y plantean la búsqueda del bienestar colectivo, el autogobierno y el respeto a la «Naturaleza», donde la reciprocidad sea la relación social básica. El artículo tiene por objetivo explorar las posibilidades de construcción de una sociedad basada en la reciprocidad.

ABSTRACT
Before the current crisis civilizing, result of the irrationality of the capitalism, it was taking shape new societal projects that reject the relations of domination and exploitation imposed for the same, and raise the search of the collective welfare, self-government and respect for the «Nature», where the reciprocity is the basic social relationship. The article is to explore the possibilities of building a society based on reciprocity.

Ante la crisis civilizatoria por la que atravesamos, resultado de la irracionalidad del capitalismo, se vienen perfilando nuevos proyectos societales que rechazan las relaciones de dominación y explotación impuestas por el mismo, y plantean la búsqueda del bienestar colectivo, el autogobierno y el respeto a la «Naturaleza», donde la reciprocidad sea la relación social básica. En ese sentido, el objetivo del capítulo es realizar una discusión teórica de la categoría reciprocidad, a fin de explorar las posibilidades de construcción de una sociedad basada en la reciprocidad.

La estructura del artículo es la siguiente: en el primer apartado se presentan algunas críticas que desde el Norte y el Sur se vienen planteando a la modernidad/racionalidad capitalista eurocentrada, en la segunda se presentan y discuten algunas cuestiones teóricas en torno a la solidaridad y la reciprocidad, en el tercero se trata de dilucidar en torno a la vigencia y la novedad de la reciprocidad en el contexto actual, y finalmente se presentan algunas conclusiones.

1. Crítica a la modernidad/racionalidad capitalista eurocentrada

Tanto en el Norte como en el Sur se han venido desplegando un conjunto de críticas al capitalismo, y en términos más amplios, a la modernidad/racionalidad capitalista, frente a los impactos negativos de la misma. Respecto a las críticas y propuestas que están emergiendo en el Sur, concretamente desde América Latina, es posible señalar dos: la Colonialidad/Decolonialidad del poder y el Buen Vivir, las cuales guardan diversas coincidencias[1].

En términos generales, basta señalar que la Colonialidad/Descolonialidad critica la perspectiva temporal de una historia universal lineal a partir de la experiencia europea, la modernidad como una creación donde los únicos portadores y protagonistas de la misma son los europeos; donde «lo otro y los otros», lo no europeo, es ubicado temporalmente como lo atrasado, lo inferior, en una clasificación universal de las personas a partir de la idea de «raza»; de manera que desde la conquista, las diferencias se plantearon no como un asunto de poder, sino como una cuestión asociada a la «naturaleza» superior de los europeos respecto a «los otros». Las implicaciones teóricas y prácticas de esto son vastas, pero aquí vale señalar que esta revisión es requisito para pensar las posibilidades de transformación social, pues el cambio social, la historia, no puede ser entendida como algo que ocurre de forma «natural»

1 Como ambas son abordadas con mayor extensión en Marañón (2013), aquí se considerarn solo algunos de sus elementos.

y con una única trayectoria y horizonte —europea y norteamericana—, sino como algo que es producido por las personas, y que el poder (relaciones y estructuras de dominación, explotación y conflicto) está no solo en el ámbito de «lo económico», sino en todos los ámbitos de la existencia social[2]. También vale la pena rescatar la idea de que el capitalismo es un patrón mundial de explotación del trabajo, el cual no solo trata de la relación capital-trabajo asalariado, sino que refiere a la articulación de diversos formas de control del trabajo-reciprocidad, producción mercantil simple, servidumbre y esclavitud- que se articulan al capital de manera subordinada; lo que permite entender la reproducción y reexpansión de la esclavitud y la servidumbre, pero también la reemergencia de la reciprocidad en el marco del capitalismo contemporáneo y sus nuevas configuraciones: desempleo estructural, financiarización, hipertecnocratización. Así, si se reconoce el carácter heterogéneo y discontinuo del capitalismo, se abre la posibilidad de optar por una dirección, por ejemplo la reciprocidad y «[...] de defender y hacer valer la opción elegida respecto de las otras, sabiendo que no hay garantía histórica de victoria, pero por la cual no se puede dejar de luchar bajo cualquier circunstancia» [Quijano, 2008: 15].

Respecto al Buen Vivir, cabe mencionar que se trata de una propuesta que emerge de las prácticas y la cosmovisión de los pueblos originarios, principalmente de la región andina; no obstante su denominación de origen, el aspecto central del mismo puede ser planteado en términos de la necesidad universal de establecer relaciones de solidaridad, complementariedad y reciprocidad entre las personas y con la Naturaleza. Esta propuesta implica dejar de ver a la Naturaleza como algo externo y como un objeto, y cuestionar la idea misma de crecimiento y desarrollo.

En el Norte, específicamente en Francia[3], es posible identificar dos vertientes que se han ido extendiendo: por un lado, la propuesta del decrecimiento de la que Serge Latouche es promotor; y por otro, la crítica antiutilitarista, de la que el Movimiento MAUSS[4] es el principal exponente.

Desde el decrecimiento se critica el imaginario económico dominante, a partir del cual se plantea que el crecimiento económico ilimitado —tanto de

2 Para mayores detalles, ver el trabajo de Marañón (2013), la vasta obra de Aníbal Quijano.

3 El hecho de que estas críticas surjan en Francia puede explicarse como parte de un proceso de largo aliento. Quijano [1988] señala que durante la Ilustración europea existían dos tendencias en torno a la racionalidad: por un lado, un proyecto de racionalidad asociada a la promesa de liberación de la humanidad, la razón histórica, y por otro, la racionalidad como instrumento de dominación y explotación orientada a la acumulación, la razón instrumental. La primera tendencia la ubica en la Europa mediterránea (Francia) y la segunda en la Europa nórdica (Inglaterra). La imposición de la hegemonía británica (fines siglo XVIII-siglo XIX) significó también la hegemonía de la razón instrumental, que se consolidó y exacerbó con Estados Unidos.

4 Movimiento AntiUtilitarista en las Ciencias Sociales.

la producción como del consumo— es posible, dejando de lado cualquier consideración sobre la finitud del planeta, supuesto que ha llevado a una crisis no solo ambiental, sino total. Se apela pues a desmitificar y abandonar el imaginario económico dominante, lo que implicaría la desmercantilización del trabajo, la tierra y la moneda, para construir «[...] tanto en el Norte como en el Sur, sociedades convivenciales autónomas y ahorrativas» [Latouche, 2008: 140], guiadas por el espíritu del don. De acuerdo a esta propuesta, para avanzar hacia las sociedades del decrecimiento se requiere pues un cambio de imaginario y de valores, considerar otras formas de riqueza -como la riqueza de relaciones-, reestructurar el aparato productivo y las estructuras de transporte, así como una modificación en los patrones de consumo, a fin de reducir el impacto negativo en el planeta, la llamada huella ecológica. El decrecimiento es, en palabras de Latouche, un *eslogan* —no un concepto— contra las voces defensoras del crecimiento; además, existen algunas dificultades en torno a esta propuesta, las cuales el mismo Latouche reconoce. Por ejemplo, el problema de considerar el decrecimiento en sentido positivo, sobre todo en las condiciones actuales de desaceleración económica por las que se vive una austeridad impuesta, de manera que no se trata de una frugalidad elegida, voluntaria y planificada como la que promueve la propuesta; así, para distinguir situaciones se apela al término descrecimiento o a-crecimiento. Otra observación va en el sentido de que se deben establecer diferencias entre Norte y Sur, reconociendo que el crecimiento y «desarrollo»[5] del primero ha sido a costa de la destrucción y «subdesarrollo» del segundo. Finalmente, queda abierta la cuestión de cuáles son los sectores donde hay que dejar de crecer.

Por su parte, el anti-utilitarismo busca develar el sustento moral del capitalismo, principalmente en su fase neoliberal, que se basa en el utilitarismo vinculado a los supuestos de un individuo egoísta y la definición de felicidad y bienestar a partir de criterios cuantitativos vía cálculos racionales. Se plantea además como un paradigma alternativo a partir de la revaloración del don. Alain Caillé [2009], fundador del MAUSS, de manera sencilla define el utilitarismo como el conjunto de visiones instrumentales del mundo y de los sujetos humanos, animados únicamente por la cuestión: «¿para qué sirve eso?»[6]. George Bataille [2005], pensador francés de la primera mitad del siglo xx, hace un ameno recorrido sobre la forma en que el principio de utilidad se

5 Para una discusión sobre el desarrollo, ver el trabajo de Marañón en este libro.

6 Caillé [2009] señala la relación entre utilitarismo y economicismo a partir del cálculo costo-beneficio; además, menciona como el utilitarismo se extiende a otras ciencias sociales: sociología-individualismo metodológico, filosofía política-acción racional.

impone y la manera en que el ser humano se comporta como un extraño en el universo, a partir de la creciente necesidad de «razonar», de dar cuenta de todo, asegurando que al final esto resulta engañoso. También, a partir de una revisión de las ceremonias aztecas muestra la importancia del don, de la generosidad y plantea que la producción no estaba orientada a la acumulación, y que el intercambio no respondía a la necesidad de adquirir, sino al contrario, de «pérdida o despilfarro», dejando de lado el asunto de la utilidad.

Martins [2009, 2012] también se muestra partidario de la crítica anti-utilitarista y apela por un diálogo en América Latina entre ésta y las propuestas descoloniales, a fin de develar la fragilidad doctrinaria del capitalismo, no solo desde una perspectiva abstracta de la dominación del capital sobre el trabajo, sino contemplando además las condiciones históricas, concretas y particulares que sustentaron esta dominación, esto es, la Colonialidad del Poder. Señala que este esfuerzo requiere dos críticas en paralelo: 1) al reduccionismo económico; y 2) a la dicotomía cultura-«naturaleza» promovida por el naturalismo iluminista, que contribuyó a reducir al ser humano a una figura biomecánica que funciona por motivaciones simplistas: el egoísmo y el materialismo. Señala como la idea de «naturaleza», identificada como opuesto a la racionalidad, incluyó un conjunto de elementos interpretados como oscuros e irracionales: el ambiente físico y cósmico, los animales, las culturas no europeas, el cuerpo, las emociones y los deseos; y que esta visión resulta utilitarista por considerar que el progreso humano depende de la capacidad para dominar cierta naturaleza, de manera que la «naturaleza» no se define «por sus dimensiones cósmicas, oníricas, pulsionales, emocionales, afectivas y políticas, sino por sus aspectos externos, morfológicos y funcionales» [Martins, 2009][7].

Estas críticas, con sus variantes, hablan de la urgencia de cuestionar la racionalidad instrumental que sustenta la modernidad-colonialidad capitalista eurocentrada y de reivindicar la posibilidad de reconstituir lazos de reciprocidad, en oposición a la creciente mercantilización de la vida. Se trata pues de visibilizar y de reconstituir esas prácticas ahí donde existen. En el ánimo de avanzar en ese sentido, en el siguiente apartado se discuten algunas cuestiones teóricas sobre la reciprocidad.

7 También la «naturaleza humana» está definida por separaciones físicas según criterios morfológicos (color de piel), materiales (cantidad de riquezas), étnicos, familiares, sexuales, religiosos y culturales. Asimismo, la dicotomía naturaleza-cultura se reproduce en otras, que favorecieron la colonización, y que suponen además una desigualdad jerárquica: hombre-mujer, europeos-no europeos, blancos-negros, objetividad-subjetividad, modernidad-tradición [Martins, 2009 y 2012].

2. La reciprocidad: algunas cuestiones teóricas[8]

La reciprocidad ha sido aborda principalmente desde la antropología y en perspectiva evolucionista, pues en general se consideraba como algo exclusivo de las llamadas sociedades primitivas, y que inexorablemente estaba condenada a desaparecer. Sin embargo, existen estudios contemporáneos que muestran la vigencia de la reciprocidad en países y ámbitos diversos[9], no solo como regalo, como don, sino como el lazo social que articula la vida social en importantes segmentos de la población. De ahí la pertinencia de problematizar en torno a esta categoría, considerando, además, la posibilidad de que la reciprocidad sea el eje de las relaciones sociales en una sociedad anticapitalista.

No está de más señalar que esta discusión busca brindar algunos elementos que ayuden a comprehender prácticas en curso, y no quedarse solo en conceptos abstractos; además, se reconoce que los mismos pueden ser despojados de su contenido emancipador. Por ejemplo, la solidaridad —que etimológicamente proviene del latín *solidus*—, originalmente hacía referencia a una relación de reciprocidad simétrica:

> [...] una relación horizontal entre personas que constituyen un grupo, una asociación o una comunidad [...] en condiciones de igualdad [...] un vínculo especialmente comprometido, decidido, que permanece en el tiempo y que obliga a los individuos del colectivo que se dice solidario, a responder ante la sociedad y/o ante terceros, cada uno por el grupo, y al grupo por cada uno [Razeto, 2005][10].

Sin embargo, ha sido utilizada para designar asistencialismo y caridad[11]. Asimismo, la reciprocidad ha sido abordada desde la vertiente del capital social, en torno a la cual existen diversas críticas. Se señala que no está presente el asunto del poder y se adopta el lenguaje de la economía clásica como símbolo del supuesto triunfo del capitalismo, lo que cierra el debate sobre lo deseable y lo sustituye por otro que se centra en la gestión de lo existente. El fortale-

8 Parte de esta discusión ha sido abordada previamente, ver López [2011 y 2012].

9 Sabourin [2003] cita estudios de Godbout en Canadá, de Caillé en Francia, de Temple en África y América del Sur; por su parte González [1999] habla de los trabajos de Lomnitz, Bazán, Chiarello, Estrada y de la misma González en México.

10 Razeto acuñó el término «economía popular de solidaridad» para caracterizar las iniciativas colectivas de sobrevivencia surgidas en Santiago Chile durante la dictadura militar y ha realizado grandes contribuciones para la comprensión de la denominado economía solidaria. Toda su obra disponible en: www.luisrazeto.net.

11 Ver Razeto [2005] para una revisión sobre la solidaridad y la solidaridad económica.

cimiento o empoderamiento se refiere a fuerzas dinamizadoras relacionadas con el crecimiento y el desarrollo, pues apoyados en valores, se alienta a las comunidades a participar en intercambios de tipo capitalista y se pretenden abordar las relaciones sociales desde un análisis economicista. Martins [2012] va más lejos al plantear que el capital social es una «teoría» utilitarista que significa la recolonialidad de los estudios sobre redes sociales. Es pertinente por tanto, tener presente cómo son disputados y apropiados los conceptos, los cuales deben estar sujetos a un escrutinio permanente y a observación directa en las prácticas sociales. Asimismo, no se trata de idealizar o ideologizar la reciprocidad, pues es importante considerar que algunas formas de reciprocidad vertical, conducen a la alienación y dependencia.

Teniendo en cuenta estas consideraciones, es posible hacer la revisión sobre el concepto de reciprocidad. Este se ha construido sobre la base del *Ensayo sobre el Don* escrito por Marcel Mauss a principios del siglo xx [1991 (1925)], donde se interroga sobre la razón del don: ¿por qué un don ha de ser devuelto?¿qué fuerza tiene tal cosa que obliga a quien recibe el regalo a devolverlo? Mauss sostenía que la devolución se debía a que las cosas donadas tenían una energía espiritual interna que debía circular, que debía ser devuelta al donante. Asimismo, planteaba que la reciprocidad está constituida por tres momentos: *dar, recibir y devolver*, como una serie discontinua de actos generosos donde el don es un acto social total en la medida en que las relaciones de reciprocidad comprometen al ser humano en su totalidad, desde el punto de vista cultural, social, económico y político. Levi Strauss [1980] —retomando y reinterpretando el trabajo de Mauss— describía como una estructura de reciprocidad trascendente a los actos de intercambio, en los que el obsequio remite al contraobsequio; sin embargo, de acuerdo a Sabourin [2006], la perspectiva de Levi Strauss resulta reduccionista, pues la ubica como embrión de lo que será el intercambio generalizado, de ahí la importancia de distinguir el intercambio de la reciprocidad, porque la segunda refiere a relaciones entre personas, no se trata solo de una permutación de cosas, como en el intercambio, lo que será retomado adelante.

Muchos años más tarde, Pierre Bourdieu [1999 (1994)] al plantear la economía de los bienes simbólicos, señala la importancia del intervalo temporal entre el dar y el devolver, lo que permite que dos actos simétricos parezcan actos únicos no vinculados, de manera tal que se puede vivir tanto el propio obsequio como su devolución como actos gratuitos y generosos.

Marshall Sahlins [1972], antropólogo norteamericano, identifica tres tipos de reciprocidad: 1) generalizada, altruismo entre parientes; 2) equilibrada,

alianzas entre iguales, con retribución inmediata; y 3) negativa, entre iguales pero distantes (regateo, trampa, robo)[12].

Karl Polanyi también retomó los trabajos de Mauss y otros antropólogos para rechazar la tesis de la universalidad de la economía de mercado y el comportamiento individual racional y egoísta[13]. Uno de sus principales planteamientos se refiere a la existencia de tres formas o principios de integración, a partir de los cuales se institucionaliza la relación entre el hombre y la Naturaleza. Estos son: 1) la reciprocidad (movimientos entre puntos de correlación de grupos sociales simétricos), 2) la redistribución (movimientos de apropiación hacia un centro, una jerarquía, y luego de éste al exterior), y 3) el intercambio (movimientos de vaivén como los que se efectúan en el mercado)[14]; las cuales, se señala, coexisten en casi todos los sistemas económicos. Se trata por tanto, de principios transhistóricos, sin embargo, en cada formación histórica concreta cada uno de ellos puede tener un papel más o menos relevante, cada configuración de estos principios conforma un proyecto de integración de la sociedad humana. En ese sentido, Polanyi señala que en las sociedades «primitivas y tribales», donde predominan las relaciones de parentesco, ha prevalecido la reciprocidad y la redistribución, mientras que el intercambio de mercado solo se generalizó en Europa a fines de la Edad Media y su preponderancia definitiva ha sido un resultado de la revolución industrial.

En el capitalismo, el principio de mercado domina a los demás, los subsume y articula para su reproducción; además, en su búsqueda por la eficiencia y la obtención de la máxima ganancia, pasa por alto los limites materiales, al reducir las fuentes de riqueza —tierra y trabajo— a meros factores de producción —mercancías ficticias en los términos de Polanyi— los cuales pueden ser sustituibles. De tal forma, el capitalismo tiende a ser destructor de todos los fundamentos materiales de toda sociedad, pues la expansión de la mercantilización total de las condiciones de reproducción, entra en contradicción con la reproducción de la vida, de los seres humanos y de la Naturaleza. Una interpretación de Coraggio es que el capitalismo requiere de los otros principios de integración para mantener una provisión de medios

12 Los criterios que considera para esta tipología no son claros, ¿es la cercanía entre los participantes del intercambio?, ¿el peso en la relación de los objetos o los sujetos?, ¿la temporalidad en la retribución?

13 Polanyi encabeza el debate entre formalistas y sustantivistas. Los primeros alegaban que el interés individual, la utilidad, permea todas las formas de integración; para los segundos, la producción para la reproducción social es lo fundamental, no la máxima utilidad.

14 Coraggio identifica un cuarto principio en la propuesta de Polanyi: planificación colectiva de lo complejo [Coraggio, 2009: 114 sss].

materiales que medianamente satisfagan las necesidades vitales de estas sociedades, y evitar la destrucción de la vida en general, y de la vida humana en particular [Coraggio, 2009: 114-122].

Polanyi distingue la reciprocidad y la redistribución del intercambio señalando que las dos primeras dependen de códigos morales[15], de manera que habla de una economía que está insertada o imbricada (*embedded*) en las estructuras sociales que las engloban, en un sistema de valores (reglas, convenciones, redes, prestigio social) que se impone al mecanismo de la oferta y la demanda propio del intercambio [Polanyi, 2003 (1944); 1994 (1975)].

El aporte de Polanyi resulta fundamental para entender la reciprocidad; sin embargo, se han planteado algunas críticas a su enfoque. Entre las observaciones que se han hecho es posible mencionar las siguientes: 1) la noción de integración deja en la sombra la presencia y acción de las contradicciones, esto es, oscurecen los asuntos del poder, de la dominación, la explotación y el conflicto, lo que Godelier atribuye a la adscripción de Polanyi al enfoque funcionalista de Radcliffe-Brown y Parsons[16]; 2) se limita a presentar los principios en diversos contextos, pero no explica cómo se establece cierta jerarquía entre los mismos: ¿por qué el mercado supedita los otros principios de integración?; 3) no considera la compleja red de efectos recíprocos que articulan la economía con las otras dimensiones: ¿cualquier forma de economía puede imbricarse en cualquier forma de parentesco, religión u organización política?; 4) enfatiza los modos de distribución, y discute poco las relaciones de producción y los modos de consumo; 5) rechaza la teoría del valor-trabajo, solo considera la ley de la oferta y la demanda, que solo opera en el corto plazo; 6) existe una parcialidad al no incorporar el aporte del colonialismo en la conformación del capitalismo en Europa; y 7) en sus estudios empíricos se niega la simultaneidad en el tiempo al comparar y catalogar como «tradicionales», a sociedades existentes en momentos históricos distintos [Coraggio, 2008: 140-145; Godelier, 1974:9-37; Quintero 2012].

15 En el caso del intercambio también existe una ética, pero se trata de una ética utilitarista, como ya se mencionó.

16 El funcionalismo es un enfoque utilizado en la antropología y la sociología, y en menor medida en la piscología y la ciencia política, el cual cobró gran fuerza durante la posguerra. Dicho enfoque se caracteriza por postular que en una sociedad, las actividades parciales de los elementos contribuyen a mantener un estado de equilibrio a través del consenso, de manera que la necesidad de recurrir a la coerción para resolver conflictos es mínima. Es un enfoque que no cuestiona el *status quo* y no hay espacio para el cambio social, pues se rechaza el conflicto, el cual es considerado como una disfuncionalidad; además, el énfasis se coloca en el individuo, no en las colectividades que implican la vida social.

Dominique Temple es un investigador francés que va polemizado con los planteamientos de Polanyi. Su obra es poco conocida, a pesar de su riqueza[17]. Por ejemplo, señala que Polanyi ubica los valores éticos en el dominio de la esfera privada, en los actos culturales poco relacionados con la economía y además no explica como son producidos los valores éticos que sustentan la reciprocidad, se plantean como algo dado:

> [...] muchos autores quieren mostrar que el intercambio es el motor de todas las transacciones económicas, aún cuando no fuese siempre visible porque está *encastrado* (Polanyi), o *enmascarado* (Lévi-Strauss, Bourdieu), o todavía *mezclado* (Mauss) con otras relaciones (espirituales o afectivas). Para crear sentimientos comunes se necesitaría entonces intercambiar sentimientos dados a priori [Temple, 2003].

También plantea la necesidad de diferenciar lo primitivo de lo primordial, ya que la reciprocidad está en el origen de los valores humanos fundamentales. Asimismo, distingue el intercambio de la reciprocidad, señalando que esta última no es una forma arcaica de intercambio, sino su opuesta y contradictoria. Como se mencionó, el intercambio remite a una circulación de objetos, en tanto que la reciprocidad es una relación entre sujetos —donde intervienen objetos— a partir de la cual se producen y reproducen los valores; de esta forma, plantea la hipótesis de que los valores nacen de la relación de reciprocidad, y no son los valores los que promueven la reciprocidad, como plantea Polanyi. Además, señala que el don no es desinteresado, sino que está fundamentado por el interés por el otro o por las necesidades de la colectividad. Así, define la reciprocidad como una forma de reconocimiento del otro y de pertenencia a una colectividad humana, como una dinámica de don y redistribución creadora de sociabilidad, de lazo social, y como una prestación total; esto es, Temple [2003] identifica y asocia la producción de valores humanos al don, mediante las prestaciones de reciprocidad y de redistribución, categorías identificadas por Polanyi [2003 (1994)]. Bahamondes [2001:11-12], al reflexionar sobre la reciprocidad, señala que la confianza es un elemento constitutivo de la reciprocidad y la cooperación es expresión o manifestación práctica de la misma.

Otra de las contribuciones de Temple [2003] es la sistematización que hace de las estructuras elementales de reciprocidad. Siguiendo la noción de estructura de Lévi-Strauss [1980], la cual designa las diversas maneras por

17 En Bolivia Javier Medina y Jacqueline Michaux han trabajado con Temple.

las cuales el espíritu humano construyó valores y sistemas de intercambio y reciprocidad, las relaciones de reciprocidad son traducidas en «estructuras elementales» que se definen según el número, la posición y el estatus de sus diversos participantes, las cuales producen y reproducen ciertos valores humanos (ver Cuadro No. 1), y esas estructuras pueden articularse entre sí para formar sistemas de reciprocidad.

En un intento de síntesis, y recuperando diversos elementos de los autores contemplados en este apartado, es posible señalar que la reciprocidad refiere a un acto social total (Mauss), relacional, donde lo principal son los sujetos y no los objetos, donde la confianza es un elemento constitutivo de la misma y la cooperación es expresión o manifestación práctica de los arreglos recíprocos (Bahamondes). La reciprocidad produce valores y se retroalimenta de estos (Temple). La retribución implícita en la reciprocidad puede no ser inmediata (Bourdieu) y entre iguales, por lo que existen gradaciones de la misma (Sahlins). La reciprocidad, junto al intercambio y la redistribución, históricamente han sido los mecanismos básicos para institucionalizar la relación de los hombres con la Naturaleza, donde uno de esos mecanismos articula de forma jerárquica a los otros (Polanyi).

CUADRO 1. ESTRUCTURAS ELEMENTALES DE RECIPROCIDAD

Estructura de reciprocidad	Ejemplo de valores que genera
Reciprocidad bilateral: relaciones interpersonales de alianza (matrimonio, compadrazgo, etc.) que se establecen entre individuos, familias y grupos	
- Reciprocidad binaria simétrica (cara a cara)	Amistad
- Reciprocidad binaria asimétrica	Prestigio para el donador
Estructuras de reciprocidad ternaria: involucran como mínimo a tres partes, se trata de una reciprocidad transitiva.	
- Reciprocidad ternaria unilateral Ejemplo: don intergeneracional entre padres e hijos	Responsabilidad
- Reciprocidad ternaria bilateral Ejemplo: gestión de recursos comunes	Justicia
- Reciprocidad ternaria centralizada	Obediencia y obligación al centro de redistribución

Fuente: elaboración propia con información de Temple [2003]

En términos teóricos, es posible advertir que intercambio-mercado y

reciprocidad constituyen tipos ideales; sin embargo, en la realidad y en el contexto actual coexisten —principalmente entre los indígenas y los campesinos—, generando a veces complementariedades pero sobre todo tensiones. Sabourin [2003], recuperando los planteamientos de Temple, señala que si bien, las relaciones de intercambio producen valores materiales y valores de uso, producen pocos valores humanos comparadas con las relaciones de reciprocidad. El sistema de intercambio lleva a la competencia y a la acumulación privada y a la dominación y explotación entre los hombres y con la Naturaleza, así como a la ruptura de los lazos sociales. Por esto, como faltan herramientas para analizar cómo restablecer, generar el vínculo social, es importante estudiar las relaciones y estructuras de reciprocidad en los espacios en las que ellas existen y subsisten, y la manera en que coexisten con el intercambio, propiciando además interfaces entre intercambio y reciprocidad [Sabourin, 2006].

Una forma de diferenciar reciprocidad de intercambio es la distinción que se establece entre «mercantil» y «no mercantil» [Barthélémy, 2003; citado en Sabourin, 2003], lo que representa cierta practicidad para establecer puentes entre las diferentes disciplinas de las ciencias sociales, pero agrega que se revelan insuficientes para traducir esa diferencia ya que existen mercados asociando lógicas de intercambio y de reciprocidad, como, por ejemplo, las ferias y los mercados de proximidad de las sociedades campesinas; además, se registran situaciones mixtas en la medida en que muchas veces, los sistemas de intercambio se han ido imponiendo progresivamente, llegando a sobreponerse y a ocultar las prácticas de reciprocidad. Eso dificulta el trabajo de análisis, por ejemplo, las formas de reciprocidad bilateral simétrica, son generalmente interpretadas como trueque o intercambio mutuo, la reciprocidad ternaria intergeneracional es asimilada a los intereses de los donantes, y las formas de redistribución del Estado son interpretadas apenas por su lado monetario como compensaciones, como gasto social. Sabourin señala que la coexistencia intercambio —reciprocidad confirma a veces el carácter *híbrido* de situaciones económicas contemporáneas, pero también confirma la esterilidad de los *híbridos*, pues no hay fusiones de reciprocidad— intercambio y viceversa, ambos principios «conviven», muchas veces de manera conflictiva, y una domina a la otra. Sugiere que para diferenciar las prácticas de reciprocidad de las de intercambio, hay que identificar las polarizaciones económicas, los valores producidos y las estructuras de base que garanticen la reproducción de esas relaciones. En el ámbito rural, la diferencia puede advertirse en la contradicción que muchas veces surge entre las prácticas de reciprocidad de

los agricultores y las propuestas de desarrollo enfocadas a vincular de forma utilitarista a dichos productores al libre mercado. Un ejemplo de esto en México, es la forma en que los gobiernos impulsan programas, básicamente asistencialistas, que en lugar de fortalecer las prácticas del tequio, la mano vuelta, la ayuda mutua y el trabajo comunal, las debilitan; además, se trata de prácticas que cuentan con un componente ritual que no es comprendido a cabalidad, el cual no se desliga de las cuestiones materiales.

Como señalan Temple y Sabourin, el don, no se trata solo de un asunto cultural, sino también económico, la reciprocidad está destinada a criar sociabilidad, pero no se puede tener en cuenta al otro sin preocuparse de las condiciones de su existencia. Por lo tanto, para «ser socialmente» es necesario dar; para dar, hay que producir, de tal suerte que *dar, recibir y devolver* no significa solo la reproducción del don, «significa producir para dar, recibir y, producir para reproducir el don, para dar de nuevo» [Temple, 1997 y 1999, citado en Sabourin, s/f].

En el siguiente apartado se presentan las consideraciones que hace Quijano sobre la reciprocidad en el contexto actual.

3. Vigencia y resignificación de la reciprocidad: una novedad sociológica

Quijano destaca que en segmentos de la llamada economía popular, se van tejiendo relaciones de reciprocidad, las cuales, asegura, revisten un carácter nuevo, que se aleja de la idea precolonial, pues emerge en un contexto de profundas modificaciones en el capitalismo, donde se registra una reexpansión de formas de explotación del trabajo como la esclavitud y la servidumbre, pero también la reemergencia y expansión de la reciprocidad como forma de organización de la producción, del intercambio o distribución, y de la reproducción [Quijano 2008].

La reciprocidad como relación social básica y la comunidad como forma de organización y de gestión del trabajo y de los recursos, y en general de la existencia social global, fueron los elementos centrales de la vida social en el territorio que ocupa hoy América Latina, antes de la conquista y el período colonial; sin embargo, la jerarquía social y la tradición eran la fuente de las normas y de los valores cotidianos, y el espacio de la identidad y de la libertad individuales no era muy amplio. En el mundo urbano actual, señala Quijano, no es más la jerarquía social originaria, sino la igualdad social entre sus miembros lo que caracteriza a las instituciones comunitarias. No es más la tradición sino el debate y la decisión colectivos a partir de los cuales surgen

las normas, las instituciones, los valores; además, la identidad y la creatividad de los individuos es lo que alimenta la comunidad, sin que eso implique simplemente que ello se ejerza sobre un vacío histórico, ni que la «tradición» sea inexistente. Excepto que la «tradición» es, cada vez más, la del cambio, no solo, ni tanto, de la continuidad [Quijano, 1998: 135-137].

El descubrimiento de la reciprocidad y de la solidaridad entre iguales, no necesariamente ocurre solo como prolongación de antiguas historias culturales propias y no siempre en situaciones límites como la sobrevivencia, sino de necesidades de sentido histórico colectivo para resistir frente a condiciones más amplias de dominación. Entonces, para Quijano la novedad de la reciprocidad y de la comunidad en América Latina, no es cronológica, sino sociológica, porque actualmente no son simplemente una extensión del patrón histórico original, y además, se van extendiendo en el mundo urbano del capitalismo. Son entonces, un producto de las actuales condiciones en que opera el capital en estos países, y por tanto, las tensiones entre reciprocidad y mercado no resultan menores[18].

Como un tipo especial de intercambio, de trabajo y fuerza de trabajo sin la intermediación del capital [Quijano, 2007: 153], la reciprocidad se funda más en el valor de uso que en el de cambio, y no es la equivalencia abstracta -lo común a las cosas- lo que cuenta, sino precisamente su diversidad. En el mercado pesa más el intercambio de objetos, en la reciprocidad los objetos apenas son símbolos de las personas mismas. El mercado es impersonal, *per se*, la reciprocidad es personal [Quijano, 1988: 38].

Entonces, Quijano percibe que la reciprocidad se extiende, lo cual identifica como un redescubrimiento de los trabajadores en la resistencia al capitalismo, en el marco de las tendencias del mismo: contracción y precarización del trabajo asalariado, desempleo estructural. Quijano señala además que esas tendencias llevan a los trabajadores a encontrar que, solo en la medida en que salgan y se liberen de las reglas de juego del capitalismo y ejerciten prácticas sociales que les lleven a reapropiarse del control de su trabajo, de sus recursos y de sus productos, así como de todas las instancias de su existencia social, podrán defenderse mejor del capital, e inclusive, aprovechar las reglas del capitalismo. En el Norte, por ejemplo, están proliferando los llamados bancos de tiempo como una forma contemporánea de sociabilidad a partir de la reciprocidad, en México existen algunas iniciativas urbanas,

18 Mercedes González de la Rocha [1999] rechaza la idea de la reciprocidad como un absoluto, como algo inmutable y plantea que la intensificación de la pobreza es una amenaza a la misma, un factor de desestructuración de la reciprocidad.

pero aún son incipientes. También están las experiencias multitrueque en las ciudades, y por supuesto, las prácticas de reciprocidad entre las comunidades campesinas e «indígenas», principalmente en el sur del país.

A manera de conclusión: restitución de los lazos sociales a partir de la reciprocidad

La reciprocidad está en el origen de los valores humanos fundamentales, implica la preocupación y el cuidado por los otros, del nosotros. Refiere a un acto social total, en la medida en que las relaciones de reciprocidad comprometen al ser humano en su totalidad. La confianza es un elemento constitutivo de la misma, en tanto que la cooperación es expresión práctica de la reciprocidad.

Sin embargo, las relaciones y prácticas de reciprocidad han sido invisibilizadas ante la creciente mercantilización de la vida y la supuesta omnipresencia del mercado, con su racionalidad instrumental y su ética utilitarista. Como parte de ese utilitarismo, han surgido perspectivas que abordan la reciprocidad, y en general las relaciones sociales, como un asunto económico, como algo instrumental, orientada a fortalecer intercambios de tipo capitalista. Si bien, las relaciones de intercambio producen valores materiales y valores de uso, producen pocos valores humanos comparadas con las relaciones reciprocidad. Resulta importante entonces distinguir la reciprocidad del intercambio, evitando una mirada evolucionista en donde la primera sea entendida como una forma «primitiva» del segundo. En la práctica, en general, la reciprocidad y el intercambio «conviven» de manera conflictiva, generando complementariedades pero sobre todo tensiones, lo que dificulta la identificación y el análisis; para diferenciarlas, como sugiere Sabourin, hay que identificar las polarizaciones, los valores producidos y las estructuras de base que garanticen la reproducción de esas relaciones.

La novedad de la reciprocidad en América Latina reside en que se trata de redescubrimiento de los trabajadores en la resistencia al capitalismo y sus últimas tendencias: contracción y precarización del trabajo asalariado, de manera que la reciprocidad no es exclusiva de las comunidades campesinas e «indígenas» —en las que dicho sea de paso, la «tradición» y las jerarquías guardan un lugar central—, se va extendiendo en el mundo urbano, en donde la igualdad es uno de sus rasgos, se trata principalmente de relaciones de reciprocidad simétrica.

Así, no se trata de hacer una apología o esencializaciones sobre la reciprocidad, reconociendo que se pueden dar situaciones en las que la re-

ciprocidad conduzca al clientelismo, por ejemplo. Lo que se busca con este trabajo es llamar la atención en torno a la necesidad de restituir los lazos sociales, de crear y recrear los valores humanos fundamentales a partir de la reciprocidad, con miras a vislumbrar las posibilidades de un proyecto de transformación social, a partir de las diversas manifestaciones prácticas que ya están en curso.

Referencias bibliográficas

Bahamondes, Miguel [2001], *Contradicciones del concepto de capital social*, Santiago Chile, Grupo de Investigaciones Agrarias.

Bataille, Georges [2005], *El límite de lo útil*, Madrid, Losada.

Bourdieu, Pierre 1999 [1994], *Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción*, Barcelona, Anagrama.

Caillé, Alain [2009], *El Pensamiento Anti-Utilitarista en las Ciencias Sociales y la Critica del Utilitarismo: Un Balance, por Alain Caillé,* «http://www.jornaldomauss.org/periodico/?p=101», 30 de enero de 2013.

Coraggio, José Luis [2009], «Polanyi y la economía social y solidaria en América Latina» en José Luis Coraggio (org.) *¿Qué es lo económico? materiales para un debate necesario contra el fatalismo*, Buenos Aires, CICCUS.

Coraggio, José Luis [2008], *Economía social, acción pública y política. Hay vida después del neoliberalismo*, Buenos Aires, CICCUS.

Godelier, Maurice [1974], «Introducción» en *Antropología y Economía*, Barcelona, Anagrama.

González de la Rocha, Mercedes [1999], «La reciprocidad amenazada: un costo más de la pobreza urbana» en *Revista Latinoamericana de Estudios del Trabajo* (ALAST) Año 5, No. 9.

Latouche, Serge [2008], *La apuesta por el decrecimiento: ¿Cómo salir del imaginario dominante?*, Barcelona, Icaria.

Lévi-Strauss, Claude [1980], *Las estructuras elementales de parentesco*, Buenos Aires, Paidós.

López, Dania [2011], *La reciprocidad en la economía solidaria mexicana,* Ponencia presentada en el 8º Congreso AMER, Puebla, 24-27 mayo.

López, Dania [2012], «La relevancia de la reciprocidad como relación social primordial en las propuestas de solidaridad económica y de una sociedad alternativa: algunas reflexiones teóricas» en Boris Marañón (coord.) *Solidaridad económica y potencialidades de transformación en América Latina. Una perspectiva descolonial*, Buenos Aires, CLACSO.

López-Córdova, Dania (2014). «La reciprocidad como lazo social fundamental entre las personas y con la naturaleza en una propuesta de transformación societal» en Boris Marañón-Pimentel (coordinador) Buen Vivir y descolonialidad. Crítica al desarrollo y la razón instrumentales, IIEc-UNAM, México.

Marañón, Boris (2014a), «Crisis global y descolonialidad del poder: la emergencia de una racionalidad liberadora y solidaria», en Boris Marañón-Pimentel (coordinador) *Buen Vivir y descolonialidad. Critica* al desarrollo y la razón instrumentales, IIEc-UNAM, México.

Martins, P. Henrique [2012], *La decolonialidad de América Latina y la heterotopía de una comunidad de destino solidaria*, Buenos Aires, CICCUS-Estudios Sociológicos Editora.

Martins, P. Henrique [2009], «El antiutilitarismo y la descolonización del pensamiento latinoamericano sobre globalización» Conferencia magistral PreALAS Toluca, México. 21-24 abril. *Revue du MAUSS permanente*, 9 de mayo de 2009, «http://www.journaldumauss.net/spip.php?article503», 29 de enero de 2013.

Mauss, Marcell [1991 (1925)] «Ensayo sobre los dones. Motivo y forma del cambio en las sociedades primitivas» en *Sociología y Antropología*, Madrid, Tecnos.

Polanyi, Karl [2003 (1944)], *La gran transformación. Los orígenes políticos y económicos de nuestro tiempo*, México D.F., Fondo de Cultura Económica.

Polanyi, Karl [1994 (1975)], *El sustento del hombre*, Barcelona, Mondadori.

Quijano, Aníbal [2008], «Solidaridad» y capitalismo colonial/moderno» en *Otra Economía* No. 2. Revista Latinoamericana de Economía Social y Solidaria, «http://www.economiasolidaria.org/files/Revista_RILESS_2.pdf», 02 abril 2009.

Quijano, Aníbal [2007], «¿Sistemas alternativos de producción?» en José Luis Coraggio (org.) *La economía social desde la periferia. Contribuciones latinoamericanas*, Buenos Aires, UNGS-Altamira.

Quijano Anibal [1998], *La economía popular y sus caminos en América Latina*, Lima, Mosca Azul.

Quijano, Aníbal [1988], *Modernidad, identidad y utopía en América Latina*, Lima, Sociedad y Política Ediciones.

Razeto, Luis [2005], «Solidaridad (concepto)» en *Pensamiento Crítico Latinoamericano. Conceptos Fundamentales*, Santiago de Chile, Universidad Católica Silva Henriquez, Volumen III, «www.luisrazeto.net/content/el-concepto-solidaridad», 27 de agosto de 2010.

Sahlins, Marshall [1977 (1972)], *Economía de la edad de piedra*, Madrid, Akal.

Sabourin, Eric [2006], *Economia solidária no meio rural brasileiro: uma analise a partir da noção de reciprocidade*, 7º Congreso de ALASRU, Quito, 20-24 noviembre.

Sabourin, Eric [2003], «Dádiva e reciprocidade nas sociedades rurais contemporáneas» *Encontro de Ciências Sociais do Norte e Nordeste*, Brasil Universidade Federal de Sergipe, agosto.

Sabourin, Eric [s/f], *Reciprocidad e intercambio en comunidades campesinas del Nordeste: Massaroca (Bahía, Brasil)*, «http://afm.cirad.fr/documents/3_Organisations/CD_AFM/textes/318.pdf», 17 de febrero de 2013.

Temple, Dominique [2003], *Teoría de la Reciprocidad* (3 Tomos) La Paz, Bolivia, PADEP/ GTZ.

¿Economías otras?

Las reflexiones sobre las economías sociales, solidarias, comunitarias y populares en el Perú de comienzos del siglo XX[1]

Luis W. MONTOYA CANCHIS

RESUMEN

El trabajo analiza las heterogéneas reflexiones económico sociales producidas en el Perú de comienzos del siglo XX y demuestra que existieron tradiciones de pensamiento dedicadas a indagar en las relaciones económico sociales no regidas por el capital, y sustentadas en la reciprocidad, la solidaridad, la cooperación. Divide su exposición en cuatro partes: la primera analiza los antecedentes desde el aporte anarquista; la segunda, aborda el debate sobre las comunidades indígenas; la tercera, analiza los planteamientos del nacionalismo radical y el socialismo indoamericano; al final son presentadas las conclusiones.

Palabras clave: Economía social y solidaria, ciencias sociales.

ABSTRACT

This paper analyzes the heterogeneous social reflections produced in Peru in the early twentieth century and shows that there were traditions of thought devoted to investigate the economic relations not governed by capital, and supported on reciprocity, solidarity, cooperation. It divides their exhibition in four parts: the first one analyzes the antecedents from the anarchist contribution; the second, approach the debate on the indigenous communities; the third, analyze the contributions of the radical nationalism and the socialism indoamericano; at the end, the conclusions are presented.

Keywords: Social and solidary economy, social sciences.

1 El presente trabajo es un avance de una investigación dedicada a elaborar un estado de la cuestión sobre los estudios de economía social, solidaria, popular y comunitaria en el Perú. Inicialmente fue trabajado como artículo de investigación para la Revista Otra Economía de la Red de Investigadores Latinoamericanos de Economía Social y Solidaria (RILESS). Ahora es retomado como parte de las labores del Seminario de Economía Social, Solidaria y Popular de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

Introducción

La traza vagabunda de Charlot, el inolvidable personaje de Charles Chaplin, fue resaltada por el Amauta José Carlos Mariátegui, uno de los pensadores peruanos de talla latinoamericana, en su artículo «Esquema para una explicación de Chaplin», aparecido en el número 18 de la revista *Amauta*, en 1928. Mariátegui dice que Charlot es la imagen del antiburgués, «está listo para la aventura, para el cambio, para la partida. Nadie lo concibe en posesión de una libreta de ahorros. Es un pequeño don Quijote, un juglar de Dios, humorista y andariego» y, por ello mismo, la negación de la sociedad capitalista fundada en el interés, el cálculo y el lucro. La reciprocidad y la solidaridad son valores innatos en Charlot, forman parte de su espíritu y de la sociedad a la que aspira en el horizonte de las películas que protagoniza.

No es equivocado señalar que en el Perú existen largas y variadas tradiciones de reflexión dedicadas a indagar en las relaciones económicas no regidas por el capital, y sustentadas en la reciprocidad, la solidaridad, la cooperación, desde por lo menos las primeras décadas del siglo XX. Reflexiones ligadas a apuestas éticas y políticas, como las contenidas en el artículo de Mariátegui sobre Chaplin, y que incluyen además a González Prada, los Lévano, Castro Pozo, Haya.

La preocupación por estas largas y variadas tradiciones de reflexión adquiere relevancia en el debate más reciente sobre lo que podríamos llamar las *economías otras,* es decir, economías orientadas fundamentalmente a producir sociedad y no solo utilidades económicas, valores de uso para satisfacer necesidades de los mismos productores o de sus comunidades, y no orientadas únicamente por la ganancia y la acumulación de capital sin límites.

Economías que apelan a otras racionalidades: economías no capitalistas (Santos, 2011), economías sociales y solidarias (Coraggio, 2011), economías intencionales (Gibson-Graham, 2011), economías comunitarias (Huanacuni, 2013), economías populares (Quijano, 2011).

Sin embargo, además de su riqueza y heterogeneidad de tradiciones, el pensamiento social peruano de comienzos del siglo XX es relevante porque hoy las formas de existencia social en curso de emergencia con la reciprocidad reclaman —como sugiere Quijano (2011)—, para un desarrollo más profundo y una mayor capacidad de reproducción, un nuevo horizonte histórico de sentido, sustentado en un conocimiento descolonizado, crítico, alternativo, al pensamiento hegemónico neoliberal expresión del patrón de poder colonial/moderno.

El pensamiento social peruano de comienzos del siglo xx, es en este sentido, una veta en la cual podemos indagar en búsqueda de ideas que aporten al propósito antes indicado. Los abordajes que demuestran este planteamiento y consideramos necesario analizar son: por un lado, lo que llamamos los antecedentes desde el aporte anarquista; de otro, el debate sobre las comunidades indígenas; y finalmente, los planteamientos del nacionalismo radical y el socialismo indoamericano.

1. Antecedentes desde el aporte anarquista

Manuel González Prada, el padre del pensamiento social peruano moderno, es sin lugar a dudas uno de los antecedentes obligados de mención. Su reflexión aguda y crítica sobre los vicios de la sociedad peruana de su época, en especial de las elites oligárquicas, que habían provocado la derrota y la pérdida de territorios del Perú durante la guerra del Pacífico a fines del siglo xix, lo convirtieron en el iniciador de una manera diferente de pensar e imaginar el futuro del país.

La reflexión que desenvuelve, inicialmente desde el campo de la cultura y la literatura, representa una crítica social ácida inspirada en lo que Sobrevilla (2003) denomina positivismo radical. Su preocupación por la constitución de una verdadera nación en el Perú, sustentada en la integración de las mayoritarias poblaciones indígenas, constituye uno de sus principales focos de atención.

Luego de su vuelta de Europa en 1898 asume al anarquismo como ideología e inicia sus primeros contactos con los líderes del naciente movimiento obrero, Manuel Caracciolo y Delfín Lévano, ambos de militancia anarcosindicalista.

Las agudas reflexiones de González Prada no están sustentadas en un análisis riguroso de la realidad, como advierte Sobrevilla: «No fue un investigador social ni tuvo ninguna metodología científica que le hubiera permitido conducir un análisis objetivo de la realidad del Perú» (2003: xxxviii). Observación coincidente con la realizada por José Carlos Mariátegui (1952) cuando advierte que «González Prada carecía de estudios específicos de Economía y Política. Sus sentencias, sus imprecaciones, sus aforismos, son de inconfundible factura e inspiración literarias» (1952: 276).

Reivindicó más bien una utopía libertaria, la anarquía, sustentada en la solidaridad de los trabajadores. Refrendada a través de su militancia consecuente al lado de los sindicatos obreros, el apoyo a sus dirigentes y la intensa labor cultural desplegada para formar a sus cuadros más jóvenes. Tal vez, por

ello, Mariátegui llama a «buscar al verdadero González Prada en su credo de justicia, en su doctrina de amor.» (1952: 280).

Sobrevilla sostiene que González Prada «empieza su tratamiento del tema retirando dos significados negativos de la palabra anarquía: (1) el estado del desorden habitual, la guerra permanente y el retorno de la brutalidad primitiva, y (2) el acto de violencia individual o colectiva. Esas ideas deben ser distinguidas del que puede ser modelo anarquista de perfección, «resumido en dos frases: la libertad ilimitada y el bien más grande posible para la persona individual, provocada por la abolición del Estado y la propiedad privada». Ideales que descansaban sobre una premisa —advertida por Sobrevilla—, que puede ser sospechosa: el optimismo y la fe que el anarquista pone en la calidad natural de la esencia humana» (2003: xli-xlii).

González Prada efectivamente, más allá de su crítica social ácida, asume una convicción extrema, optimista y confiada en el ser humano, sobre la cual basa su apuesta de abolición del Estado y la propiedad privada.

Diferencia además de manera fina —como advierte el propio Sobrevilla— entre la anarquía y lo que llama el socialismo autoritario, señala seis diferencias muy importantes entre ambos: «El socialismo cree que todo puede ser cambiado a través de un gran trastorno repentino, e instantáneo del orden social (su noción de la revolución), mientras la anarquía piensa que el poder de la sociedad burguesa puede ser superado poco a poco y en virtud solo de muchos y sucesivos ataques. Segundo, el socialismo es tan opresivo y reglamentado como el Estado, mientras que la anarquía rechaza toda reglamentación estricta y sometimiento de la persona individual a las leyes de la mayoría. Tercero, el socialismo da la prioridad más alta a la política (i.e., al apoderarse del poder), mientras para la anarquía la cosa que importa más es el proceso vasto de la emancipación humana, dentro de la cual pesa más que el factor político el factor social. Cuarto, la anarquía, a diferencia del socialismo, no trata la evolución de la historia como una serie de peleas económicas. Quinto, mientras la anarquía está en contra de la idea de «país» y es, por lo tanto, realmente internacionalista y se opone por principio al militarismo, el socialismo a veces intenta conciliar lo irreconciliable: el internacionalismo y el nacionalismo. Y sexto, el socialismo predica una revolución violenta y mundial que tiene un carácter cuasi-religioso, mientras que la anarquía sostiene que el proceso de la emancipación humana no involucra estas características.» (2003: xlii-xliii).

Las ideas de González Prada son heredadas directamente a Manuel Caracciolo y Delfín Lévano, pensadores también de mención obligatoria, ambos eran obreros panaderos fundadores del movimiento sindical peruano. Su pen-

samiento surge de una práctica nacida de su compromiso con la organización sindical obrera y la misma utopía libertaria abrazada por González Prada.

Tejada (2006) señala que el pensamiento de Manuel Caracciolo y Delfín Lévano retoma uno de los principios doctrinarios fundamentales del pensamiento libertario: la desaparición de la injusta división entre el trabajo intelectual y el manual. «A través de diversos escritos —indica Tejada— los libertarios sostenían que el Perú era una República de siervos. Todos ellos comulgaban con don Manuel González Prada, quien oponía en estos términos el siervo al ciudadano: el siervo, condición en la que se encontraban la mayoría de los peruanos, gusta de la posición horizontal (tiene la columna vertebral encorvada), es cobarde y abyecto, embrutecido e ignorante; en oposición, el ciudadano prefiere la posición vertical (tiene la columna levantada y erguida) es un hombre culto, libre y digno, por tanto no soporta la opresión. Es por eso que en la ideología libertaria se combatía en forma permanente el «espíritu servil» o la «servidumbre voluntaria» que parecía dominar a gran parte de la sociedad peruana. Contra esto propone la ciencia, la libertad y la instrucción, para levantar al hombre de su condición de siervo y hacerlo ciudadano.» (2006: 60).

Este aspecto será determinante en la lucha que los Lévano librarán al interior del movimiento obrero contra las sociedades mutualistas, organizaciones de trabajadores dedicadas a la ayuda mutua; pero de rasgos clientelistas, existentes entre fines del siglo xix y comienzos del siglo xx. Los Lévano persiguen su reemplazo por sociedades de resistencia o sindicatos y la conformación de un movimiento obrero organizado.

Manuel Caracciolo, en su discurso titulado: «Qué son los gremios obreros en el Perú y lo que deberían ser», escrito en 1905, plantea: «¿Por qué, qué bienes, qué beneficios en el orden social, intelectual y económico, nos reportan las sociedades humanitarias o de protección mutua? Auxiliar a un enfermo, sepultar un cadáver, que con creces ha pagado todos esos servicios, no es cumplir con un deber de caridad: es simplemente pagar una deuda contraída y muy saneada. En cambio las sociedades de resistencia, como adelante lo veremos, propenden a fines más elevados cuales son el desarrollo de nuestras facultades físicas, intelectuales y morales, tanto en el orden social como económico.» (2006: 100).

El aporte de los Lévano nace entonces de una práctica cotidiana ligada al proceso de organización del movimiento obrero, basada en una intensa labor cultural y de reivindicación de derechos económicos y sociales de los trabajadores.

Sin embargo, los aportes de González Prada y los Lévano no son los únicos antecedentes a considerar. Resulta ineludible también sumar a los varios pensadores que debatieron sobre las comunidades indígenas.

2. Debate sobre las comunidades indígenas

Precisemos que el debate sobre las comunidades indígenas está marcado, desde su inicio, por la tensión derivada de la pluralidad de posiciones existentes sobre ella. Lynch (1979) reconoce y analiza cuatro posiciones que muestran esta pluralidad: liberal, tutelar, socialismo reformista y revolucionario.

La posición liberal coincide con la «condena de la comunidad», denominada así por Mariátegui por considerar a la comunidad «como rezago de una sociedad primitiva o como una supervivencia de la organización colonial» (Mariátegui, 1952: 80). Actitud que respondía en unos casos al interés del gamonalismo terrateniente y en otros al pensamiento individualista liberal modernizador.

La perspectiva de Francisco Tudela y Varela ejemplifica esta posición, a través de su libro, publicado en 1905, titulado: *Socialismo peruano. Estudio sobre las comunidades indígenas*, uno de los trabajos más antiguos dedicados a las comunidades indígenas y que expresa de manera flagrante la actitud de condena.

Lynch señala respecto al libro de Tudela y Varela: «El autor señala la necesidad de terminar con el régimen colectivo de propiedad de la tierra, al que considera culpable del atraso agrícola, así dice: 'Todos los economistas que han hecho el estudio de la evolución de la propiedad, están de acuerdo en que el dominio colectivo del suelo solo es conciliable con la existencia primitiva de la humanidad, y que él no puede ser considerado como una fórmula de salvación en el futuro contra las desigualdades e injusticias de la edad presente'.» (Lynch, 1979: VIII).

Por su parte, Pajuelo (2000) anota sobre el trabajo de Tudela y Varela: «El texto después de una comparación del socialismo peruano imperante en las comunidades indígenas con el de otros regímenes de propiedad colectiva de la tierra como el *mir* ruso, la *dessa* de Java, la *marke* germánica y el *allmend* suizo, sustenta la tesis de que es necesaria su disolución [...] El autor traduce así las expectativas del sector dominante de ese momento, adscrito filosóficamente al positivismo, ideológicamente al liberalismo y políticamente al civilismo, para el cual la comunidad 'se aparta notablemente del sistema social y económico que hoy impera en el mundo civilizado'.» (2000: 128-129).

Contraria a la posición liberal es la posición tutelar, que surge como respuesta y «expresión de sectores de la pequeña burguesía —citando otra vez a Lynch—, tanto limeña como provinciana, que se hicieron eco de las importantes luchas campesinas que ocurrieron en el país en los primeros años de este siglo. Fue una reacción ante la incapacidad de los sectores dominantes de formular una política que partiera de reconocer la existencia del problema y tratara de integrar a la población indígena como base social de su dominación.» (1979: XIV).

El precursor de la posición tutelar es Manuel Vicente Villarán, en un trabajo de 1907, denominado «Condición legal de las comunidades indígenas», publicado en el número 14 de la Revista Universitaria de la Universidad Mayor de San Marcos, describe a la comunidad como «organizaciones de indios de que hay todavía no pocos ejemplos [...] que se dedican a la agricultura siguiendo tradicionales costumbres comunistas, mediante el reparto de la tierra por lotes adjudicados a todas las familias de la comunidad» (Villarán, 1981: 57). Trabajo que representa una respuesta al realizado por Tudela y Varela.

«Villarán —indica Lynch— señalará que la Comunidad Indígena, por la peculiar conformación de su estructura de propiedad, no podía ser considerada dentro de la definición de persona jurídica que daba el Código Civil de entonces, decía que el Código señalaba sociedades que tenían varios propietarios que conjuntamente poseían un bien, pero que no contemplaban el caso de la Comunidad, donde sus miembros poseen parcelas individuales a la par que terrenos colectivos. Esta constatación, sin embargo, no llevaba a Villarán a la conclusión de que había que abolir la Comunidad, así precisó: 'Las comunidades responden a un estado social que no se suprime a fuerza de decretos'.» (1979: XV).

La posición de Villarán apuntaba más bien a su defensa: «Juzgamos, pues, que las comunidades de indígenas carecen de derechos para ser representadas en juicio como personas colectivas» (1981: 58). A la vez que a la denuncia frente al abuso del latifundio: «La comunidad protege al indio contra el blanco. Las tierras de aborígenes no han sido aún totalmente usurpadas por los ricos hacendados, gracias a la posesión comunista. La comunidad es el contrapeso del caciquismo semifeudal que sigue imperando en nuestras sierras. La disolución de esas comunidades, antes de instruir a los indios y de abrir caminos y mercados, no crearía una clase de campesinos propietarios; sería la evicción de los labradores autónomos que forman la mayoría de la población indígena en provecho de unos pocos hacendados ávidos. El comunero hoy independiente gracias a la posesión de la tierra, pasaría a la condición servil del colono y del *pongo*» (1981: 64-65).

Villarán, en palabras de Mariátegui: «Mantenía teóricamente su posición liberal, propugnando en principio la individualización de la propiedad pero prácticamente aceptaba la protección de las comunidades contra el latifundismo, reconociéndoles una función a las que el Estado debía su tutela.» (1952: 80).

La posición tutelar, sin embargo, será representada propiamente por primera vez por los integrantes de la «Asociación Pro-Indígena», fundada en 1909 por Pedro Zulen, Dora Mayer y Joaquín Capelo, quienes publican el boletín «El Deber pro-indígena» entre 1912 y 1917. Además de José Antonio Encinas que escribe, en 1918, su tesis titulada: «Contribución a una legislación tutelar indígena», sustentada en la Universidad de San Marcos; y Ricardo Bustamente que escribe también su tesis el mismo año, titulada: «Condición jurídica de las comunidades indígenas en el Perú», sustentada en la misma universidad.

Todos ellos, en mayor o menor medida, coinciden en la defensa paternalista de las comunidades indígenas frente a las agresiones del latifundio, y en plantear su tutela por parte del Estado[2].

Las posiciones: liberal y tutelar, más allá de sus diferencias, confirman la persistencia de relaciones de reciprocidad y solidaridad en las comunidades indígenas; pero para condenarla de manera flagrante en el caso de la posición liberal, o para subordinarla de manera paternalista al Estado en el caso de la posición tutelar.

La tercera posición —denominada por Lynch como socialismo reformista— expresa a un sector del pensamiento socialista peruano surgido de la ruptura del Partido Socialista fundado por José Carlos Mariátegui, que al poco tiempo de su muerte es transformado en Partido Comunista, situación no aceptada por este sector y que determina su salida.

El trabajo de Hildebrando Castro Pozo, publicado en 1924, titulado: *Nuestra comunidad indígena*, es el fresco social más amplio y detallado dedicado

2 La posición tutelar expresa la influencia decisiva lograda por el pensamiento indigenista que perseguía la reivindicación del aporte de las poblaciones indígenas a la economía, cultura, política y sociedad del Perú. Mirko Lauer (1997) señala sobre el indigenismo: «A pesar de que el sentimiento pro-indio de sectores ilustrados de la *intelligentsia* peruana es una constante en evolución durante los dos últimos tercios del siglo XIX, el movimiento político propiamente dicho comenzó en el último decenio de ese siglo, es decir, después de la derrota frente a Chile. Se expresó sobre todo en el esfuerzo pedagógico, de cabildeo ante las autoridades, y en general como una defensa de sectores a los cuales se percibía como postergados por el Estado» (1997,12). Luis Alberto Sánchez (1980) señaló que el artículo de Manuel González Prada «Nuestros indios», escrito en 1904, es un hito que «imprimió un violento viraje a los trabajos indigenistas y el es inspirador directo de los trabajos de Pedro Zulen, Víctor Raúl Haya de la Torre, José Carlos Mariátegui, José Uriel García y Luis E. Valcárcel. Según la interpretación de Prada, el indio no representa una raza biológica sino una raza social, pues depende de su estado económico.» (1980, 332).

a las comunidades indígenas escrito en su época y el más claro ejemplo de esta posición.

Castro Pozo —como precisa Carlos Franco (1989)— dedicado a una labor promotora de defensa de la propiedad de las tierras de las comunidades y las condiciones laborales de sus hombres y mujeres, así como al registro pormenorizado de la vida comunal en las diversas regiones del país, desde su puesto como Jefe de Sección de Asuntos Indígenas del Ministerio de Fomento, confirmó sobre la base de sus observaciones empíricas el carácter cooperativo de sus economías.

Castro Pozo —en palabras de Franco— elabora «el primer testimonio de la vitalidad de la comunidad campesina, esto es, de su capacidad de supervivencia y desarrollo, de su aptitud y la de los 'indios' para el trabajo colectivo, para la adaptación de las técnicas modernas de producción, para el incremento de la producción agropecuaria» (1989: 25).

Rodrigo Montoya señaló, de manera menos laudatoria que Franco, en el prólogo de la segunda edición de *Nuestra comunidad indígena*: «Una lectura atenta permite observar que en este largo listado están casi ausentes las formas de organización política del mundo andino y las modalidades del intercambio no capitalista y capitalista en el campo [...] La descripción etnográfica de Castro Pozo, intuitiva y científicamente desordenada es, a pesar de todas sus limitaciones, un documento de base de trabajo para los estudios actuales y los que vengan» (Montoya, 1979: xiv-xv).

La observación de Montoya permite apreciar de manera más equilibrada el aporte de Castro Pozo y encontrar tal vez lo que al final de cuentas fue lo más valioso de su trabajo: aportar de manera rigurosa al conocimiento social y económico de las comunidades indígenas.

La vitalidad de las comunidades es documentada a través de un registro pormenorizado de muchos aspectos, y es complementado con el análisis de experiencias específicas, como la de la comunidad de Muquiyauyo, que fue para Castro Pozo paradigmática. «Esta —como señala Franco— se le apareció como la prueba definitiva de aquella y por ello la mostró orgulloso de su sentido organizativo, de su capacidad transformadora, de sus recursos naturales, de su propensión moderna y cooperativa, al tiempo que demandaba la atención pública a sus esfuerzos por hacer funcionar su planta eléctrica, por organizar sus cooperativas de crédito y de consumo, por desarrollar sus escuelas y cuidar la salud de sus miembros [...] terminó de convencerlo que en ella radicaba una alternativa de modernización económica sin mengua, y más bien como desarrollo, de su espíritu tradicional.» (Franco, 1989: 26).

Castro Pozo indica refiriéndose a la comunidad de Muquiyauyo: «Enorme, magnífica e inmejorable cooperativa de crédito cuya constitución íntima tiene el prestigio de una institución milenaria que ha llenado su objeto y es susceptible de adaptación a las normas del progreso, en ella están íntimamente ligados los principios que deberían poseer las modernas organizaciones de cooperación, y como no es única por la casta, la organización o disciplina, su progreso es un ejemplo y un símbolo: las innumerables comunidades de nuestras serranías bien pronto se convertirán en cooperativas de producción y de consumo, forma y sustancialidad capaces de pulverizar los grandes latifundios y resolver el problema agrario de esta zona.» (Castro Pozo, 1979: 54).

Justamente por ello —citando una vez más a Franco— Castro Pozo asume que las comunidades son «el descubrimiento de un legado cultural que se rehace, que se recrea, que se proyecta cotidianamente desde el presente hasta el futuro. La comunidad campesina produce cultura y la suya es una savia viva de la cual debe nutrirse la actual y futura cultura nacional [...] No se trata por tanto de crear en la sierra otra institución o de enfrentar el latifundio con la promesa de una organización por crear. Esa alternativa existe, es real y solo necesita que el país la reconozca y coopere para su desarrollo más moderno.» (Franco, 1989: 27).

Castro Pozo propone en este sentido «la modernización cooperativa de la comunidad pero sin que ello suponga la superposición externa de una institución diferente sobre sus propias raíces organizativas. La organización cooperativa resulta para él la cristalización de una vocación profunda de la propia comunidad y de su propia capacidad adaptativa a los desafíos de la evolución contemporánea de la economía y la sociedad peruanas.» (Franco, 1989: 27).

Años después Castro Pozo publicará, en 1936, un segundo libro titulado: *Del ayllu al cooperativismo socialista*, donde entre otras tesis sostiene de manera central que el comunitarismo es una estrategia de desarrollo nacional de carácter endógeno que construye el socialismo. Franco anota de manera perspicaz: «Cuando habla del comunitarismo no está pensando en la cooperativización inmediata del país sino más bien en un proceso histórico que solo tiene una orientación socialista porque incluye la cooperativización como uno de sus componentes centrales, aunque con poder suficiente para gravitar sobre el conjunto de las otras formas transitorias de organización de la propiedad y la producción. Simultáneamente con ello, cuando Castro Pozo habla de la cooperativización o del componente cooperativo de la estrategia comunitarista no está refiriendo una única modalidad cooperativa de organización económica sino una pluralidad de formas atentas a las características

de la situación real del país y a su presumible evolución político-económica.» (Franco, 1989: 93-94).

Una tesis complementaria y no menos importante es que el componente cooperativo de la estrategia comunitarista esta íntimamente ligada con la modernización técnica y ella a su vez a la capacidad de las comunidades andinas de incorporar tecnología a sus labores agropecuarias. Franco precisa: «basándose en la existencia de pequeñas industrias agropecuarias y de transformación en comunidades de punta así como en su vocación ganadera y en la evidencia que ellas aportan de la existencia de una disciplina colectiva de trabajo y de una aptitud para adoptar la «técnica capitalista», Castro Pozo señala la mejor disposición de las comunidades para la modernización productiva.» (Franco, 1989: 96).

El aporte de Castro Pozo y los socialistas es determinante en el debate político de su época porque «negaban —como anota Lynch— la necesidad de disolver la Comunidad, señalando que se debía mantener una característica fundamental que era la del campesinado usufructuario de la tierra dentro de la propiedad colectiva, sin permitir el crecimiento de la propiedad individual que pudiera llevar posteriormente a la disolución de la Comunidad. Esta insistencia a ultranza en mantener la Comunidad como propiedad colectiva podía, sin embargo, conllevar un riesgo, que era la negación de la existencia efectiva de un número importante de propietarios individuales dentro de las comunidades. La segunda cuestión es el planteamiento de transformar la 'vieja comunidad' en una cooperativa de producción [...] La intensión era una reforma de la Comunidad que permitiera su modernización para que 'pueda entablar libre concurrencia con la gran empresa', lo que suponía preparar a la Comunidad para afrontar el desarrollo capitalista que empezaba en el país, tarea principal que le asignaban los socialistas reformistas a la Comunidad Indígena en ese momento histórico» (1979: xxiii-xxiv).

Castro Pozo y los socialistas más allá de no haber podido apreciar en toda su magnitud procesos como los de diferenciación social y económica, al interior de las comunidades indígenas; o poner el énfasis en la necesidad de lograr que las comunidades puedan entrar al mercado en libre concurrencia con la gran empresa, sin destacar suficientemente el conflicto inmediato que sostenía con el latifundio; aportaron evidencias al debate sobre las posibilidades de una economía sustentada en relaciones de reciprocidad y solidaridad, es decir, no solo abordaron la discusión sobre las comunidades indígenas, y el debate político en general, con argumentos ideológicos. Apelaron a la búsqueda, en la realidad del Perú, de las evidencias que sustentaran su apuesta socialista

y encontraron en las comunidades indígenas relaciones de reciprocidad y solidaridad que la sustentaban.

La cuarta posición —denominada por Lynch como socialismo revolucionario— está representada por los dos más conspicuos y agudos pensadores peruanos de talla latinoamericana: José Carlos Mariátegui y Víctor Raúl Haya de la Torre.

Mariátegui desarrolla una compleja y aguda reflexión sobre la «economía comunista indígena». Mariátegui, escribe en 1928 *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*, donde aparecen entre otros «El problema de la tierra». A pesar de que Mariátegui —como señala César Germaná (1995)— no tiene un tratamiento amplio del problema del «comunismo indígena», consideró como fundamentales para sus reflexiones los estudios de Castro Pozo y de César Antonio Ugarte, *Bosquejo de la historia económica del Perú*, escrito en 1926.

La ausencia de una tradición teórica establecida sobre el tema, sin embargo, no le impide desarrollar una aguda reflexión al respecto. Germaná señala con precisión: «El fundamento de sus análisis se encuentra en la constatación de la persistencia del 'comunismo indígena' en el Perú del siglo xx. Encontraba que la fuerza interna de esta organización social le había permitido resistir los ataques sufridos en la Colonia y, sobre todo, en la República. Si bien ésta le impuso una política liberal que, a la larga, erosionó sus condiciones materiales de existencia, no pudo destruir el espíritu que la animaba. La propiedad colectiva de la tierra y la organización comunitaria del trabajo habían permitido la creación de condiciones para el desarrollo de un tipo de vida social cohesionado. Este era para el Amauta el elemento clave del régimen económico comunitario. Y veía la comunidad indígena como la institucionalización de esas relaciones de propiedad y por ello la consideraba como 'el órgano específico del comunismo'.» (1995: 78).

Mariátegui como —anota Carlos Franco— incorpora una lectura del pasado histórico y la idea de mito indígena, fundamentalmente de aportes tomados de Luis E. Valcárcel, en *Tempestad en los Andes*, escrito en 1927; pero «ni el pasado inerte —afirma Franco— ni la vida subjetiva del mito, aportados por Valcárcel, podían dotar del sustrato real, material, activo a su pretensión de endogeneizar el socialismo, de devolverlo como producto histórico y nacional. Es Castro Pozo quien le proporciona entonces el argumento definitivo, la base sustantiva, la seguridad intelectual necesaria para proponer una visión nacional del socialismo. Por ello, desde diciembre del 24, se multiplican sus expresiones de que el problema del indio es el problema de la tierra, es un problema económico y social» (1989: 38).

Una cita del propio Mariátegui (1952) es muy ilustrativa: «La defensa de la 'comunidad' indígena no reposa en principios abstractos de justicia ni en sentimentales consideraciones tradicionalistas, sino en razones concretas y prácticas de orden económico y social. La propiedad comunal no representa en el Perú una economía primitiva a la que haya reemplazado gradualmente una economía progresiva fundada en la propiedad individual [...] La 'comunidad', en efecto, cuando se ha articulado, por el paso de un ferrocarril, con el sistema comercial y las vías de transporte centrales, ha llegado a transformarse espontáneamente en una cooperativa» (1952: 86).

Mariátegui encuentra en la existencia de las comunidades indígenas la evidencia material que confirmaba sus intuiciones respecto a la existencia en la economía y sociedad peruana de relaciones sustentadas en la reciprocidad y solidaridad; pero además el refuerzo necesario de la realidad a sus apuestas éticas y políticas orientadas a la construcción del socialismo indoamericano.

Por su parte, Víctor Raúl Haya de la Torre plantea también una reflexión sobre las comunidades indígenas. Lynch advierte respecto a sus planteamientos: «Haya de la Torre empezaba señalando en el artículo 'El problema del indio' (1926) de su libro *Teoría y táctica del aprismo*, que el conflicto entre la comunidad y el latifundio había marcado durante siglos la historia del Perú, desde que los españoles reorganizaron la propiedad de la tierra y formaron las haciendas en base a las tierras que arrebataron a las comunidades, señalaba que ese origen daba a la comunidad el carácter de institución 'nacional' y al latifundio el de institución 'colonial', 'extranjera', situación que incluso se prologaba en la república al no haber cambiado el carácter de clase de la dominación estatal: 'La lucha entre el latifundio y la comunidad, es pues, la línea económica central del proceso histórico peruano, desde la conquista hasta hoy. El latifundio es la base económica y el fondo de unidad clásica del civilismo'. A este planteamiento agregaba la necesidad de considerar la comunidad como base para 'la reorganización de nuestra economía desquiciada', pero 'dotada de todos los elementos de técnica contemporánea y resguardada por el Estado no ya de los latifundistas sino de los productores', utilizando la organización colectiva que no se había destruido a pesar de conflicto tan prolongado. Estas posiciones radicales serán sin embargo reconsideradas algunos años más tarde, en la elaboración del 'Plan de Acción Inmediato' o 'Programa Mínimo' (1931) contenido en el libro *Política aprista*. Allí en dos frases muy escuetas Haya señalará: 'Legislaremos en pro de la conservación y modernización de la comunidad indígena'. 'Introduciremos el cooperativismo agrario entre los propietarios indígenas de tierras'. Medidas que se señalan

entre otras muchas más, sin hacer ningún hincapié en la relación entre la comunidad y el latifundio que algunos años antes había considerado la base de análisis para abordar el problema» (1979, xxvi-xxvii).

Mariátegui manifiesta su coincidencia con los primeros planteamiento de Haya de la Torre respecto a las comunidades indígenas, en *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*, en el pie de página 18 del ensayo «El problema de la tierra», señala: «Escrito este trabajo, encuentro en el libro de Haya de la Torre *Por la emancipación de América Latina* (publicado en 1927 pero reúne artículos escritos entre 1923 y 1924, anotación nuestra), conceptos que coinciden absolutamente con los míos sobre la cuestión agraria en general y sobre la comunidad indígena en particular. Partimos de los mismos puntos de vista, de manera que es forzoso que nuestras conclusiones sean también las mismas». (1952: 86).

Haya de la Torre, en sus primeros escritos, comparte con Mariátegui la tesis de que la lucha por la tierra es el principal elemento de análisis para comprender la realidad de las comunidades indígenas, también que el enfrentamiento con el latifundio constituye la contradicción principal a resolver. Coincide además en la reivindicación del aporte de las comunidades indígenas. Aunque en los términos de Haya de la Torre, a diferencia de Mariátegui, no está explícito el aporte de las comunidades a la construcción del socialismo, sino las considera como base de la reorganización de la economía, asumiendo: por un lado, la necesidad de dotarla de todos los elementos de técnica contemporánea, planteamiento coincidente con el sostenido por Castro Pozo y los socialistas; y por otro, resguardarla desde el Estado, planteamiento que en alguna medida recuerda la posición tutelar indigenista.

Sin embargo, la reflexión de Haya de la Torre y Mariátegui dedicada a indagar en las relaciones económicas no regidas por el capital, y sustentadas en la reciprocidad y la solidaridad, no se agota con su agudo abordaje de las comunidades indígenas. Es necesario incorporar además otros componentes, igual de relevantes en su pensamiento, provenientes de sus apuestas nacionalista radical, en el caso de Haya de la Torre, y socialista indoamericana, en el caso de Mariátegui.

3. Planteamientos del nacionalismo radical y el socialismo indoamericano

La reflexión de Haya de la Torre y Mariátegui dedicada a indagar en las relaciones económicas no regidas por el capital, y sustentadas en la reciprocidad, la solidaridad, la cooperación, no se agota con su agudo abordaje de las comunidades indígenas. Es necesario incorporar además otros componentes, igual de relevantes en su pensamiento, provenientes de sus apuestas nacionalista

radical, en el caso de Haya de la Torre; y socialista indoamericana, en el caso de Mariátegui.

Es pertinente anotar que la reflexión de Haya de la Torre y Mariátegui, más allá de sus diferencias, comparte la búsqueda de alternativas a la modernización capitalista impuesta por el régimen oligárquico. No podemos olvidar que su pensamiento surge en un escenario caracterizado por intensas movilizaciones sociales que irrumpen en la vida política del Perú desde las primeras décadas del siglo XX y desenlazan en la crisis de los años treinta, época de conflictos sociales y políticos profundos agudizados por la crisis mundial de 1929, que ponen en cuestión el régimen oligárquico; pero terminan ahogados por la represión militar.

La reflexión de Haya de la Torre y Mariátegui sintetizan una época histórica, apuestas éticas y políticas; pero también esfuerzos honestos y rigurosos por comprender de manera crítica la realidad.

El nacionalismo radical representado por Haya de la Torre, es expresado con claridad en sus escritos posteriores a 1928, donde suma nuevos elementos a sus tesis originales, a la vez que van más allá de sus planteamientos sobre las comunidades indígenas.

La reflexión de Haya de la Torre pone en el centro de su pensamiento —como señala Nieto (2000)— al problema del imperialismo hasta convertirlo en objeto teórico (2000: 30).

Haya de la Torre (1986) propone la tesis, contraria a la de Lenin, en el prólogo de su principal obra doctrinaria *El antimperialismo y el APRA*, escrito en 1928 pero publicado ocho años después en 1936: «Según la tesis neo-marxista, 'el imperialismo es la última etapa del capitalismo', esta afirmación no puede aplicarse a todas las regiones de la tierra. En efecto, es 'la última etapa'; pero solo para los países industrializados que han cumplido todo el proceso de la negación y sucesión de las etapas anteriores. Mas para los países de economía primitiva o retrasada a los que el capitalismo llega bajo la forma imperialista, ésta es 'su primera etapa'». (1986: XXI).

El énfasis puesto por Haya de la Torre en el análisis del imperialismo no lo lleva a dejar de lado el análisis de las dinámicas de la economía al interior de un país; pero tampoco la perspectiva presente y futura del aporte de las economías no regidas por el capital.

Chang-Rodríguez (2007) sugiere centrar la mirada en la concepción que Haya de la Torre poseía del Estado antiimperialista. Él señala: «La gran tarea del APRA era iniciar la transición a la nueva sociedad latinoamericana con nueva economía y nueva estructura gubernamental. La organización,

coordinación y planificación de la nueva economía transicional descansaría en un capitalismo de Estado coexistente con las cooperativas, las empresas autogestionarias y privadas nacionales y extranjeras adaptadas al nuevo orden social aprista que le impone estrictas limitaciones temporales y espaciales.» (2007: 281).

La perspicaz sugerencia de Chang-Rodríguez es confirmada al revisar *El antimperialismo y el APRA*, ahí propone: «La diferencia entre el Estado Antiimperialista y el Capitalismo de Estado europeo radicará fundamentalmente en que mientras éste es una medida de emergencia en la vida de la clase capitalista, medida de seguridad y afirmación del sistema, el Estado Antimperialista desarrollará el *Capitalismo de Estado como sistema de transición hacia una nueva organización social*, no en beneficio del imperialismo —que supone la vuelta al sistema capitalista, del que es una modalidad—, sino en beneficio de las clases productoras, a las que irá capacitando gradualmente para el propio dominio y usufructo de la riqueza que producen.» (1986: 98).

Haya de la Torre muestra durante estos años una convicción clara de luchar por una nueva sociedad latinoamericana —como menciona Chang-Rodríguez—. En el mismo párrafo antes citado agrega: «Si el Estado Antimperialista no se apartara del sistema clásico del capitalismo, y alentara la formación de una clase burguesa nacional, estimulando la explotación individualista e insaciable —amparada en los enunciados clásicos del demo-liberalismo—, caería pronto en el engranaje imperialista del que ningún organismo nacional burgués puede escapar. Por eso ha de ser indispensable en el nuevo tipo de Estado la vasta y científica organización de un sistema cooperativo nacionalizado (resaltado nuestro) y la adopción de una estructura política de democracia funcional basada en las categorías del trabajo.» (1986: 99).

Haya de la Torre propone, entonces, un capitalismo de Estado antiimperialista, basado en la conformación de un sistema cooperativo nacionalizado. No extraña, por ello, que hoy algunos —como Choquehuanca (2005)— lo señalen como uno de los «ideólogos más representativos» del cooperativismo en el Perú.

Empero Haya de la Torre propone además el establecimiento de una estructura política de «democracia funcional». Esta última noción es también clave en el pensamiento de Haya de la Torre. César Germaná (2006) advierte al respecto: «Para comprender los alcances del concepto de 'democracia funcional' en Haya de la Torre es necesario referirse a sus análisis sobre las relaciones entre la economía y la política. Desde esta perspectiva, sostiene que, en el Perú, ha prevalecido un 'concepto empírico de la política' y no 'la

forma científica de la política que se basa en la economía'. Por eso, la 'nueva democracia' debería significar 'la vinculación del concepto de economía al concepto de política como indispensable para el sabio dominio del Estado'. Con lo cual se propuso superar la distinción del pensamiento liberal entre la sociedad civil (los derechos del hombre) y la sociedad política (los derechos de los ciudadanos); distinción que hacía posible la conciliación de la contradicción entre el individualismo de los propietarios y la participación política de los trabajadores. En la propuesta de Haya de la Torre, entonces, el Estado aparece como un mecanismo político y como un mecanismo económico. Controla la producción y la reproducción del capital y a la vez integra a los trabajadores, desapareciendo toda mediación política entre sociedad civil y sociedad política. Por lo tanto, ya no se trataba de ciudadanos formalmente iguales, sino de individuos que tendrían un determinado lugar o función en la división social del trabajo y, en tanto tales, se incorporarían al Estado. El 'Estado antimperialista' no tendría como sostén al 'ciudadano como cantidad' sino al 'ciudadano como calidad'; esto es, como trabajador. Haya de la Torre dejaba de lado con estas formulaciones la ideología liberal de la igualdad formal (política) de individuos (económicamente) desiguales. En el Estado, el 'ciudadano-trabajador', 'manual o intelectual', intervendría en las decisiones políticas 'sin abandonar su función vital de trabajador'. De esta manera se iría construyendo una 'democracia de plena participación' o 'democracia funcional'» (2006: 94-95).

La advertencia de Germaná, sobre las relaciones entre economía y política, es central no solo para comprender el pensamiento de Haya de la Torre, sino además para relacionar su pensamiento con una lectura total, integral e integrada, de la realidad social, ajena a lecturas sectoriales o parciales, y que más allá del acuerdo o desacuerdo con sus planteamientos, constituye un recurso metodológico necesario de considerar al momento de indagar en las relaciones económicas no regidas por el capital, y sustentadas en la reciprocidad y la solidaridad. Los planteamientos de Haya de la Torre sobre el capitalismo de Estado antiimperialista y la democracia funcional son, en este sentido, inseparables.

El socialismo indoamericano, por su parte, es representado por Mariátegui. César Germaná (1995) propone dos tesis que nos parecen centrales respecto a su pensamiento, porque recuperan parte de la reflexión mariateguiana sobre el comunismo indígena; pero al mismo tiempo lo complementan y van más allá.

Germaná sostiene que existen dudas y ambigüedad en el pensamiento de Mariátegui respecto al tipo de propiedad que se establecería con el socia-

lismo. Al respecto señala: «Es posible encontrar por lo menos dos vertientes por donde discurren sus reflexiones: por una parte, la imagen del socialismo como propiedad estatal de la economía; por otra, la imagen del socialismo como propiedad social de los recursos productivos» (1995: 89). Germaná explica este planteamiento recurriendo a la propia indefinición del problema que existe en Marx y Engels, así como en la tradición marxista posterior; y a la ausencia de una economía socialista que le hubiera servido a Mariátegui de modelo para una teoría económica del socialismo.

Germaná reconoce que la construcción del socialismo en la URSS y el debate sobre su economía no tenía en Mariátegui la consistencia necesaria para construir un modelo teórico. Además que el único referente inmediato que poseía de lo que era el socialismo fueron los regímenes económicos impuestos en la URSS, que durante los años veinte se orientaron a la propiedad estatal del conjunto de la economía (capitalismo de Estado, comunismo de guerra, nueva política económica), lo que podría explicar la importancia otorgada por Mariátegui a esta perspectiva en su propuesta del socialismo.

Sin embargo, Germaná anota también que las tesis sobre la propiedad social: Mariátegui asume que «la supervivencia de 'elementos de socialismo práctico en la agricultura y la vida indígena' dan lugar a un nuevo tipo de relación social [...] En primer lugar, la relación que Mariátegui veía entre las formas de vida solidarias y las cooperativas de producción y de consumo. En el artículo 'El porvenir de las cooperativas' sostiene la idea de que en el Perú, más que otros países de América Latina, las cooperativas tienen mejores posibilidades de implantarse por la existencia de 'elementos más espontáneos y peculiares de arraigo' vinculados con las tradiciones milenarias de cooperación de las comunidades indígenas [...] La segunda idea se relaciona con un problema que Mariátegui tocó marginalmente pero que es fundamental. Se trata de la cuestión relativa a como serían coordinadas esas 'comunidades' organizadas sobre la base de relaciones de cooperación y solidaridad. Solo indirectamente se puede tener una referencia sobre este tema. Mariátegui cita un texto de E. Berth según el cual la organización económica del socialismo tendría como fundamento 'una federación de talleres'. Esta idea que es posible encontrar en G. Sorel, podría servir para pensar en la posibilidad de una organización nacional de las comunidades que estarían encargadas de dirigir la producción» (1995: 92-93).

Mariátegui, entonces, siguiendo las tesis de Germaná, plantea la eliminación de la propiedad capitalista y feudal; pero no la eliminación de otras formas de propiedad como la estatal o la cooperativa. Respecto a la discusión

sobre la propiedad en el socialismo reúne en sus escritos dos vertientes: la propiedad estatal y la propiedad social, la primera tributaria de sus análisis de la realidad europea particularmente de la URSS y la segunda del comunismo agrario, las cuales no parecen haberse unificado en su reflexión. Sin embargo, pensaba —como anota Germaná retomando una cita de Mariátegui de «Defensa del marxismo»— en la «conquista del poder político como base de la socialización de la riqueza». «Así pues, la naturaleza del poder político sería diferente bien se tratara de la apropiación cooperativa, bien se tratara de la apropiación estatal de los recursos productivos. En el primer caso porque el poder político terminaría disolviéndose en las manos de los propios productores; en el segundo, porque posibilitaría la consolidación del Estado y de una capa burocrática que lo conduciría» (1995: 94).

4. Apuntes finales a manera de conclusiones

El repaso realizado del pensamiento de González Prada, los Lévano, Castro Pozo, Mariátegui, Haya de la Torre, más allá de sus diferencias evidentes, permite confirmar que efectivamente existió en el Perú desde las primeras décadas del siglo XX una reflexión dedicada a indagar en las relaciones económicas no regidas por el capital y sustentadas en la reciprocidad y solidaridad.

La indagación fue realizada desde dos extremos: de un lado, la apuesta ética y política inspirada en la emancipación de las relaciones capitalistas y su lógica de dominación; pero de otro, la búsqueda de evidencias que sustentarán en la realidad las relaciones de reciprocidad y solidaridad como alternativas al ordenamiento capitalista. Ambos extremos aparecen como puntas inseparables de una misma hebra. Ambos extremos están diferenciados por los énfasis que cada pensador le otorga, en el caso de González Prada, los Lévano y Haya de la Torre, la cuota de apuesta ética y política es marcada; en el caso de Castro Pozo y Mariátegui es más manifiesto el interés en la búsqueda de evidencias sin que ello signifique renunciar a la apuesta ética y política.

Además no es conveniente omitir que en gran medida la indagación señalada fue desplegada de la mano con el momento histórico que se vivía. Es decir, no hubo una autonomía de la indagación sobre la realidad respecto al contexto histórico, todo lo contrario, la indagación de la realidad estaba en tensión permanente con el contexto histórico. La reflexión está amarrada, en este sentido, a proyectos políticos, en mayor o menor medida, alternativos; o en mayor o menor medida viables y sostenibles.

Referencias bibliográficas

Castro Pozo, Hildebrando (1979). *Nuestra comunidad indígena*. Lima: Hildebrando Castro Pozo C. Editor.

Chang-Rodríguez, Eugenio (2007). *Una vida agónica. Víctor Raúl Haya de la Torre*. Lima: Fondo Editorial del Congreso del Perú.

Choquehuanca, Walter (2006). «Haya de la Torre y el cooperativismo del siglo XXI». Disponible en: http://cooperativismo.blogcindario.com/2006/09/00002-haya-de-la-torre-y-el-cooperativismo-en-el-siglo-xxi.html

Coraggio, José Luis (2011). «La economía social como vía para otro desarrollo social», en: Alberto Acosta y Esperanza Martínez (eds.). *Jose Luis Coraggio. Economía social y solidaria. El trabajo antes que el capital*. Quito: Ediciones Abya- Yala.

Franco, Carlos (1989). *Castro Pozo: nación, modernización endógena y socialismo*. Lima: CEDEP.

Germaná, César (1995). *El «Socialismo Indo-americano» de José Carlos Mariátegui: Proyecto de reconstitución del sentido histórico de la sociedad peruana*. Lima: Amauta.

Germaná, César (2006). «Manuel González Prada y Víctor Raúl Haya de la Torre. De la democracia liberal al nacionalismo radical», *San Marcos*, número 24, Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

Gibson-Graham, J. K. (2011). *Una política poscapitalista*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, Pontificia Universidad Javeriana Facultad de Psicología-Instituto Pensar.

Huanacuni Mamani, Fernando (2013). «Economía comunitaria complementaria. La vida antes que el trabajo y el capital». Ponencia presentada en el seminario: Derechos económicos y políticas públicas de Economía Social y Solidaria: retos para la Universidad desde el *suma qamaña*, organizado por la Universidad del País Vasco-HEGOA y la Universidad Mayor de San Andrés-CIDES, del 17 al 19 de enero en La Paz.

Lauer, Mirko (1997). *Andes imaginarios. Discursos del indigenismo 2*. Lima: CBC Centro de Estudios Regionales Andinos «Bartolomé de las Casas» – Cusco, Sur Casa de Estudios del Socialismo.

Lévano, Manuel Caracciolo (2006). «Qué son los gremios obreros en el Perú y lo que deberían ser», en: César Lévano y Luis Tejada (comps.). *La utopía libertaria en el Perú. Manuel y Delfín Lévano. Obra completa*. Lima: Fondo Editorial del Congreso del Perú.

Lynch, Nicolás (1979). *El pensamiento social sobre la comunidad indígena en el Perú a principios del siglo XX*. Cusco: Centro de Estudios Rurales Andinos «Bartolomé de las Casas».

Mariátegui, José Carlos (1952). *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Lima: Amauta.

Montoya, Rodrigo (1979). «Prólogo a la segunda edición de Nuestra Comunidad Indígena», en: Hildebrando Castro Pozo. *Nuestra comunidad indígena*. Lima: Hildebrando Castro Pozo C. Editor.

Nieto Montesinos, Jorge (2000). «Estudio introductorio», en: *Haya de la Torre o la política como obra civilizatoria*. México: Fondo de Cultura Económica.

Pajuelo, Ramón (2000). «Imágenes de la comunidad. Indígenas, campesinos y antropólogos en el Perú», en: Carlos Iván Degregori (Editor). *No hay país más diverso. Compendio de antropología peruana*. Lima: IEP.

Quijano, Aníbal (2011). «Bien vivir»: entre el «desarrollo» y la des/colonialidad del poder», *Ecuador Debate*, número 84, Quito: Centro Andino de Acción Popular.

Quijano, Aníbal (2011). «¿Sistemas alternativos de producción?», en: Boaventura de Sousa Santos (coord.). *Producir para vivir. Los caminos de la producción no capitalista.* México: Fondo de Cultura Económica.

Sánchez, Luis Alberto (1980). «La prosa de Manuel González Prada», en: Manuel González Prada, *Páginas libres Horas de lucha*. Caracas: Biblioteca Ayacucho.

Santos, Boaventura de Sousa y César Rodríguez (2011). «Introducción. Para ampliar el canon de la producción», en: Boaventura de Sousa Santos (coord.). *Producir para vivir. Los caminos de la producción no capitalista*. México: Fondo de Cultura Económica.

Sobrevilla, David (2003). «Introduction», en: *Manuel González Prada. Free Pages and hard times: Anarchist musings*, New York: Oxford University Press.

Tejada, Luis (2006). «El pensamiento libertario», en: César Lévano y Luis Tejada (comps.). *La utopía libertaria en el Perú. Manuel y Delfín Lévano. Obra completa*. Lima: Fondo Editorial del Congreso del Perú.

Villarán, Manuel Vicente (1981). «Condición legal de las comunidades», en: José Tamayo Herrera (Selección, prólogo y bibliografía). *El pensamiento indigenista.* Lima: Francisco Campodónico F. Editor, Mosca Azul Editores.

Movimiento de economía social y solidaria del Ecuador

Circuitos económicos solidarios interculturales

Jhonny JIMÉNEZ

RESUMEN

Se hace una primera aproximación conceptual al concepto de los circuitos económicos solidarios interculturales, CESI, como una propuesta metodológica - política para el fomento de la economía social y solidaria. Se cuestiona los conceptos de cadenas productivas y los negocios inclusivos como elementos que reproducen el sistema capitalista, promueve los circuitos como un proceso de articulación —redes— de todas las experiencias de economía solidaria que busca la satisfacción de las necesidades fundamentales, las cuales están mediadas por relaciones sociales que se fundamentan por principios de la economía solidaria y comunitaria. Además se hace una caracterización de los circuitos para el fomento del desarrollo desde los ámbitos sociales, políticos, ambientales y culturales, como mecanismos para cambiar las relaciones de producción en los territorios a nivel nacional e internacional.

Palabras clave: Economía solidaria, interculturalidad, reciprocidad, vincularidad, redes, articulación, autonomía, asociatividad, comunidad, Sumak Kawsay, Convivir Bien.

ABSTRACT

Policy for the promotion of social economy - a first conceptual approach to the concept of, CESI, intercultural solidarity economic networks as a methodological proposal is made. The concepts of productive chains and inclusive business as elements that reproduce the capitalist system is questioned, promotes circuits as a process of joint -redes- all solidarity economy that seeks to satisfy basic needs, which are mediated by social relations that are based on principles of solidarity and community economy. Further characterization of the circuits for the promotion of development from social, political, environmental and cultural areas as tools to change the relations of production in the territories on a national and international level is done.

Keywords: Solidarity Economy, multiculturalism, reciprocity, relatedness, networking, coordination, autonomy, association, community, Sumak Kawsay, Living Well.

Presentación

La Constitución ecuatoriana en su artículo 288 establece que el sistema económico ecuatoriano es social y solidario, colocando a la economía solidaria al mismo nivel que la economía pública y privada. El fin, es la promoción de un nuevo modelo de desarrollo que la misma Constitución lo denomina Sumak Kawsay – Buen Vivir.

Este reconocimiento constitucional es parte del esfuerzo de las organizaciones sociales que promueven ancestralmente prácticas económicas solidarias y que por otro lado, se han movilizado políticamente para que el Estado las reconozca como prácticas que aportan a una nueva propuesta de desarrollo económico, social y político.

El Movimiento de Economía Social y Solidaria del Ecuador (MESSE) se ha planteado como misión aportar a la construcción de una nueva forma de vida que lleve al Buen Vivir, por lo que entiende a la economía solidaria como «una forma de convivencia entre las personas y la naturaleza que satisface las necesidades humanas y garantiza el sostenimiento de la VIDA, con una mirada integral, mediante la fuerza de la organización, aplicando los saberes y las prácticas ancestrales para transformar la sociedad y construir una cultura de paz.» (MESSE 2010).

Para la construcción de esta nueva sociedad basada en la solidaridad y la convivencia entre los seres humanos y el planeta que sostiene la vida, se plantea que es la fuerza de la comunidad-organización la que genera transformaciones políticas que buscan una nueva forma de relaciones más humanas.

Se ha planteado como abordaje conceptual, metodológico y estratégico la construcción de los circuitos económicos solidarios interculturales (CESI) como mecanismos para la generación de una nueva forma de desarrollo de los territorios, que a diferencia de otras formas de pensamiento económico como el crecimiento, el desarrollismo, las cadenas inclusivas que buscan el crecimiento y el «desarrollo económico»; los CESI no solamente se centran en el ámbito económico, sino que intervienen en varias dimensiones: ecológicas, sociales, culturales y políticas, que se basan en principios de la solidaridad, reciprocidad, complementariedad y el cuidado de la vida, buscando satisfacer las necesidades humanas para asegurar la reproducción de la vida.

El presente artículo intenta contribuir a la conceptualización de los circuitos solidarios interculturales que el MESSE, desde el 2010, ha venido construyendo como un aporte al abordaje teórico de la economía solidaria, conceptualización que nace a partir de las experiencias de economía solidaria

que diversas organizaciones y comunidades vienen impulsando en el Ecuador, pero que también son desafíos que se presentan a las organizaciones a la hora de seguir fomentado circuitos que generen procesos de transformación social y política.

El concepto de los circuitos económicos solidarios (CESI)

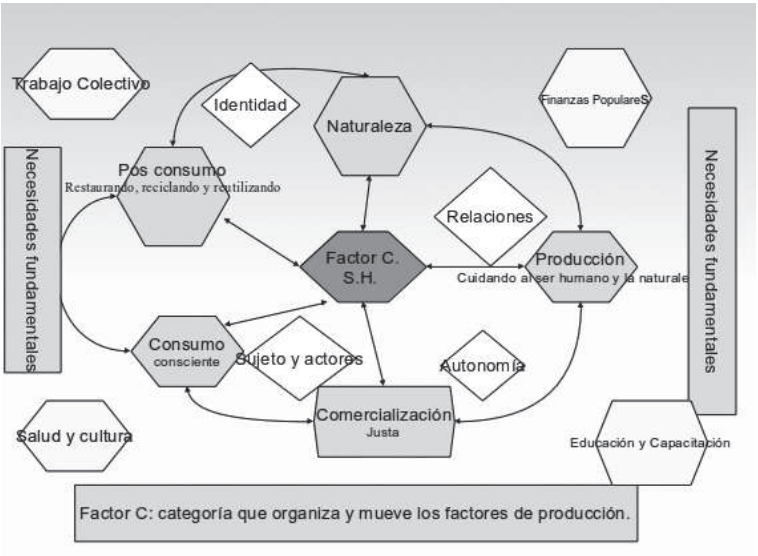
Desde el 2010, el Movimiento de Economía Social y Solidaria del Ecuador ha desarrollado a través de la investigación acción participativa el concepto de los circuitos económicos solidarios como una propuesta conceptual-metodológica-estratégica para el fomento del Sumak Kawsay o Buen Vivir desde los territorios.

Se denotó que en las diversas prácticas de economía solidaria (ES) no estaban articuladas, es decir, que las experiencias existentes no se relacionaban entre sí para fortalecer el sector de la ES; es así, que una familia que produce de manera agroecológica y vende sus productos en la feria de economía solidaria, termina comprando otros productos en el supermercado o en la tienda de barrio, que para nada son solidarias. De la misma manera, muchos productores compraban sus insumos en el mercado común capitalista que fomenta la explotación de los trabajadores y el daño del medio ambiente, pero además se denota que la mayoría de los inmensos de recursos que se producen salen fuera de los territorios, generando más procesos de empobrecimiento.

La falta de articulación y la salida de los recursos se deben, entre otros elementos, a que no se disponen de espacios donde se fomente la articulación, como es el caso de los mercados solidarios, trabajar en red y asumirse como consumidores solidarios, y además, tampoco se profundizan nuestros actos desde los principios de la economía solidaria, tanto como consumidores y productores.

La construcción de los CESI nace bajo la necesidad de articular las prácticas de economía solidaria por un lado, y por otro, vivenciar los principios de ésta, para que se fomenten las relaciones respetuosas entre las personas y la naturaleza, además de trabajar la autonomía y la interculturalidad.

Si bien es importante comercializar, producir y consumir solidariamente, para el MESSE también es fundamental el relacionamiento de las personas entre sí, por ejemplo hombres y mujeres, jóvenes y adultos, etc., las mismas que no deben estar marcadas por relaciones machistas y/o adultocéntricas; así también, las relaciones entre los pueblos y nacionalidades deben estar marcadas por la interculturalidad.



En este sentido, los CESI son espacios de articulación de las prácticas y actores de la economía solidaria relacionados a los campos de: producción sana, finanzas solidarias, el comercio justo, el consumo responsable, los que realizan pos consumo, el turismo comunitario, la salud ancestral, que se adscriben a los principios de la economía solidaria y que deciden articularse para satisfacer necesidades fundamentales[1] del ser humano y construir una sociedad de cultura de la paz, es decir, el fomento del Buen Vivir –(con vivir) Sumak Kawsay.

En este mismo sentido, Gonzalo Silva define a los CESI «como un conjunto integrado de unidades socio-económicas que se adscriben a criterios de la economía solidaria, las cuales pueden ser conformadas a distintos niveles de agregación y tienen vínculos complejos con el entramado social, cultural y político del territorio. Los CESI operan según procesos sistémicos de producción, transformación, servicios, comercialización, consumo y reciclaje y conforman por tanto el Sector de la ES que al articularse pueden constituirse como un nuevo sujeto político local.»[2]

Un factor importante en la constitución de los circuitos es la vivencia de los principios de la economía solidaria que generan procesos de articulación

1 Max Nelf manifiesta que las necesidades fundamentales de las personas no son finitas más bien son pocas las cuales comprenden: subsistencia, protección, afecto, entendimiento, participación. o*cio,* *c*reación, identidad y libertad.

2 Sistematización del proyecto Circuitos Económicos Solidarios Interculturales, MESSE 2010, en mimeo.

que fomentan la convivencia y la construcción de comunidad desde la cultura andina; estos principios están relacionados al paradigma Abya Yala, en donde la base fundamental es la vincularidad entre las personas (nosotros) y la naturaleza.

Los principios que se fomentan en los circuitos

Los principios que se fomentan desde los CESI y que están relacionados con los de la economía solidaria son:

La reciprocidad, complementariedad y la redistribución.
La vincularidad, entre las personas y la naturaleza.
La asociatividad, la organización, el trabajo colectivo comunitario.
Construcción de autonomía.

Reciprocidad, complementariedad y redistribución

Un principio importante para los CESI es la reciprocidad entendida como el acto de dar y recibir, desde la cosmovisión andina, se entrega productos y servicios con el fin de hacer el bien a los demás y a la naturaleza, no se da por recibir, sino que se lo hace por el hecho de entregar lo que se ha recibido de la Pachamama (madre tierra – universo), según la percepción circular del cosmos, el hecho de «dar, algún día recibiré».

La reciprocidad es un acto de sujetos sociales que se miran, actúan y se tratan como tales, es decir, existen relaciones simétricas y horizontales, se entrega como un acto que fomenta la comunidad. La reciprocidad no es caridad en donde hay relaciones de poder desiguales: «yo que tengo más entrego al otro que no tiene,el pobrecito que necesita». En la reciprocidad me asumo como un ser necesitado de solidaridad, el dar me forma como ser humano, pero miro al otro también como un sujeto, esa relación humana se convierte en un acto político de construcción de comunidad: necesito de los otros para fomentar la reciprocidad que me constituye como persona, en palabras de Helio Gallardo, «quererse con los otros y para los otros».

La reciprocidad fomenta los circuitos solidarios ya que fortalece las articulaciones que se generan en los actos de intercambio, produciéndose encuentros horizontales, simétricos. La reciprocidad se produce en todo momento y no solo donde se intercambian productos y servicios, están inmersos actos espirituales, corporales, emocionales (un abrazo, una sonrisa) que se convierten también productos de la reciprocidad.

Dentro del espacio del mercado socialmente organizado, se convierte a la reciprocidad en un acto político de transformación social, en palabras de Polanyi:

> La reciprocidad denota movimientos entre puntos correlacionados de grupos simétricos; redistribución indica movimientos de apropiación hacia un centro y consecutivamente fuera de él; y el intercambio se refiere a un intercambio entre manos que sucede dentro de un sistema de mercado. La reciprocidad requiere de un contexto de grupos organizados de forma simétrica; la redistribución depende de la presencia de alguna medida de centralidad en el grupo y el intercambio, si es que va a producir alguna forma de integración, requiere un sistema de precios fijados en el mercado. (Polanyi, 1958)[3]

Soy recíproco con la naturaleza al comprar productos agroecológicos, cuando decido pagar un precio justo, cuando intercambio bienes y servicios, cuando hago trueque, etc.; es decir, cuando se incorpora la reciprocidad como parte de mis acciones conscientes, puedo generar procesos de transformación social.

Para José Pereira (2012), la reciprocidad va de la mano de la redistribución como elemento central que permite a las personas satisfacer necesidades humanas fundamentales, la redistribución genera procesos de igualdad y equidad. La igualdad vista como un principio que permite a las personas vivir dignamente, satisfaciendo sus necesidades fundamentales, pero también la equidad en el sentido de darle a las personas y grupos humanos lo que necesitan, seguramente una familia de cinco personas tendrán más necesidades que una familia de dos.

La acumulación tiene que ser distribuida en la comunidad (para que no se genere concentración de poder y recursos) que permita que todos vivan en mejores condiciones, por ejemplo, en las comunidades indígenas la producción que se tiene es repartida entre ellas: «*Si hay un excedente en la producción, éste es redistribuido en el contexto de las necesidades materiales, los festivales y los rituales de la comunidad*[4]». Además, la reciprocidad va de la mano de la complementaridad, el sentido de que si una persona o comunidad no dispone de algún producto, el resto de la comunidad le otorga; además se relaciona también con los procesos de intercambio entre pisos ecológicos,

3 Enunciado por Verónica Andino, Cuaderno de Economía Solidaria, para la Incidencia y el diálogo de Saberes., pág., 29

4 I Freddy Delgado, Juan San Martín y Domingo Torrico. «La reciprocidad andina: principio de seguridad vital»,

como el caso del Trueque en Pimapiro[5] donde hay un proceso de intercambios entre la parte alta y baja del valle del Chota y de esta forma se satisfacen las necesidades fundamentales.

Al referirnos a la redistribución no solamente se piensa en el dinero, como generalmente se lo asocia en el ámbito económico, sino que también hace mención a saberes, conocimientos y productos, además, es uno de los principios de la política pública para el fomento de los derechos, particularmente de los económicos, sociales y culturales. Partiendo que todos los bienes son de todos, es decir, comunitarios.

Vincularidad. Las relaciones entre las personas y la naturaleza

La vincularidad debe ser entendida como la clave para el fomento de la vida, no solo con las personas, sino con nuestros hermanos que forman parte de la naturaleza, plantas, animales, piedras, el cosmos, el universo.

La economía capitalista tiene como eje central y prioritario la ganancia y la rentabilidad, la cual mueve todas las intenciones y acciones; hasta parece ilógico que emprendamos una actividad si no existe ganancia o no tener rentabilidad. Esta lógica fomenta la relación medio-fin, utilizamos todos los medios para llegar al fin deseado sin entender que durante ese camino se deterioran las relaciones familiares, la situación de los trabajadores, el medio ambiente y hasta la situación personal.

Si bien la economía solidaria no descarta la rentabilidad y la ganancia, sí coloca al ser humano y sus relaciones en el centro de su accionar, partiendo primero por satisfacer las necesidades fundamentales que le permitan una plena realización humana, además, se preocupa de cómo están las relaciones entre los que participamos, entre productores - productores y consumidores.

En la Economía Solidaria se ve cómo está la vida espiritual de las personas, de hecho, en muchas de las prácticas se incorporan ceremonias que fomentan nuevas relaciones con Dios, con la Naturaleza y el cosmos. Pero además se preocupan si los niños/as y la familia en general está bien, se realizan favores o se preocupan del otro/a. Se fomentan el descanso y la risa. Se buscan que todos/as aprendan, no existe el egoísmo sino más bien, las capacidades que cada uno deben potencializarse; el fin es que las personas y las familias estén bien.

5 Comunidad de la sierra norte de Ecuador.

Siempre se están preguntado, cómo está el ánimo de las personas que integran la organización, cómo se resuelven los conflictos al interno, cómo está la autovalorización de los integrantes, su autoestima e identidad, cómo están las relaciones familiares. Una compañera de Aprocuyc[6], comenta que la organización le otorga más que dinero, un espacio para conversar sobre sus problemas, desestresarse, valorar su trabajo, reírse con sus amigas.

Las prácticas de economía solidaria se preocupan en que las relaciones que se dan entre las personas sean horizontales; la toma de decisiones se realiza de manera horizontal, en consenso, respetando el disenso. Se resuelven las diferencias a través del diálogo, mirando hacia el futuro, qué pasaría si no resolvemos los problemas ahora. En este sentido se aprende a resolver los conflictos de manera diferente y sin violencia, esto es una buena práctica para ser promovida cotidianamente.

Aunque parezca extremo, no importa si desaparece la empresa pues mantener la salud, las buenas amistades y las relaciones familiares prevalecen ya que son nuestros vínculos son lo que sostienen humanamente nuestras vidas.

La producción de bienes y servicios se lo hace de manera organizada. FACTOR C[7]

Uno de los elementos centrales de las prácticas solidarias es la organización: mientras más fuerte, más alto es el nivel solidario; la organización es el elemento principal que dinamiza los procesos de la economía solidaria. En el Ecuador encontramos una infinidad de prácticas solidarias que se han construido a partir de procesos organizativos-comunitarios como la minga y la realización de actividades en conjunto que han permitido resistir los embates de los modelos de dominación.

Generalmente cuando emprendemos una empresa lo que primero pensamos es el dinero que se necesita, en términos económicos el capital; en economía, al igual que el trabajo y la naturaleza, se les denomina factores productivos que son la energía o la fuerza que permite que los bienes y servicios puedan producirse, generalmente si no se tiene el dinero-capital difícilmente se puede emprenden una actividad económica, pero además con el dinero se obtienen otros factores como el trabajo (pagándoles un salario), comprar maquinaria —tecnología— y tener materias primas. En la economía

6 Organización de mujeres de la ciudad de Cayambe que se dedica a la producción y comercialización del cuyes.

7 Razzeto tienen una larga bibliografía sobre la economía solidaria construida a partir del Factor C.

capitalista el capital es considerado como uno de los principales factores productivos que tiene la empresa.

En las prácticas de economía solidaria lo importante no es el capital sino la organización, mientras más organización existe más fuerte es, podríamos decir que sin este elemento no existe economía solidaria, aunque sean familiares, comunitarias o barriales. Es la organización la que permite pensar, organizar las habilidades, destrezas, administrar el dinero que se dispone para producir y consumir.

Existen muchos proyectos que financian iniciativas para emprender actividades económicas que tienen como objetivo salir de la pobreza, se busca personas, familias o grupos organizados para capacitarles en emprendimientos, se les dota de pequeños capitales para montar sus negocios, pero muchas de estas experiencias han fracasado al no tener un grupo humano fortalecido, con lazos de confianza y unión, con la misma fuerza que nacen se derrumban, al emprender alguna práctica solidaria la organización se convierte en el factor fundamental con el cual se debe empezar.

Los factores productivos en economía son identificados con letras, por ejemplo, el capital es designado con la letra K, el trabajo con la letra W, a la tecnología con la letra T. Si la organización es una fuerza que permite hacer cosas, levantar proyectos, cumplir objetivos de manera más efectiva, entonces también es una energía que permite producir bienes y servicios; a esta energía, Luis Razzeto denominó «Factor C», porque muchas de las acciones de solidaridad, como manifiesta el mismo autor, empiezan con la letra C: comunidad, compañerismo, comunión, compartir, cooperación, confianza, comunicación; es la solidaridad convertida en fuerza productiva.

Razeto manifiesta que mientas más organización existe y de mejor la calidad, los productos son de mayor calidad, y pasa lo mismo con los otros factores, si los trabajadores están bien capacitados o la tecnología es buena, se obtienen mejores productos; lo mismo sucede con el Factor C, mientras se mejore la organización, ésta es más unida, se tienen normas de convivencia, procedimientos que se cumplen, se resuelven los problemas de manera positiva, existe confianza y unión, los intereses son grupales pero también se reconocen los individuales, el trabajo es reconocido, y entonces la calidad de los bienes y servicios que se producirán será de mejor calidad. Las decisiones se deben tomar en consenso y participativamente, aunque esto implique más tiempo.

Hay que resaltar que en el Ecuador existe una historia de resistencia, una cultura de reciprocidad y solidaridad, que está unido al trabajo desarrollado por las organizaciones de la sociedad civil; existe una extensa y rica variedad

de procesos organizativos que permite que el Factor C sea más fácil obtenerlo; tenemos una cultura arraigada de trabajo comunitario que hay que saberlo aprovechar (en buenos términos) para potencializarlo.

El avance de la economía del «libre mercado» junto a la cultura consumista hace que las personas vayan ensimismándose (pensar en sí mismo). Cada vez es más difícil generar procesos organizativos y se corre el riesgo de perderlos; en ese sentido, se debe tener cuidado en el mantenimiento y fortalecimiento de la organización, además pensar en las personas que participan en ella, así como también cuidar las herramientas, maquinarias, pagamos a tiempo las deudas, se cuidan el dinero, se debe tener el mayor cuidado de la organización, construir espacios para dialogar, descansar, subir la autoestima de los compañeros/as, crear espacios para resolver los problemas, socializarnos y tener cariño por la organización, son elementos que fortalecen la organización.

Pero también es un desafío para las prácticas solidarias promover relaciones en tres ámbitos.

Relaciones de género

Es importante que los procesos que emprendamos fomenten relaciones entre hombres y mujeres basadas en el respeto, la cooperación y la horizontalidad. No por ser hombres son superiores y las mujeres tienen que obedecer. Es necesario erradicar el machismo y el patriarcado, y establecer espacios donde los hombres se comprometan a responsabilizarse con las iniciativas productivas, tanto en la producción como en la venta.

Se habla mucho que la economía solidaria tienen rostro de mujer, eso es muy valioso, pero los hombres han dejado que las mujeres que se dedican a las empresas solidarias tengan que salir a vender a las ferias, participen en la reuniones, eso es muy valioso, pero regresan a la casa con todo el trabajo del hogar, a seguir cuidando a los niños, hacer la comida, mientras los hombres bien gracias, eso no es justo.

A esto se suma que las relaciones que hay en casa son de violencia, se sigue golpeando y maltratando a las mujeres y las niñas, si no se tiene relaciones respetuosas en casa, será más difícil tener relaciones armoniosas en la organización. Existe un sinnúmero de informes de organizaciones de mujeres y del Gobierno que plantean los inmensos costos que representa para la economía la violencia intrafamiliar, ¿acaso la violencia que existe en los hogares no perjudica enormemente a las prácticas solidarias e impide que se desarrollen y tengan mejores resultados?

Relaciones generacionales

Un elemento importante es la vinculación de los/las jóvenes y los/las niños/as a las prácticas, generalmente estos dos sectores de población están ausentes, en tanto que no se han abierto espacios de participación en donde los/las jóvenes actúen activamente en la promoción de la economía solidaria. Se considera que ellos/ellas se encuentran en la «edad del burro», que ya aprenderán, que son jóvenes, pero esta actitud lleva a que tengan a menos interés en la economía solidaria.

Hay que recordar que la sociedad actual es adultocéntrica (centrada en el adulto), estos «por su mayor experiencia» o porque «ya lo vivieron» o «ya pasaron por esto» o «conocen más» deciden y toman decisiones que involucran la vida de los niños/niñas y los/las jóvenes, sin hacerles participar en esas decisiones; más bien por la cultura autoritaria y vertical, esas decisiones generalmente se las impone a través del autoritarismo y la violencia.

En ese sentido es importante que las prácticas de economía solidaria valoricen la participación de los/las jóvenes y la niñez, para que desde sus necesidades e intereses aporten a la consolidación de las experiencias. Pero por otro lado, tenemos que pensar y actuar en función de las generaciones futuras, pensar en qué planeta les estamos dejando para que satisfagan sus necesidades y vivan dignamente.

Relaciones interculturales

En el Ecuador existe una diversidad de pueblos y nacionalidades que permite tener una variedad de experiencias de economía solidaria. La misma Constitución reconoce al Ecuador como un país diverso plurinacional, valorizando la importancia de la diversidad de pueblos para construir la identidad nacional. De hecho, muchas de las prácticas solidarias se mantienen porque han logrado incorporar valores que vienen de esa diversidad de pueblos y nacionalidades.

Ha sido poco lo que se ha avanzado en fomentar las relaciones entre diversos pueblos, más bien existe una cultura que discrimina y excluye a las personas que son diferentes, existe una diversidad de asimetrías sociales que no permite una plena integración y participación de los pueblos, comunidades y personas.

La economía solidaria reconoce esa diversidad y la importancia que tiene cada comunidad y pueblo para el fomento de una nueva economía, que revalorice las prácticas económicas y culturales que tienen los diversos pueblos;

se reconoce que uno depende del otro y que si tenemos una relación de cuidado y de respeto hacia los demás, el emprendimiento será más fuerte y dinámico, ayudando para que los/as otros/as se integren y participen con dignidad respetando sus derechos.

La interculturalidad implica estar abierto al diálogo y a la comunicación con las personas que son diferentes, implica entender que la diversidad ayuda a crecer personalmente; la interrelación con los diferentes pueblos ayuda a crecer humanamente y a fortalecer la identidad, a integrarse y comprender otros escenarios, ver y aceptar otras formas de hacer economía solidaria.

Sin lugar a dudas, la solidaridad está cargada de una identidad cultural importante en donde se mantienen y rescatan valores, prácticas y costumbres ancestrales que permiten que las acciones solidarias no desaparezcan, en ese sentido, la valorización de ellas permitirá que la estima crezca.

La construcción de autonomía

Un desafío para los CESI es la construcción de la autonomía como elemento para ser menos vulnerable, y es entendida como la capacidad para la toma de decisiones sin depender de actores o factores externos. Gandhi planteó en su programa constructivo, *Poorna Swarja* (pleno autogobierno) el fomento de la autonomía plena que permita a las comunidades y pueblos la realización humana como mecanismo para llegar a la independencia completa. De hecho, planteó el trabajo con el khadi[8] como mecanismo para romper las relaciones de explotación y buscar la autonomía de los poblados en la India. «El uso del khadi implica el inicio de la libertad económica y la igualdad de todos en el país» Gandhi (308). «Ello significa una mentalidad swadeshi (autosuficiencia), una determinación para encontrar todo los necesario para vivir en la India» (Gandhi 309).

Un elemento para la construcción de la autonomía es la autodeterminación o, como lo denomina Gallardo, la construcción de sujetos históricos sociales que no solamente sean pensados como personas sino como actores, en donde van acompañados por un proceso socio histórico. Como manifiesta Helio Gallardo, sujeto es:

> quien es capaz de tomar decisiones desde sí mismo en condiciones que no lo determinan por completo. Remite tanto a autonomía como autoestima.

8 El khadi es un mecanismo manual que permite a las comunidades de la india producir sus propias telas.

> A libertad, en el sentido de construcción de opciones y de producción de sentido, y a la necesidad, asumida como inevitabilidad en el momento. Sujeto, es por ello, más un proceso que un «alguien» o «algunos» aunque también es alguien y algunos; más el camino que se construye y su memoria, que la realización o cosa lograda... (Gallardo, 2000).

Un elemento de la autoconstitución de sujetos sociales es ser sujeto de derechos, significa asumirse como ser humano que tiene derechos y que hay un ente, el Estado, que tiene el deber de promoverlos, pero para esto hay que exigir su realización. La autoconstitución se refiere a que nadie va a otorgar esa categoría, sino más bien es un proceso de crecimiento personal y grupal que se lo tiene que realizar, pero además no se lo logra individualmente, sino en el momento de relacionarnos con los/las otros/as, dando testimonio de lucha y trabajo por el cambio social.

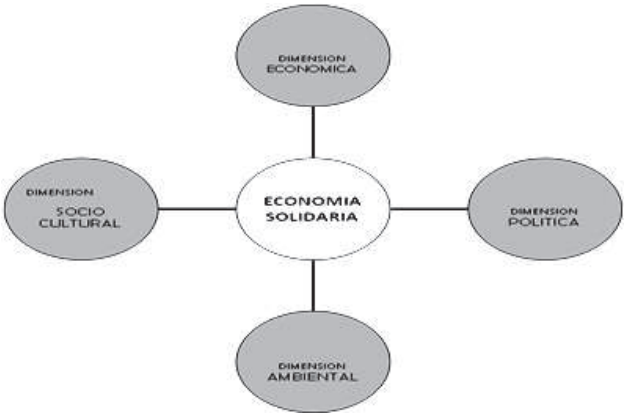
Uno de los desafíos para las prácticas y actores sociales que realizan economía solidaria es reflexionar en cómo se enfrentan los conflictos, los cuales son determinantes a la hora de fortalecer las relaciones. Tener herramientas para gestionar los conflictos y que estos no deriven en violencia y rompan las relaciones sociales. La propuesta parte de que el conflicto es consustancial al ser humano, el cual genera cambios positivos o negativos, dependiendo de la forma en cómo los abordemos.

La construcción de sujeto está relacionada con las identidades personales y grupales, las que se fortalecen a la hora de relacionarnos con los/as otros/as, la identidad asumida como proceso socio histórico otorga raíces, principios, valores y permite construir sentidos comunes. Los CESI valorizan la identidad como elemento que permite construir una nueva sociedad y que nos hace menos vulnerables a la hora de tener que enfrentarnos a la violencia.

Se fomenta la participación reconociéndola como la capacidad para tomar decisiones, en palabras de Gallardo, ponerse en condiciones de aportar como sujetos a la tarea común. Los CESI reconocen la diversidad, no busca la unidad, sino la articulación partiendo de las diferencias de nuestras identidades, más bien las revaloriza como elemento articulador para fortalecernos.

Los CESI toman en cuenta cuatro parámetros

Dimensión económica. Relacionada con el proceso económico que permite generar procesos de intercambio, sea éstas de producción, transformación, consumo y pos consumo. Lo fundamental es que cada uno de estos elementos



que conforman el CESI esté articulado y genere redes de intercambio recíprocas, complementarias, justas y más humanas.

Dimensión política. Está relacionada en el cambio de las situaciones y de vulnerabilidad social que produce los modelos económicos de exclusión y marginación; la economía solidaria es una propuesta paradigmática que busca la transformación de la sociedad, para lo cual propone un nuevo modelo centrado en la redistribución, la reciprocidad, la igualdad y equidad en donde las personas puedan vivir dignamente, con un respeto absoluto a la naturaleza; para ello, plantea cambiar las relaciones de producción que son de dominación y explotación, y cambiar las relaciones de poder que se encuentran concentradas en las grandes empresas. Lo que busca la economía solidaria es el Sumak Kawsay – Buen Vivir, pero para ello hay que hacer trasformaciones en las actitudes de las personas (cambios políticos), al igual que cambios en las instituciones, leyes y normas (cambios en la política); lo político y la política son necesarios para la trasformación social

Dimensión ambiental. Tener relaciones amigables con el medio ambiente sin tener relaciones antropocéntricas con la naturaleza, no pensar que estamos sobre la naturaleza, sino que somos parte de ella, es decir, un elemento más de ella; que cualquier acción que realicemos afecta nuestro habitar. La Constitución ecuatoriana reconoce a la naturaleza como un sujeto, un ser más de nuestro habitar que tiene derechos.

Dimensión cultural. La construcción de identidad como elemento que permite el autoconstituirse como sujetos y actores políticos; la identidad permite generar autoestima y autovalorización, la identidad permite que nos integremos dignamente a las sociedades para que no nos marginen: si nos excluyen o nos autoexcluimos lo hacemos de manera digna. La identidad

permite revalorizar nuestras prácticas culturales que se han mantenido ancestralmente y que han permitido resistir a los procesos de dominación. La valorización permite considerar a nuestras prácticas solidarias como patrimonio de la humanidad, lo que se denomina la «apropiación social del patrimonio cultural», ya que a través de éste se encuentran procesos que permiten salir de las crisis sociales y económicas en que está inmersa la humanidad, y es por ello que la Economía Solidaria es patrimonio de la humanidad.

Características de los CESI

- En un primer momento están pensados desde el ámbito local territorial, pero se pueden ir implementando de forma secuencial de acuerdo a los niveles de articulación e incidencia que puedan tener los actores comprometidos con la economía solidaria. Se articulan en un territorio determinado, local o regional, entre productores y consumidores;
- En los CESI, al contrario de las cadenas productivas, no solamente se movilizan productos y servicios para la producción-comercialización y consumo, sino que también se movilizan otros recursos que están relacionados con la satisfacción de necesidades fundamentales, por ejemplo, la salud ancestral, turismo, educación capacitación. Además se valoriza y reconoce los valores de uso que el capitalismo no reconoce y no los visibiliza, como el trabajo asociativo, el trabajo doméstico, los bosques que limpian el ambiente, los valores culturales, etc.
- Están relacionados con satisfacer las necesidades, por lo que se busca la producción y el consumo integral de todos los productos, no solo se busca la producción de solo producto (cadenas de inclusivas, por ejemplo la cadena de producción de las papas), sino que intenta que en el mismo circuito se satisfagan todas las necesidades sin depender de terceros, pero además, lo que se busca es pensar primero en las familias que se encuentran articuladas a los circuitos.
- Un elemento central de los CESI es la redistribución de los recursos, sean estos monetarios o no monetarios, por lo que se animan no solamente procesos de producción y consumo basados en el dinero, sino también relaciones no monetarias como el trueque.
- La reciprocidad se da en el circuito donde el dar y el recibir se convierten en elementos de las relaciones armoniosas y de convivencia social. En los CESI se construyen relaciones entre sujetos y actores que son horizonta-

les, diáfanas, transparentes y facilitando la construcción de sociedades democráticas.
- Se fomenta una actividad ecológica del ser humano, que comprende el respeto y cuidado de la naturaleza con el objetivo de que ésta se sostenga, es decir, que tenga capacidad de sustituirse. Se busca reconocer que el ser humano es parte de la naturaleza y no se encuentra sobre ella.
- Son espacios que también interactúan con la economía de libre mercado, en esos intercambios son vulnerables, tanto los productores, consumidores, los que realizan pos consumo o los que comercializan; al interactuar con el mercado externo tienen que relacionarse de manera asimétrica, por ende tienen que enfrentar una confrontación que en muchas ocasiones les hace más vulnerables, por ejemplo, en el proceso de comercialización, la intermediación al tener que enfrentar prácticas de acumulación, engaño y redes de acumulación. También como productores están enganchados a la consecución de semillas, crédito o la tecnología. En ese sentido mientras más articulados y autónomos se encuentran son menos vulnerables.

La economía solidaria en los territorios

Hablar de territorio no solamente se refiere a la tierra donde se habita, el territorio va más allá, es el lugar donde se conjugan una serie de elementos que permiten a las personas y a los grupos que habitan en ellos, satisfacer sus necesidades, cumplir sus aspiraciones y fomentar la identidad. Por ende, el territorio comprende la tierra, el agua, la biodiversidad, los saberes, las costumbres, cosmovisiones, imaginarios, visiones, relaciones, sueños y esperanzas.

El territorio es determinante para comprender lo que somos como personas y grupos, en él se fomenta la identidad, el sentido de pertenencia, así como el territorio es determinante para comprendernos cómo son las personas; las personas también son determinantes para definir cómo quieren que sea el territorio.

En el territorio se pueden visualizar con certeza a las personas, los actores y las relaciones. Además, cuáles son las instancias de gobierno y quiénes son los que están al cargo de ellas, así como los entes con los que tenemos que interlocutar y acceder. Es aquí en donde se pueden establecer alianzas, conocer las relaciones de poder o de confianza para establecer aliados e incidir políticamente para que las acciones cumplan con los objetivos planteados.

Por ende, es el lugar privilegiado para el fomento de la participación, en donde los actores asumen roles activamente y determinan el tipo de territorio en donde quieran vivir; los actores son conscientemente al decidir sobre su futuro y el de las siguientes generaciones, es por esto que la toma de decisiones es importante para decidir qué tipo de economía, relaciones y gobernanza se quiere tener.

El territorio tiene varias dimensiones: físico (frontera), económico, cultural, político y social. En este sentido, el territorio es determinante para fomentar un tipo de desarrollo, por ejemplo, se puede fomentar una economía pensada en la agroexportación o la explotación de la naturaleza. Pero también se podría fomentar otra economía que fomente, como dice la Constitución ecuatoriana, el SumaK Kawsay (Buen CON – Vivir).

Desde la economía solidaria, el territorio es el lugar privilegiado para el fomento de las prácticas solidarias y el fomento de los circuitos solidarios, ya que dentro de estos se pueden establecer articulaciones, alianzas, fomento de actividades, fomentar la actoría y la identidad de las personas y las comunidades.

Referencias bibliográficas

Boff, Leonardo. *Ecología: Grito de la Tierra, grito de los pobres.*

Coraggio Luis (2010). *Economía popular solidaria en el Ecuador*, artículo en mímeo.

Declaración de Quito (1998). *La exigibilidad y realización de los derechos, económicos, sociales y culturales (DESC) en América Latina y el Caribe,* 24 de julio.

Dierkensens, Win (2006). *La transición hacia el postcapitalismo*. *El socialismo del siglo XXI*, Casa Editorial Ruth.

Gallardo Helio (2001). *Habitar la Tierra*. Bogotá.

Gallardo Helio (2004). *Militar en la izquierda.* Costa Rica.

Gallardo Helio (2000). *Abisa a los compañeros pronto.* Bogota: Ediciones Perro Azul.

Martínez Alier, Joan. *De la economía ecológica al ecologismo popular.*

MESSE, UPS (2012). *Economía solidaria, patrimonio cultural de los pueblos*. Ediciones Abya Yala, Quito.

MIES, *Agenda de la Revolución de la Economía Popular y Solidaria 2001-2013*.

Movimiento de Economía Social y Solidaria del Ecuador (2012). *Economía solidaria patrimonio culturar de los pueblos*, Mayo, Quito.

Plataforma Colombiana de Derechos, Económicos, Sociales y Culturales IDESC (2010). *Para exigir nuestros derechos*. Bogotá.

PNUD (1999). *Informe sobre desarrollo humano*.

Razeto, Luis (1994). *Fundamentos de una economía comprensiva.* Chile: Ediciones PET.
Sen, Amartya (1998). *Bienestar, justicia y mercado.* Editorial Paidós.
Schuldt, Jurgen (1995). *Repensando el desarrollo: hacia una concepción alternativa para los países andinos*. Lima: CAAP.
Tablada, Carlos y Win Dierkensens (2006), Guerra Global, Editorial Ruth, Cuba,
Uribe, Alirio. *Los derechos humanos económicos, sociales y culturales*, en mímeo.
Wallerstein, Immanuel. «Mayor progreso mayor consumo». *Revista Pasos* No. 64. Departamento Ecuménico de Investigaciones.

La categoría de *alienación* como fundamento del pensamiento crítico en la sociología y filosofía política contemporánea

Antonio ROMERO REYES

RESUMEN
El artículo busca mostrar la centralidad así como la presencia viva que en el pensamiento de Marx ocupa la categoría de *alienación* (*Entfremdung*), no solamente como concepto filosófico sino también como categoría para el análisis sociológico. En tal sentido se indagan las posibles conexiones del pensamiento de Marx con la sociología crítica contemporánea, especialmente la sociología reflexiva (Bourdieu) y la colonialidad del poder (Quijano).

Palabras clave: Alienación, pensamiento crítico, sociología reflexiva, colonialidad y descolonialidad del poder.

ABSTRACT
The article examines the centrality and the living presence in Marx's thought occupies the category of alienation (Entfremdung), not only as a philosophical concept but as a category for sociological analysis. In this regard the possible connections of the thought of Marx to contemporary critical sociology, especially reflexive sociology (Bourdieu) and the coloniality of power (Quijano) are queried.

Keywords: Alienation, Critical Thinking, Reflexive Sociology, Coloniality and Descoloniality of Power.

> No hay porvenir sin Marx. Sin la memoria y sin la herencia de Marx: en todo caso de un cierto Marx: de su genio, de al menos uno de sus espíritus. Pues ésta será nuestra hipótesis o más bien nuestra toma de partido: hay más de uno, debe haber más de uno.
> Derrida (1993)

165 años desde la publicación del *Manifiesto comunista*; 167-168 años desde la escritura de la *Ideología alemana* o las *Tesis sobre Feuerbach*; 169 años transcurridos desde los *Manuscritos económico-filosóficos*. Cualquiera sea la diferencia de tiempo con la cual midamos la distancia entre nuestra época y la que le tocó vivir a Marx (aunque el sistema-mundo sea el mismo), cuanto más hacia atrás vayamos, el presente artículo busca mostrar la presencia viva de una categoría como la alienación que, a pesar de su connotación inicialmente filosófica, contiene un tremendo poder explicativo y potencialidad para develar lo que nos es ocultado sistemáticamente. Sirviéndose de la lectura sobre Feuerbach, Marx utilizó la alienación para descubrir y denunciar la miseria del obrero como un sujeto deshumanizado y no solamente desposeído, un individuo enajenado que ha sufrido la pérdida de su identidad, de su subjetividad y su capacidad de sociabilidad; miseria para la que mucho tiempo después encontrará la explicación en las profundidades de la explotación. Constituyó el primer hito a partir del cual Marx profundizará en sus indagaciones, en una aventura intelectual que lo llevará a la escritura (en realidad, varias versiones) de *El capital*.

Cualquiera sea la expresión que utilicemos (individuo, sujeto, actor, agencia) la alienación se ha transformado en un *fenómeno social* (Schaff 1979), en el marco del actual sistema histórico. Si en el campo de la economía la cosa-mercancía, el producto del trabajo, es una expresión de la alienación,[1] es legítimo extender la idea a una mayor escala, es decir, al nivel de la sociedad capitalista y burguesa. En otras palabras, el capitalismo como régimen de producción y forma histórica de sociedad, que se sustenta en la mercancía, nació y se reproduce como sociedad alienada en un proceso que el capitalismo histórico ha extendido hasta nuestros días a escala planetaria.

Es importante dejar establecido de antemano la centralidad que en el pensamiento de Marx representa la categoría de alienación, y desde los *Manuscritos de París* ya lo anunciaba (Marx 1962; 71):

1 En los *Manuscritos de 1844* Marx estableció «por análisis» la íntima e inseparable vinculación entre alienación y propiedad privada.

> Así como del concepto del *trabajo enajenado* hemos desprendido por *análisis* el concepto de la *propiedad privada*, podemos ahora, con ayuda de estos dos factores, desarrollar todas las *categorías* de la Economía política, y en cada una de ellas, por ejemplo el cambio, la competencia, el capital, el dinero, descubriremos simplemente una *determinada* y *desarrollada expresión* de estos primeros fundamentos.

Y efectivamente así fue. En la cita anterior la alienación (*Entfremdung*) aparece bajo la forma de «trabajo enajenado» a nivel de, y desde, las relaciones de producción. La manifestación fundamental de la alienación en el terreno de la economía política —y esto fue un importante descubrimiento de Marx desde la época de los *Manuscritos*— es el *trabajo enajenado*. En dichos manuscritos «mercancía» es sinónimo de *producto del trabajo enajenado*, y con esta categoría Marx quería denotar: «objetivación», «pérdida del objeto», «extrañamiento», «privación de realidad», «fuera de sí» (Marx 1962; 62-72).

Fue a través de las relaciones de producción («la anatomía de la sociedad civil», en el *Prefacio* de 1859) como Marx encontró las claves que le permitieron comprender por qué «la sociedad burguesa moderna» es una *sociedad alienada* (en el sentido de «escindida»)[2]; entendiendo que se trata de una sociedad donde los individuos y las relaciones que estos entablan son valorados y valoradas por las cosas que se tienen/poseen, por los objetos que pueden adquirir/apropiar, o, para ponerlo de una manera más actual, por la cantidad de dinero que se detenta y se gasta. Estamos aquí ante manifestaciones histórico-concretas de la *alienación*. La alienación como sinónimo de *ocultamiento* es otra.

Partimos entonces de las siguientes premisas:

1) La *presencia viva* de la alienación en el pensamiento de Marx.
2) La comprensión materialista de la alienación se funda y enraíza en las relaciones de producción.
3) Las relaciones sociales son mediadas, determinadas y ocultadas por las relaciones entre cosas.[3]
3) La alienación no solamente es un fenómeno que atraviesa a la sociedad de cada país; por la misma lógica expansiva del capital afecta asimismo

2 Tomamos la definición de sociedad *alienada* = sociedad *escindida* de la interpretación que hace el filósofo español Jordi Solier (2004a; 2): «Para Marx, la alienación es la escisión que sufre la sociedad y que va acompañada de la asunción acrítica (que toma la forma de la ideología) de este hecho. Esta escisión, de carácter integral, tiene su raíz en la estructura económica, en las relaciones de producción y se manifiesta en todos los ámbitos del organismo social.»

3 En la sociedad burguesa, donde sus miembros se relacionan principalmente como portadores de mercancías, «las relaciones sociales entre las personas –señalaba Marx— se presentan invertidas, como relación social entre las cosas.» (Marx 1973; 23).

a las relaciones entre países, afincándose en territorios más extensos, regiones, hemisferios y continentes, en suma al planeta entero, en el contexto del modo de producción —y su correspondiente régimen político— históricamente más desarrollado (el capitalismo histórico).

El artículo constituye un planteo inicial para poder abordar más adelante, con mayor rigor y sistematicidad, el tema de la sociedad alienada y, por extensión, la teoría crítica del Estado desde el punto de vista de la alienación. Está elaborado sobre la base de la ponencia que el autor presentó en el Segundo Seminario: «Los marxismos en el siglo xxi» (Romero 2012b).

El autor aspira a que se convierta también en un abordaje colectivo desde América Latina.

Un ejemplo de la complejidad y aplicabilidad de la categoría de *alienación* se puede apreciar en la esfera de la producción, circulación y masificación de la ideología economicista desde los medios de comunicación, comprendiendo un espectro relativamente amplio de mensajes, discursos, lenguajes, códigos, etc. que se destilan a través de declaraciones de personajes públicos, artículos periodísticos, líneas editoriales, la publicidad de las empresas, la defensa que del estatus quo hacen los medios, y una diversidad de otras modalidades que alcanzan, influyen y moldean las formas de pensar, la opinión y las subjetividades del gran público.[4]

Trabajo enajenado y fetichismo de la mercancía

Como sostenía el filósofo marxista polaco Adam Schaff: «Si la forma mercancía se hace universal, la cosificación adopta también un carácter universal.» (Schaff 1979; 121).

Sostenemos por eso, y valga la redundancia, que la alienación asimismo es un fenómeno global. Esta misma categoría puede y debe tener un rol destacado en la explicación de la llamada *crisis civilizatoria* del capitalismo.[5]

4 «El Marx del siglo xxi, nuestro Marx, será precisamente aquel que prioriza como eje de su monumental obra la crítica del fetichismo. No solo en el terreno económico de la economía globalizada, que él ya describió y pronosticó en *El Manifiesto Comunista*, sino también en aquella otra esfera menos visible y ruidosa, pero no menos importante: la metafísica de la vida cotidiana y el mundo de la seudoconcreción, como los llamaba Karel Kosik. Es decir, el terreno del sentido común, donde se desarrolla día a día la batalla por el corazón, la mente, la imaginación y los sueños de nuestros pueblos.» (Kohan 2003; 10).

5 «El desconcierto social, moral y político de nuestra época reside fundamentalmente en el carácter particularista de las estructuras económicas; y el enajenante predominio de las cosas sobre los hombres ahonda sus raíces en las formas privadas con que son apropiadas las cosas eminentemente sociales.» Umberto Cerroni citado por Ianni (1999; 79).

El tránsito de la alienación a la categoría del fetichismo nunca fue ni lineal ni directa, y la transición decisiva se operó en el pensamiento de Marx en torno al trabajo: de una concepción inicialmente filosófica a otra de carácter histórico-social. Como sostuvo Néstor Kohan, al comparar los *Manuscritos* del 44 con la segunda edición alemana de *El capital* (1873):

> [...] entre la noción antropológica de 1844 y la de 1867-1873 existe una continuidad (en ambos textos se remarca la presencia del trabajo creador «orientado a un fin» que en opinión de Marx, supuestamente, no poseerían ni las especies de animales más laboriosas, como las abejas o las hormigas). Pero también una discontinuidad (donde no en vano, entre un texto y otro, se sitúan las Tesis sobre Feuerbach, particularmente la sexta, en la cual «la naturaleza humana» y «la esencia humana» son redefinidas como el «conjunto de las relaciones sociales»). (Kohan 2010; 403).

La tesis de la continuidad del pensamiento de Marx sobre la enajenación quedó ratificada con la publicación —aunque tardía— de los *Manuscritos de 1857-1858* (los *Grundrisse*), cuya primera edición rusa fue en 1939 y 1941, en dos tomos respectivamente; la edición alemana data de 1953, siendo una reimpresión de la rusa. La lectura de estos manuscritos permitió hacer afirmaciones como esta: «el problema capital del pensamiento de Marx, [es] el problema de la enajenación.» (Basso 1983; 74). Los diferentes sentidos utilizados por Marx para referirse a la enajenación, tanto en los *Manuscritos de París* como en los *Grundrisse*, fueron resumidos por dicho autor en el concepto de *deshumanización*. El siguiente pasaje es bastante ilustrativo sobre los alcances de la alienación como deshumanización:

> [...] Las relaciones humanas están petrificadas porque los hombres están deshumanizados, el capital se ha convertido en una cosa más bien que en una relación, una cosa que, por un lado, tiende a perpetuarse en el tiempo y por el otro a rebasar las fronteras de la fábrica y de la relación de trabajo para extenderse a toda la sociedad. Todas las relaciones humanas terminan por sufrir el mismo proceso de cosificación; todos los valores, cualquiera que sea su naturaleza, se convierten en mercancías, y los mecanismos de esclavitud al capital se extienden a todas las esferas sociales como se extienden al mismo tiempo las ideas capitalistas. (Basso 1983; 115).

El marco teórico es el capítulo primero de *El capital*, relativo al análisis de la mercancía. Como lo afirmó Soler, ese capítulo es la «puerta de entrada» a la comprensión de la magna obra de Marx (Soler 2004b). La opinión de Basso

refuerza también esa apreciación: «La mercancía es, en efecto, por un lado, el elemento central del proceso de acumulación D-M-D; pero también es el símbolo de la enajenación total que se establece en este proceso.» (Basso 1983: 112).

Los «primeros fundamentos» de la crítica de la Economía Política

Tanto en la *Contribución* (*Zur Kritik*...) de 1859, como en *El Capital* (*Das Kapital*) de 1867 y ediciones posteriores, Marx comienza el análisis de la sociedad capitalista representándola como una constelación de mercancías respecto de las cuales, en el intercambio entre ellas, los individuos son simples *poseedores* o cumplen el rol de *soportes concientes*.[6] Marx parte entonces de relaciones entre cosas, donde los individuos se relacionan por lo que tienen o poseen (mercancías, propiedades, recursos) y no por lo que son o representan en su individualidad; en otras palabras, por las mercancías que aquellos pueden ofrecer e intercambiar en un determinado mercado bajo la mediación del dinero. En esta sociedad mercancía y dinero son las formas básicas de existencia del capital, en el entendido de relaciones sociales transfiguradas en cosas u objetos intercambiables, siendo la mercancía su expresión más elemental y primera.

Como señalaba en los *Grundrisse*: «Las categorías expresan por tanto formas y modos de la existencia, y con frecuencia simples aspectos de esta sociedad, de este sujeto.» (Marx 1970: 43). *Ergo*, Marx se dispuso a estudiar aquella sociedad —la sociedad burguesa y capitalista— que vive en base a la producción de mercancías, proponiéndose desentrañar el secreto más recóndito debido a lo cual esta sociedad, históricamente determinada, se desarrolla incesantemente acumulando capital. Y tal secreto lo encontró en el *trabajo productor de mercancías*, *trabajo creador de valor de cambio*, *trabajo general abstracto*, o también *trabajo social*, que se materializa en *tiempo de trabajo coagulado* en objetos intercambiables.[7]

6 «La mercancía [...] no es mercancía, sino en relación con otras mercancías. La relación *real* de las mercancías entre sí es su *proceso de cambio*. Es un proceso social en el cual intervienen los individuos, independientes unos de otros, pero lo hacen solo como poseedores de mercancías: la existencia recíproca de los unos para los otros es la existencia de sus mercancías, y no se manifiestan en la práctica sino como soportes concientes del proceso de cambio.» (Marx 1973: 31). «Los sujetos no existen recíprocamente en el cambio sino gracias a los equivalentes y se confirman iguales en virtud del cambio de objetos en que el uno existe para el otro. Están en pie de igualdad como poseedores de equivalentes de los cuales son fiadores recíprocos en el proceso del cambio; pero, como se sirven son indiferentes los unos de los otros: todas sus otras diferencias personales no les interesan, y poco importan todas las demás cualidades individuales.» (Marx 1970; 165).

7 «El tiempo de trabajo es la existencia viviente del trabajo, poco importa su forma, su contenido, su individualidad; es su modo de existencia viviente bajo su forma cuantitativa, al mismo tiempo que su

En el capítulo sobre la mercancía del Libro primero de *El Capital*, en lugar de «trabajo enajenado» o «producto del trabajo enajenado» Marx utiliza las expresiones «trabajo humano indiferenciado», «trabajo abstractamente humano», «gasto de fuerza de trabajo humana», «gelatina de trabajo humano», o simplemente «trabajo humano»;[8] categorías simples que le permitieron realizar el análisis de las mercancías en términos de *valores* al abstraerlas de sus valores de uso y de los trabajos concretos que estos encierran. Pero el mismo análisis de la mercancía que se efectúa en *El Capital*, y particularmente el pasaje sobre el *fetichismo de la mercancía*, presupone la noción de trabajo enajenado.

En la *Contribución* de 1859 Marx utiliza la noción de *alienación universal de mercancías* para denotar que en el intercambio es el valor de uso lo que se aliena (i. e. se convierte en valor de uso *para otro*):

> Para *transformarse* en valor de uso, la mercancía debe afrontar la necesidad particular para la cual ella es objeto de satisfacción. Los valores de uso de las mercancías *devienen*, pues, valores de uso al permutarse de manera universal, al pasar de las manos para las que son medios de cambio a aquéllas para las que son objetos de uso. Solo en virtud de esta alienación universal de las mercancías, el trabajo que ocultan se convierte en trabajo útil. (Marx 1973; 31-32).

En consecuencia, podríamos añadir con toda justificación que el «trabajo útil» que encierran las mercancías es *trabajo enajenado*; encontramos aquí nuevamente la vinculación genética, esta vez entre la *Contribución* de 1859 y los *Manuscritos* de 1844.

Los economistas clásicos nunca pudieron ver que detrás del «trabajo» (la mercancía) estaba el obrero —y, por extensión, todo trabajador que se aviene a ser explotado por el capital— como persona e individualidad, lo que hizo decir a Marx: «la Economía política se limita a formular las leyes del trabajo enajenado». (Marx 1962; 70). Toda la economía posterior a los clásicos está basada en esas «leyes», prolongándose hasta la actualidad, y por eso no es

medida inmanente. El tiempo de trabajo materializado en los valores de uso de las mercancías es a la vez la sustancia que hace de ellas valores de cambio, es decir, mercancías, y el patrón que sirve para medir la magnitud exacta de su valor. [...] Como valores de cambio, todas las mercancías no son sino medidas determinadas de *tiempo de trabajo coagulado*.» (Marx 1973; 18). Conviene recordarle al lector la diferencia que Marx establece entre el trabajo creador de valores de cambio y trabajo creador de valores de uso: «Mientras que el trabajo creador de valor de cambio se realiza en la igualdad de las mercancías como equivalentes generales, el trabajo como actividad productiva sistemática se realiza en la infinita diversidad de los valores de uso que crea. Mientras que el trabajo creador de valor de cambio es un trabajo *general abstracto* e *igual*, el trabajo creador de valores de uso es un trabajo concreto y particular que, según la forma y la materia, se divide en una infinita variedad de tipos de trabajo.» (Ibídem, p. 25).

8 Marx (1988; 46-47, 54-55 y 62-63).

gratuito que Marx les dedicara, en el Libro primero de *El capital*, la crítica al *fetichismo de la mercancía*. (Marx 1988: 87-102).[9]

¿Presencia de la alienación en la obra de Bourdieu?

En la época en que Pierre Bourdieu (1930-2002) desplegó su vasta producción sociológica el ambiente intelectual, filosófico y epistemológico estuvo marcado o influido por los siguientes rasgos:

- Los debates sobre la herencia de los clásicos, incluyendo a Marx, que viene desde los años 20 y se prolongó hasta los 70.
- La influencia del estructuralismo marxista, sobre todo a través de los escritos de Louis Althusser.[10]
- La ofensiva ideológica liderada por el discurso sobre *El fin de la historia* (Fukuyama 1992), discurso suscitado por la «derechización de Occidente» en los ochenta,[11] la caída del muro de Berlín a fines de esta década y el «derrumbe» de la Unión Soviética a comienzos de los noventa.
- Un movimiento intelectual que (desde finales de los 90) ha venido abogando por la reestructuración de las ciencias sociales, en base al cuestionamiento de la división disciplinaria (fragmentación del conocimiento y estructuras institucionales separadas en «disciplinas»).[12]
- La transición de la sociología hacia una epistemología que busca librarse del cartesianismo para abrazar el paradigma de la complejidad.

9 Hemos realizado el examen crítico del fetichismo en la llamada «ciencia económica» posterior a Marx. Cf. Romero (2012b).

10 Para una crítica de la «ambiciosa empresa teórica» de Althusser véase Kohan (2010; 246-250), donde identifica la relación genética entre el último Althusser y «las metafísicas «post» (posmarxismo, posestructuralismo, posmodernismo)».

11 Agustín Cueva da cuenta de los cambios dramáticos en el mundo occidental que no tardarían en repercutir sobre el resto del mundo, particularmente en América Latina: «[…] ocurre como si *todo* estuviese comandado por un irresistible movimiento hacia la derecha, desde la gran política (con un Ronald Reagan, una Margaret Thatcher o un Yusuhiro Nakasone a la cabeza), hasta la literatura (con la exhumación de la heráldica fascistizante de un Mishima o el resonante éxito de los relatos de Kundera), pasando por las ciencias sociales (monetarismo, filósofos de la «nueva derecha», sociobiología, historiadores de la escuela contrarrevolucionaria francesa) y terminando con el rebrote de misticismo en casi todo el mundo capitalista.» (Cueva 1987; 12).

12 «La historia y las ciencias sociales adoptaron su actual forma dominante en el momento del triunfo indisputable de la lógica de nuestro sistema histórico actual. Son hijas de esa lógica. Sin embargo, ahora vivimos el largo momento de transición cuando las contradicciones de ese sistema han hecho imposible continuar ajustando su maquinaria. Vivimos un periodo de verdadera elección histórica, el cual no puede comprenderse si partimos de los supuestos de ese sistema.» (Wallerstein 1999; 276-277).

Dentro de ese contexto es significativo poder apreciar la siguiente respuesta de Bourdieu (colocada entre paréntesis en el texto original) a una de las preguntas de su interlocutor sobre el *habitus*:

> Advierto que nunca cité a Marx tan a menudo como lo hago hoy día, es decir, en un tiempo en que se ha hecho de él el chivo expiatorio de todos los males del mundo social; sin duda una expresión de las mismas disposiciones rebeldes que me inclinaron a citar a Weber en la época en que la ortodoxia marxista estaba tratando de desterrar su obra... (Bourdieu y Wacquant 2005; 187).

En la cita anterior Bourdieu explicita su propio *habitus* (asumido por él como una «disposición rebelde»), valorando sin un ápice de duda nada menos que a Marx, el pensador alemán y severo crítico del capitalismo; cuyas ideas, categorías y visión del mundo la ofensiva ideológica del neoliberalismo pretendió hacer caer también en desgracia junto con la caída del muro de Berlín y el desplome del «universo comunista» (Furet 1995).

Pero lo importante es conocer lo que Bourdieu rescata del pensamiento de Marx, o toma de este último.

En el diálogo-entrevista con Wacquant encontramos cuatro menciones directas de Bourdieu a Marx, en el marco de sus respuestas a los temas sobre *campo*, *habitus*, acción (elección) racional, y la oposición entre individualismo metodológico y holismo, estas dos últimas cuestiones teniendo como trasfondo la discusión sobre el *habitus*.

De las 4 menciones a Marx, tres son citas breves hechas de memoria por Bourdieu. Se refieren a la existencia independiente de las relaciones objetivas con respecto a la conciencia y la voluntad individual; un comentario de Marx sobre la *lógica* de Hegel, en apoyo al argumento de Bourdieu sobre «la falacia escolástica de los profesionales de la lógica»; y sobre la limitación «socialmente estructurada» (por formación y educación) de la mente humana (Bourdieu y Wacquant 2005; 150, 183 y 187, respectivamente).

En cambio, de entre los escritos de Marx leídos por Bourdieu, la única referencia concreta que aparece son las *Tesis sobre Feuerbach* (p. 181 y nota 76),[13] más concretamente la primera tesis (en el libro se menciona la tercera tesis por error), en el marco de la cual Bourdieu se refiere a la construcción del

13 En *El oficio de sociólogo* nos informamos de otras lecturas de Marx: *Miseria de la economía* (1847), la «Introducción general a la crítica de la economía política» (contenida en los *Grundrisse* de 1857-1858) y «El método de la economía política» (forma parte de la *Introducción*). Cf. Bourdieu; Chamboredon y Passeron (2004; 167-172 y 205-207).

conocimiento como una «actividad de construcción práctica» y en tal sentido como *teoría de la práctica*.[14,15] En la primera de las *Tesis sobre Feuerbach*, la actividad sensorial humana involucra la subjetividad (lado activo) que para Marx está fundida (y es indisociable) con la actividad práctica, objetiva y sensorial a la vez. El materialismo de Feuerbach, en cambio, ve la realidad como una colección de objetos que se contemplan, mientras que el idealismo se apropia del lado activo para producir «objetos conceptuales», abstractos y divorciados de la realidad.

Podemos ver entonces que desde Hegel hasta Bourdieu, pasando por Feuerbach y Marx, por marxistas ortodoxos como Althusser y críticos como Kohan, estamos en presencia de una disputa filosófica y ontológica en torno a la construcción del conocimiento y del sujeto concreto (individual o colectivo) que lo produce mediante su propia práctica real y no meramente discursiva. Marx resume la cuestión en términos de la «importancia de la actuación práctico-crítica» de la actividad humana, que para él significaba «actuación *revolucionaria*»; en Althusser esta actuación es escindida en una práctica —y por tanto, en una historia— sin sujeto (un «marxismo en clave anti-humanista» según Kohan). En Bourdieu cabe reconocer la recuperación de la unidad entre teoría y práctica (con el primado de esta última) a nivel de «los objetos de conocimiento» y del «sistema socialmente constituido de disposiciones [AR: el *habitus*] estructuradas y estructurantes adquirido en la práctica y dirigido a funciones prácticas». La cuestión que dejo planteada consiste en saber en qué medida las *funciones prácticas* de Bourdieu convergen con, o se alejan de, la *actuación práctico-crítica* postulada por Marx.

El propio Bourdieu parece que fue consciente de la cuestión, pues si la práctica presupone al sujeto real (actuante y pensante, individual o colectivo), y si el sujeto genérico fue encerrado, canonizado y absolutizado como clase obrera por el llamado «marxismo soviético» (el que se hizo humo junto con la desaparición de la URSS), es explicable —aunque no del todo justificable— la preocupación de Bourdieu por «escapar de la filosofía del sujeto sin dejar de tomar en cuenta al agente, así como de la filosofía de la estructura [AR: se refiere, con seguridad, al estructuralismo de Althusser] pero sin olvidar los

14 «Siguiendo el programa sugerido por Marx en sus *Tesis sobre Feuerbach*, apunta [Bourdieu está hablando de la segunda función fundamental del habitus] a hacer posible una teoría materialista del conocimiento que no abandone en manos del idealismo la noción de que todo conocimiento, sea mundano o académico, presupone un trabajo de construcción.» (Bourdieu y Wacquant 2005: 181).

15 Contrástese esta concepción de Bourdieu con la noción de *práctica teórica* de Althusser (1980: 23-69), cuyo «primado» implica «en última instancia, práctica del lenguaje que opera sobre el lenguaje... herramientas generales del discurso que se aplican sobre una materia puramente abstracta, discursiva y conceptual.» (Kohan 2010: 246).

efectos que ésta ejerce sobre y a través del agente.» (Bourdieu y Wacquant 2005; 181). La ambigüedad de esta opinión de Bourdieu merecería una mayor discusión.

Necesitamos un grupo de enunciados como los que a continuación se presentan, para poder establecer el vínculo hermenéutico entre el principal instrumento teórico con el que trabajó Marx antes de *El capital* (me refiero a la alienación), y los conceptos bourdianos. Los enunciados constituyen solamente un planteo de premisas, sin la intención de establecer una suerte de parteaguas filosófico ni nada parecido:[16]

1. Existe una relación de continuidad entre los *Manuscritos de París* de 1844 y las *Tesis sobre Feuerbach* de 1845 (referencia principal de Bourdieu en su «invitación a la sociología reflexiva»), pues se trata del mismo Marx *humanista* y crítico hegeliano «de izquierda» siendo el concepto filosófico de *alienación* la conexión esencial con el pensamiento de Feuerbach.[17]
2. Entre 1842 y 1844,[18] Marx junto con su compañero de mil batallas (Engels) habían atravesado por el siguiente derrotero intelectual: «[...] de la crítica de la religión a la crítica de la filosofía; de la crítica de la filosofía a la crítica del Estado; de la crítica del Estado a la crítica de la sociedad, es decir, de la crítica de la política a la de la economía política, que culmina en la crítica de la propiedad privada.» (Mandel 1980: 3). Si bien la «crítica» tiene aquí connotaciones dialécticas (en el sentido de negación y superación de algo), coincidimos con Mandel en que —justamente, por el sentido dialéctico de la crítica— «todo lo que es válido en las posiciones superadas queda conservado en las nuevas posiciones.» (Mandel 1980: 6).
3. Sostenemos también la tesis de la continuidad (no ruptura) de Marx con relación a la categoría de *alienación*, después de 1844 hasta la escritura de los *Grundrisse* (1857-1858) que son la antesala de *Das Kapital* (primera edición alemana de 1867 y primera edición francesa de 1872, en vida de Marx).

16 Nos apoyamos sobre todo en Mandel (1980).

17 «Marx había tomado de Feuerbach la concepción de un hombre deshumanizado, alienado o mutilado... Pero Marx emplea ahora [AR: en los *Manuscritos de 1844*] la misma expresión en un sentido nuevo. En las relaciones políticas identifica... al hombre deshumanizado con el hombre despreciado y despreciable, y considera como gloria de la Revolución francesa que haya reconstituido al hombre, es decir, que lo haya elevado al nivel de un ciudadano libre.
«Pero al hacer esto nos hemos deslizado hacia un contexto totalmente nuevo, es decir, hacia una problemática política o por lo menos social. El hombre alienado, bruscamente, ya no es el individuo aferrado a un mundo de sueño o especulativo, sino el miembro de una sociedad imperfecta que no está en posesión de toda su dignidad humana. El hombre en un mundo deshumanizado es, ahora, el hombre en una sociedad deshumanizada...» (Paul Kaegi, *Genesis des historischen Materialismus*, Europa-Verlag, Viena-Frankfurt-Zurich, 1965, p. 194-195; citado por Mandel 1980: 24).

18 El pensamiento económico de Marx atravesó por un periodo formativo iniciado en 1842-1845, que amplió y profundizó en 1850-1851.

> Este tránsito epistemológico (no como «salto» a la manera althusseriana) de la juventud a la madurez se manifestó —siguiendo a Mandel— como el paso «de una concepción antropológica a una concepción histórica de la alienación.» (1980: 176-215)[19]

Procede hacer lo propio con Bourdieu, habiendo identificado un conjunto de ideas y nociones relativas a las (pre)condiciones del trabajo científico (Bourdieu y Wacquant 2005; 105-121), que para el propósito del artículo sirven de premisas teóricas:

1. *Socioanálisis* del sujeto de la objetivación (el sociólogo es un observador observado), que podría traducirse como una sociología del ambiente académico e intelectual.
2. *Objetivación participante*: es la «objetivación sociológica completa del objeto *y* de la relación del sujeto con el objeto» (y en una nota a pie de página: «La sociología más crítica es aquella que presupone e implica la autocrítica más radical»).
3. La *sociología de la sociología* como dimensión fundamental de la epistemología sociológica: conocer los límites del conocimiento teórico «y acompañar todas las explicaciones científicas con una explicación de los límites y limitaciones de las explicaciones científicas.»
4. *Sociología reflexiva*: objetivación de la relación entre el investigador y su objeto, así como de la ubicación particular que ocupa en el espacio (campo) de la producción científica. Esta objetivación abarca también a la «relación intelectualista con el mundo» (el sociólogo o científico social como un observador externo).

El cuadro anexo (al final del artículo) traza una suerte de mapa conceptual sobre la posible conexión de la alienación con los conceptos de campo, capital, habitus.[20] Encontramos allí una variedad de definiciones y significaciones (especialmente en el concepto de *campo*), que lo hacen aplicable a una amplia diversidad de situaciones. En la medida que estas situaciones permitan sobre todo asimilar los diversos campos a relaciones de fuerza o procesos de disputa política es perfectamente posible hacer la traducción de estos procesos, o

19 La tesis de la continuidad entre *alienación* en su doble connotación (subjetiva y objetiva), en base a la cual se sustenta la crítica de Marx a la filosofía alemana (Feuerbach incluido), así como la crítica del Estado y la propiedad privada, y el *fetichismo de la mercancía* que es el núcleo de la crítica a la economía política en *El capital*, está sustentada en los trabajos de autores como Schaff (1979) y Kohan (2010; 329-444). Véase también Romero (2012b), capítulos I y II.

20 La relación entre alienación y *violencia simbólica* se deja como un tema pendiente.

estudiarlos, en términos de situaciones asimismo de enajenación/alienación. De esta manera, la teoría del campo de Bourdieu puede constituir el fundamento para la creación de una sociología de la enajenación (en sí misma, un campo que atraviesa los diversos y heterogéneos campos) así como de una teoría crítica de la sociedad alienada en el capitalismo histórico.

Tomemos, a manera de ejemplo ilustrativo, el mundo de la publicidad como un *campo*. En este caso, podríamos analizar sus contenidos y efectos sobre el gran público en una ciudad determinada, observando cómo modulan, orientan, condicionan e influyen en las preferencias y la psicología de la gente; donde la difusión masiva de imágenes y sonido a través de los medios de comunicación de masas (especialmente la televisión) inoculan un mundo de seudo felicidad, de sueños y encantamiento, fantasía y ascenso social, que supuestamente traerá el consumo de determinadas mercancías, sustituyendo —y alienando— así a la propia subjetividad de los individuos que consumen. En este contexto, la alienación de la subjetividad genera consumidores compulsivos, necesidades artificiales, adicción a la tenencia o posesión de productos «de punta», dependencia del dinero, sometimiento a las condiciones de los bancos y grandes empresas, banalización de la existencia. Los individuos alienados viven de las cosas y las relaciones sociales que les rodean han sido ocultadas y cosificadas por el poder económico (p. ej. a través de la imitación y el ejemplo de los «famosos»); esas mismas relaciones (el entorno del sujeto) son utilizadas como medios para alcanzar sus fines de tener, poseer, percibir beneficios materiales y monetarios, consumir y «progresar» en el sentido utilitarista del término. Utilizando incluso la propia definición analítica de campo se podría desdoblar el mundo de la publicidad en una maraña de redes o microcosmos relativamente autónomos (por ejemplo el mundo de la moda, el mundo del automóvil, de las «estrellas de cine», etc.), en cada una de las cuales los procesos de alienación difieren.

Sistema mundo, colonialidad / descolonialidad del poder y alienación

Si la sociedad burguesa y capitalista se reproduce como sociedad alienada, ¿es posible incorporar la alienación en la perspectiva de análisis del sistema-mundo? Hemos sostenido antes, apoyándonos en Schaff (1979), que la alienación es un fenómeno global y universal. La alienación tiene que ver con relaciones, procesos y estructuras, siendo por ende un hecho fáctico, observable y verificable. Con la globalización gran parte del poder del capital descansa en la asunción acrítica de la alienación por parte de las multitudes;

alienación que es propalada, inoculada y perpetuada a través del uso de las modernas tecnologías de la información y comunicación.

En ese contexto, la *colonialidad del poder* vendría a ser una dimensión a nivel sistémico de la alienación.

La colonialidad del poder es un concepto clave en el pensamiento de Aníbal Quijano. Proviene de la articulación de dos líneas de reflexión desarrolladas por el autor. De un lado, un conjunto de nociones sobre las cuales el autor trabajó desde los años 60, inscritas merecidamente en la tradición del pensamiento crítico latinoamericano, como son el estructuralismo histórico, la marginalidad, la dependencia histórico-estructural y la heterogeneidad estructural. De otro lado, está el rescate y la revalorización en los años 80 y 90 del pensamiento de José Carlos Mariátegui en cuanto a los temas de raza, etnia, nación y socialismo; en otras palabras, un trabajo sistemático de «reencuentro» con el Amauta a la vez que «punto de partida» de una perspectiva alternativa de conocimiento.[21]

Podemos sostener que la heterogeneidad histórico-estructural es el concepto bisagra entre el *estructuralismo histórico*, sobre el que Quijano reflexionó en los años 60, y la *colonialidad del poder* que se convirtió en el eje de su pensamiento de los 90 en adelante.

El *estructuralismo histórico* es un enfoque crítico que surgió en los 60 para abordar el espinoso tema de la «marginalidad» en América Latina, buscando diferenciarse en el debate con la corriente del *estructuralismo funcionalista*, que era mayoritaria en la sociología latinoamericana de la época. Además de la marginalidad, el marco de ese debate lo conformaban también las relaciones de interdependencia y el llamado «dualismo estructural».

Fue a fines de los 80, en un seminario internacional de la UNESCO, donde Quijano (1989) dio cuenta de cómo la concepción de la *heterogeneidad estructural* fue perfilándose y decantándose, atravesando el debate sobre el dualismo tal como era visto por las teorías de la modernización (el estructural-funcionalismo), por un lado, y el llamado materialismo histórico, por el otro. Allí mismo expuso sobre los fundamentos socio-históricos para reconstituir la problemática de la heterogeneidad estructural en América Latina, tanto en la indagación como en la práctica política.

21 «En ese contexto [Quijano se había referido a la crisis del «campo socialista»], en torno de la obra mariateguiana era pues indispensable, no solamente tratar de salir de las prisiones de la «vulgata marxista»que exaltaba el nombre de José Carlos Mariátegui, dentro y fuera del Perú, mientras defendía el «socialismo realmente existente» en su discurso y en su práctica políticos, sino también, y sobre todo, abrir el debate de una perspectiva alternativa de conocimiento, de algún modo ya implicada en el legado mariateguiano, y que permitiera, precisamente, hacer perceptibles sus elementos y sus instancias más fértiles, para ayudarnos a trabajar, de nuevo, una crítica radical del poder vigente.» (Quijano 2007; CXVI).

Sería a través de la noción del *patrón estructural* (que ampliará a otra más amplia, como veremos) que Quijano construirá posteriormente la categoría de *colonialidad del poder*, como la expresión que adopta ese patrón en la historia social y política de América Latina. Veamos con una cita la importancia que tiene dicha noción en la comprensión de la heterogeneidad estructural:

> La elaboración de esta categoría en América Latina [se refiere a la heterogeneidad estructural] se funda en el descubrimiento de que la sociedad latinoamericana es una totalidad en que se articulan diversos y heterogéneos patrones estructurales. No es un conjunto de dos o más estructuras separadas [está considerando el debate sobre la primacía del capitalismo o del feudalismo], con relaciones externas entre sí en el marco de las jurisdicciones estatales. El capitalismo no es el único patrón estructural de la totalidad social de América Latina, aunque es ya el eje central que la articula. Por ello, la «lógica» del capital no es, no podría ser, la única que actúa en esa heterogénea totalidad, ni en ninguna de sus instancias. Y puesto que no se trata, por definición, de la mera coexistencia yuxtapuesta de varios y diversos patrones estructurales y sus respectivas «lógicas» históricas, la del capital no podría ciertamente ser la única, ni siquiera en aquellas dimensiones de la existencia social que más pronunciadamente admitieran ser caracterizadas como capitalistas. (Quijano 1989: 6-7).

Sin embargo, lo interesante a destacar es que a fines de los 90 hallamos una segunda lectura interpretativa de la heterogeneidad estructural, donde Quijano da el salto desde América Latina hacia el escenario de la mundialización capitalista, o si se quiere del sistema-mundo. Veámoslo mediante otra cita donde, actualizando el debate sobre la *marginalidad* y asociándola con el de la *informalidad*, el autor sostiene:

> Desde la otra orilla del debate, expresada ante todo en la corriente conocida como histórico estructural, es falaz representarse la América Latina de los 60 en términos del pasaje de una sociedad «tradicional» a otra «moderna». En realidad se trata, primero, de una misma sociedad, constituida heterogéneamente, por cierto, con relaciones y estructuras sociales de diverso origen histórico y de diferente carácter; pero todas articuladas globalmente en una única estructura de poder, en torno de la hegemonía del capital. Es esa estructura global la que está afectada por procesos de cambio. Segundo, estos mismos procesos no consisten solo en la evolutiva «modernización» del poder vigente en determinadas sociedades. Toda la sociedad mundial está afectada, en todas partes, por las nuevas tendencias del capital. (1998: 66-67).

En el pasaje anterior, y por comparación con el precedente, apreciamos que Quijano ha transitado de la noción de *patrón estructural* a otra más amplia: la *estructura global de poder*. Entonces, al interior de esta estructura conviven no sin tensión procesos vinculados con el mundo moderno occidental (Europa y Norteamerica) y los procesos de cambio que provienen del heterogéneo mundo no-occidental (u occidentalizado). De aquí a pensar en términos del sistema-mundo moderno/colonial solo hay un paso.[22]

En un trabajo donde se ocupa de la estrecha vinculación entre la colonialidad del poder y la clasificación social (Quijano 2000), el autor da a entender que la *clasificación social* es un sistema (patrón) de poder que es central para el dominio de la colonialidad por parte del capitalismo a escala global. Esta segunda parte es un recorrido por el terreno de la *praxis* donde podemos apreciar cómo todos los aspectos centrales —y cruciales— que están sometidos a la dominación imperial del capital se hallan atravesados o llevan la marca de la colonialidad.[23]

Lo anterior constituye tal vez una diferencia importante, proporcionando al mismo tiempo una contribución a la perspectiva de análisis del *sistema-mundo* de Wallerstein (2005), particularmente en lo concerniente a la perspectiva política, que en dicho análisis está limitado al sistema interestatal (un «círculo de estados») explicado sobre la base de la lógica económica de los intercambios y regido por el poder hegemónico de un Estado; hegemonía sustentada, de un lado, en la alianza con otros estados y, de otro, en el control de los espacios productivos vitales a escala mundial pero que conllevan altos costos políticos y militares.[24]

---

22 Mignolo lo expresa magníficamente: «Así, Quijano, al reconceptualizar el capitalismo histórico como «heterogeneidad estructural» introduce otra concepción del tiempo. Esta concepción espacio-temporal tiene en cuenta el espacio de la acumulación moderna y de la explotación colonial, el de las plantaciones en el Caribe y el de la revolución industrial en Inglaterra. Tiene en cuenta también diversas formas de trabajo o modos de producción (servidumbre, esclavitud, [trabajo] asalariado, reciprocidad, producción mercantil simple, etc.) que coexisten y no se suceden unas a las otras. Es precisamente esta simultaneidad de lo moderno y lo colonial [...] a lo que Quijano llama «heterogeneidad estructural» y que relaciona con el concepto de «colonialidad del poder». La colonialidad del poder logra, entre otras cosas, ocultar el lado colonial de la modernidad a la vez que mantenerlo, sin lo cual la modernidad no sería tal, habría caído en el momento mismo de su «fundación».» (2002: 239-240).

23 Quijano sostiene que el patrón de poder mundial ha ingresado en un nuevo periodo histórico, iniciado en los años 70, y lo caracteriza como una *re-configuración* del mismo: «Dicha re-configuración del actual patrón de poder consiste, ante todo, en la profundización y en la aceleración de sus tendencias centrales en la disputa por el control de la existencia social. Aquí es pertinente destacar, primero, la re-concentración mundial del control de la autoridad política, el Estado ante todo, y, en segundo lugar, la re-concentración mundial del control del trabajo.» (Quijano 2007: CXIX).

24 «La economía del mundo capitalista necesita de los estados, necesita del sistema interestatal y necesita de la aparición periódica de poderes hegemónicos. Pero la prioridad de los capitalistas no es

Mientras que Quijano postula para el nuevo periodo histórico (abierto desde los 70) un «Bloque Imperial Mundial» que viene asociado con «la erosión continua de la autonomía de los Estados» (2007; CXIX), Wallerstein niega en cambio la posibilidad de un imperio-mundo: «Un imperio-mundo... paralizaría de hecho al capitalismo, porque significaría la existencia de una estructura política con capacidad para imponerse a la acumulación incesante de capital.» (2005: 84). Sin embargo, queremos advertir que Quijano no está pensando en términos de un imperio-mundo. Su concepción del Bloque Imperial Mundial es completamente diferente y más abarcativo en sus alcances al de imperio-mundo.

Referencias bibliográficas

Althusser, Louis (1980). *La filosofía como arma de la revolución*. México: Ediciones Pasado y Presente, 10ª ed.

Basso, Lelio (1983). *Socialismo y Revolución*. México: Siglo XXI editores.

Bourdieu, Pierre; Jean-Claude Chamboredon y Jean-Claude Passeron (2004) [1973]. *El oficio de sociólogo. Presupuestos metodológicos*. Buenos Aires: Siglo XXI editores Argentina.

Bourdieu, Pierre; Loïc Wacquant (2005) [1992]. *Una invitación a la sociología reflexiva*. Buenos Aires: Siglo XXI editores Argentina.

Cueva, Agustín et al. (1987). *Tiempos conservadores. América Latina en la derechización de Occidente*. Quito: Editorial El Conejo.

Derrida, Jacques (1993). *Espectros de Marx. El estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva internacional*. Madrid: Editorial Trotta. www.jacquesderrida.com.ar/textos/marx_inyunciones.htm (fecha de acceso: 18 de diciembre 2013).

Fukuyama, Francis (1992). *El fin de la historia y el último hombre*. Bogotá: Editorial Planeta, varias reimpresiones.

Furet, François (1995). *El pasado de una ilusión. Ensayo sobre la idea comunista en el siglo XX*. México: Fondo de Cultura Económica.

Ianni, Octavio (1999). *La sociedad global*. México: Siglo XXI editores, 2ª ed.

Kohan, Néstor (2003). *El capital. Historia y método (una introducción)*. Buenos Aires, Universidad Popular Madres de Plaza de Mayo, 2ª ed. Ampliada.

nunca el mantenimiento, y mucho menos la glorificación de ninguna de estas estructuras. La prioridad es siempre la acumulación incesante de capital, y ésta se logra de la mejor manera con un siempre cambiante cuadro de dominios políticos y culturales dentro del que las empresas capitalistas puedan maniobrar, obteniendo su apoyo de los estados pero buscando escapar a su tutela.» (Wallerstein 2005: 85).

Kohan, Néstor (2010). *Nuestro Marx*. Rebelión, 13 de enero. www.rebelion.org/docs/98548.pdf (fecha de acceso: 12 de enero 2010).

Mandel, Ernest (1980 [1967]). *La formación del pensamiento económico de Marx. De 1843 a la redacción de El capital*. México: Siglo XXI, 10ª ed.

Marx, Karl (1962 [1844]). *Manuscritos económico-filosóficos* [Zur Kritik der Nationalökonomie, Oekonomische-philosophische Manuskripte]. En: Marx y Engels, *Escritos económicos varios*. México: Grijalbo.

Marx, Karl (1970 [1857-1858]). *Fundamentos de la crítica de la economía política* [Grundrisse der kritik der Politischen Öekonomie]. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales, Tomo I.

Marx, Karl (1973 [1859]). *Contribución a la crítica de la economía política* [Zur Kritik der Politischen Oekonomie]. Buenos Aires: Ediciones Estudio, 3ª ed.

Marx, Karl (1988 [1867]). *El Capital. Crítica de la economía política* [Das Kapital. Kritik der Politischen Öekonomie]. Libro primero: El proceso de producción de capital (Tomo I/Vol. 1). México: Siglo XXI editores, 17ª ed.

Mignolo, Walter (2002). «Colonialidad global, capitalismo y hegemonía epistémica», en *Indisciplinar las ciencias sociales, geopolíticas del conocimiento y colonialidad del poder. Perspectivas desde lo andino* (Catherine Walsh; Freya Schiwy; Santiago Castro-Gómez, editores). Quito: Universidad Andina Simón Bolívar/Abya-Yala, p. 215-244.

Quijano, Aníbal (1989). «La nueva heterogeneidad estructural de América Latina». Seminario Internacional: América Latina y el Mundo Hacia el Año 2000. Quito, 30 de abril al 6 de mayo. UNESCO (Nº de clasificación: CAR/URSHSLAC/G.P.I/Doc./8). Publicado en *Nuevos temas, ¿nuevos contenidos? Las ciencias sociales de América Latina y el Caribe ante el nuevo siglo* (Heinz Sonntag, ed.). Caracas: UNESCO-Nueva Sociedad, 1989.

Quijano, Aníbal (1998). *La economía popular y sus caminos en América Latina*. Lima: Mosca Azul Editores/CEIS-CECOSAM.

Quijano, Aníbal (2000). «Colonialidad del poder y clasificación social», *Journal of World-Systems Research*, VI, 2, Summer/Fall, p. 342-386.

Quijano, Aníbal (2007). «Treinta años después: Otro reencuentro. Notas para otro debate». Adenda al Prólogo de *7 Ensayos de interpretación de la realidad peruana*, de José Carlos Mariátegui. Caracas: Fundación Biblioteca Ayacucho, 3ª ed. www.plazapublica.com.gt/sites/default/files/siete_ensayos_de_interpretacion_sobre_la_realidad_peruana.pdf (fecha de acceso: 17 de diciembre 2013).

Romero, Antonio (2012a). «Hacia una teoría crítica de la sociedad alienada en el capitalismo histórico». 2º Seminario *Los marxismos en el siglo XXI*. Mesa 7:

Debates sobre el marxismo. Santiago de Chile, 22-23 de noviembre. www.flacsoandes.org/web/imagesFTP/1355806785.Mesa_7._Debates_sobre_el_marxismo_A.Romero_La_sociedad_alienada_.pdf (fecha de acceso: 31 de enero 2014).

Romero, Antonio (2012b). *Miserias de la economía. El fetichismo de la ciencia económica*. Lima: Editorial Horizonte.

Schaff, Adam (1979). *La alienación como fenómeno social*. Barcelona: Editorial Crítica/Grupo Editorial Grijalbo.

Soler Alomà, Jordi (2004a). «Sociedad y alienación: vigencia de los planteamientos de Marx en el análisis del mundo actual». II Conferencia Internacional: La obra de Carlos Marx y los desafíos del siglo XXI. La Habana, 4-8 de mayo. www.nodo50.org/cubasigloXXI/congreso04/soler_060404.pdf (fecha de acceso: 11 de abril 2004).

Soler Alomà, Jordi (2004b). «La puerta de entrada a *El capital* de Karl Marx: forma simple de valor». Publicado en el portal de *Rebelión*. www.rebelion.org/docs/2091.pdf (fecha de acceso: 16 de julio 2004).

Wallerstein, Immanuel (1999). *Impensar las ciencias sociales*. México: Siglo XXI editores-UNAM, 2ª ed.

Wallerstein, Immanuel (2005). *Análisis del sistema-mundo. Una introducción*. México: Siglo XXI editores.

ESTUDIOS SOCIOLÓGICOS

Debates teóricos en torno a una aproximación epistemológica del cuerpo, las emociones y lo político

Jerjes LOAYZA

RESUMEN
Se proponen vínculos epistemológicos entre los estudios del cuerpo y las emociones y la sociología política capaces de superar las limitaciones dicotómicas que han planteado los enfoques teóricos clásicos. Para ello se plantea cuán importante resulta comprender al individuo desde sus emociones, analizando su individuación y subjetividad. Las propuestas de los teóricos del cuerpo permiten abrir dichos estudios hacia aspectos de la comunidad política que van desde el miedo hasta la alegría, desde la intolerancia hasta la solidaridad. Es así que se identifican mecanismos de dominación tanto desde sus aspectos más privados y emotivos, como de sus contextos diferenciados culturalmente. Las aproximaciones teóricas del cuerpo y del análisis de los fenómenos políticos, aunadas por el estudio de lo social, auguran una mayor profundidad sociológica en tiempos en donde la liberación de lo privado va de la mano con los sentimientos más contradictorios y paradójicos.

Palabras clave: Cuerpo y emociones, irracionalidad, sexualidad, subjetividad.

ABSTRACT
We suggest there exist epistemological connections among research studies on the body, emotions and political sociology and, furthermore, that these connections can allow us to overcome the dichotomous limitations proposed by classical theoretical approaches. For this reason we consider the importance of understanding individuals through their emotions, analyzing their individuation processes and subjectivities. Specific proposals given by theoreticians focusing on the body allow us to inaugurate these studies comprising aspects of the political community which – for instance - range from fear to happiness and from intolerance to solidarity. In this way we identify domination mechanisms, both from their more private and emotional aspects and from their culturally differentiated contexts. Theoretical approaches based on the body and on an analysis of political phenomena alongside social research predict greater sociological depth in an era in which liberating intimate or private experiences occurs along with the most contradictory and paradoxical feelings.

Keywords: Body and emotions, irrationality, sexuality, subjectivity.

Introducción

Para analizar los fenómenos sociales a través de la sociología es conveniente otorgarle mayor relevancia al cuerpo y a las emociones desde sus aspectos tanto epistemológicos como teóricos. Hoy en día se vienen generando debates en torno a cómo acceder a la realidad que nos circunda desde la intersubjetividad de las emociones, sin embargo aún es insuficiente para comprender el complejo entramado de relaciones sociales, debido a cierto escepticismo en su contra. A pesar de ello, su importancia crece desmedidamente, superando alejándose de la exclusión de la cual fue víctima por parte de la razón. Sin embargo aún hoy proliferan, en ciertos campos sociológicos, dicotomías que imponen formas autoritarias de producir conocimiento. No se niegan estudios de importancia gravitante en torno al cuerpo y las emociones. Es más, es en base a ellos que se sostiene este artículo, mediante la pregunta ¿Qué tipo de alcances epistemológicos puede llegar a tener una sociología de análisis político al utilizar enfoques teóricos del cuerpo y las emociones?

No se pretende ignorar cómo es que la sociología ha venido ahondando cada vez más en los cuerpos y en las emociones, siendo una especialización muy respetada hoy en día. Se discute cómo es que este despliegue teórico no es lo suficientemente aplicado a campos de conocimiento distintos que al suyo propio. De este modo se propugna una íntima relación entre el desenfreno del cuerpo, la paradójica expresión afectiva en diversos contextos culturales y las instituciones políticas. Nuestro objetivo principal es tender los puentes epistemológicos necesarios desde un análisis de la importancia del cuerpo y las emociones en cada uno de los contextos teóricos antes señalados.

Para ello se analizan presupuestos teóricos en el campo filosófico desde un análisis crítico de la racionalidad, para luego aproximarnos a las emociones en sus aspectos biopolíticos. Es así como se ahondará en cómo las emociones y el cuerpo se relacionan al momento de conjugar la sexualidad con procesos sociales de gran impacto social. Es a partir de esta complejidad que se analizará cuan específicas y contradictorias pueden llegar a ser de acuerdo al contexto cultural al que pertenecen. Es así que una vez planteado estos argumentos teóricos, se pretende construir un puente epistemológico que sea capaz de recrear una sociología interesada en los aspectos políticos de nuestra sociedad.

Para la consecución de tales objetivos se realiza una búsqueda bibliográfica que integre una filosofía capaz de reforzar planteamientos epistemológicos que vislumbren una sociología amparada, en buen grado, en la comprensión

del cuerpo y las emociones. Aunque la búsqueda bibliográfica no pretende agotar las fuentes dedicadas a los estudios del cuerpo, se citan autores representativos de una corriente que defiende el análisis de las sensibilidades humanas. Asimismo se han de recurrir a sociólogos contemporáneos que plantean una crítica a la situación socio política y a la importancia de generar estudios que refuercen aspectos teóricos aun por profundizar. Es aquí donde hemos de plantear un viraje epistemológico sirviéndonos de los acápites ya explicados.

No se pretende realizar un tratado ecuménico de las emociones, ya que éstas son eminentemente diferenciadas. Se busca plantear un debate teórico capaz de elaborar puentes que aproximen transversalmente aspectos teóricos del cuerpo y las emociones hacia los diversos campos sociológicos. De esta manera se plantea elaborar herramientas intersubjetivas que eviten descuidar procesos tan cotidianos como comunes, con especial mención en aquellos vinculados con los procesos políticos que vienen aquejando nuestras sociedades contemporáneas.

Hacia una centralidad del cuerpo y las emociones

Para abordar el cuerpo y las emociones desde un planteamiento sociológico, cabe dilucidar algunos enfoques filosóficos, siendo el más debatido la forzada polaridad pasión-razón. Cabe mencionar el concurrido debate entre cuerpo y mente, que tanto tiempo y espacio acaparó, debido al tan discutido «dogma del fantasma de la máquina», que respondía a la paradójica representación de una persona como si fuera un fantasma misteriosamente oculto en una máquina (Ryle 1967: 32). Siguiendo a Ryle, así «como el cuerpo humano, al igual que cualquier otro trozo de material, está sujeto a causas y efectos, también la mente debe estar sujeta a causas y efectos, pero —Dios sea loado— de tipo no mecánico» (Ryle 1967: 32). Como establece Le Breton: «el hombre no es el producto de su cuerpo, él mismo produce las cualidades de su cuerpo en su interacción con los otros y en su inmersión en el campo simbólico. La corporeidad se construye socialmente» (Le Breton 2002b:19). ¿Por qué entonces dicha lógica binaria tuvo un gran dominio sobre la sociología?

Se trataba de un racionalismo hijo de la modernidad, que en su pretensión científica es incapaz de captar, incluso de aprehender, el aspecto prolijo lleno de imágenes y simbólico de la experiencia vivida (Maffesoli 1997: 32), tiene esa manía clasificatoria que quiere que todo entre dentro de una categoría explicativa y totalizadora, negando la exaltación del sentimiento

de la vida, principal manifestación del ser (Maffesoli 1997: 37). Para superar dichas limitaciones urge en principio desconstruir ese sistema de oposiciones conceptuales —sensible-inteligible, cuerpo-alma, interior-exterior— de la metafísica (Derrida 1989: 24). Es más, muchas sociedades identifican al hombre al mismo tiempo que a su carne; ésta lo engloba en una totalidad en la que lo invisible se mezcla con lo visible de la naturaleza: no conciben al cuerpo separadamente. A veces es ambiguo aplicar sin una reflexión previa la noción occidental de cuerpo a grupos sociales cuyas referencias culturales no le dan ningún lugar al «cuerpo» (Le Breton 2002b:27). Dussel lo plantea así:

> La «vida humana» no tiene como referencia a un universal abstracto, a un concepto de vida o a una definición. Es la «vida humana» concreta, empírica, de cada ser humano. Es la vida que para vivirse necesita comer, beber, vestirse, leer, pintar. Crear música, danzar, cumplir ritos y extasiarse en las experiencias estéticas y místicas. Vida humana plena, biológica, corporal, gozosa, cultural, que se cumple en los valores supremos de las culturas (Dussel 2001: 118).

Teniendo esto claro, es importante subrayar además que entre el sujeto cognoscente y el objeto conocido, entre el observador y la realidad, siempre existirán mediaciones por lo que todo conocimiento es invariablemente una representación de aquella y no la realidad (Castillo 2006: 93), una representación de las emociones corporales y del ser humano, que al unísono han de experimentar dichas sensaciones. Existir significa, en primer lugar, moverse en un espacio y en un tiempo, transformar el entorno gracias a una suma de gestos eficaces, clasificar y atribuir un valor a los innumerables *stimuli* del entorno gracias a las actividades perceptivas, dirigir a los demás palabras, pero también gestos y ademanes, un conjunto de rituales corporales que cuentan con la adhesión de los otros (Le Breton 2002b:8). Es así que no se puede negar que a la larga todo el universo de la ciencia se construye sobre aquel mundo directamente experimentado desde sus sensibilidades, siendo el análisis de ese mundo experimentado, la experiencia de segundo orden. Como diría Merleau Ponty, los puntos de vista científicos son siempre ingenuos y al mismo tiempo deshonestos (Berstein 1983: 157). Es decir «la intensidad de mi asombro solo parece proporcional al valor que veo en el objeto; no a su valor para mí en mi esquema de objetivos y fines» (Nussbaum 2008: 79). A la larga así como hay diferentes «maneras de hacer», hay también varias «maneras» de reflexionar sobre la realidad (Maffesoli 1993: 10).

Justamente la propuesta de este artículo parte de reemplazar la distinción entre apariencia y realidad por la distinción entre descripciones más útiles y descripciones menos útiles de las cosas, es decir suponer que el progreso intelectual y moral no comporta la convergencia hacia la representación fiel de la naturaleza intrínseca de algo, sino más bien el hallazgo de descripciones cada vez más útiles de las cosas (Rorty 1996: 13). Y lo útil es identificado en primer y único término por la vida afectiva. Sin embargo las dicotomías aparecen por doquier, por ejemplo al determinar un valor, siempre se fija eo ipso un no-valor, de modo que el sentido de la determinación de un valor traza el límite entre lo normal, lo ordinario, lo normativo (Bauman 2007: 169). Superar los binarismos garantiza en buena medida la exclusión de las manifestaciones culturales aparentemente contradictorias incapaces de seguir los finos filtros de una sociología anacrónica. Si bien no es fácil acceder al entramado cultural tan complejo que deseamos dilucidar, la propia sociología, en especial en sus vertientes clásicas -sin incluir por supuesto a un expositor excepcional como Simmel- podría jugarnos una mala pasada, al recomendarnos ciertas dicotomías convencionales, como las que existen entre «trabajo» y «ocio», «mente» y «cuerpo», «seriedad» y «placer», fenómenos «económicos» y «no económicos» (Dunning 1992: 14).

Vayamos ahora más allá de aquella indigesta dicotomía: la importancia de los discursos y comportamientos que se manifiestan en el margen de ésta sería el núcleo de nuestro análisis. Entre las principales emociones se pueden incluir la alegría, el pesar, el temor, la ira, el odio, la pena o la compasión, la envidia, los celos, la esperanza, la culpa, la gratitud, la vergüenza, la repugnancia y el amor (Nussbaum 2006:37). Delimitado ello, empecemos por una pregunta tan válida como común ¿El juicio más razonable podría considerarse ajeno a cualquier atisbo de emotividades irracionales? Pues no, ya que es un elemento constitutivo de la emoción y, en cuanto tal, también una causa suficiente de sus otros componentes, asimismo hay otros elementos, sentimientos y movimientos que no forman parte del juicio; el juicio es dinámico, no estático. La razón aquí se mueve, acepta, rehúsa; puede desplazarse rápida o lentamente, o bien hacerlo de manera directa o con vacilaciones (Nussbaum 2008: 67). Maffesoli, detractor de aquella razón abstracta ajena de toda subjetividad, señala:

> El afecto, lo emocional, lo afectivo, pertenecientes todos al orden de la pasión ya no están separados en un dominio aparte, perfectamente aislados dentro de la esfera de la vida privada, ya no son únicamente

> explicables a partir de categorías psicológicas, sino que van a convertirse en palancas metodológicas útiles para la reflexión epistemológica, y son completamente operatorias para explicar los múltiples fenómenos sociales que, sin ello, continuarían siendo totalmente incomprensibles (Maffesoli 1997: 68).

Las pasiones humanas, entonces, son de válida reflexión para los fines epistemológicos de la sociología y, en particular modo, de la sociología política como se indicará después. Caso contrario, nos remitiríamos al reduccionismo, propiciando la desaparición de la riqueza de matices y la transformación estructural en la dirección de un control emotivo mayor y más proporcionado, como el que puede observarse en la realidad (Elías 1989: 14), ocultando el perpetuo flujo de los fenómenos sociales, empobreciendo innecesariamente la percepción sociológica. Atendamos aquellos procesos intersubjetivos en su plenitud, capaces de crear un nuevo lenguaje, nuevos horizontes pulsionales, nuevos sistemas o instituciones, nuevos valores, nuevas culturas, al fin, consideremos que la intersubjetividad viene abriendo los brazos a las generaciones futuras y es capaz de entregarnos, como don gratuito, un mundo más vivible (Dussel 2001: 333). Nussbaum (2008:71) en consonancia con lo expuesto, sostiene que las «emociones sí que tratan de adecuarse al mundo, tanto para asimilar los eventos que realmente tienen lugar como para alcanzar una visión apropiada de lo que importa o tiene valor (...) pueden o no generar deseos de actuar que, de salir adelante, quizás hagan del mundo un sitio mejor para los objetos de nuestras emociones». Para Dussel la intersubjetividad tiene un rol preponderante en la comprensión de la comunidad política:

> La intersubjetividad es un «hecho» sui generis que antecede a la subjetividad del sujeto y a la objetividad del objeto, y los constituye a ambos intrínsecamente, no «materialmente» -aunque la corporalidad del sujeto es su última referencia material- sino «intersubjetivamente» -en cuanto miembro de una comunidad de vida y de comunicación simultáneamente, y por ello simbólica, lingüística, económica, cultural, política, históricamente, etc.- (Dussel 2001: 331).

Las emociones no nos piden permiso para existir, existen libremente, muy a su antojo. Sin embargo es la sociología política la que a veces rehúye de ella, queriendo ser más seria, más formal, más racional, más creíble o acaso tan solo sentirse lo suficientemente madura como para negociar la acción sobre la acción humana con las ciencias políticas y las ciencias económicas. Es en vano,

pues es imposible arrancar a las emociones de su contexto convirtiéndolas en falsas «portadoras de valor de verdad en sentido absoluto y no solo para una persona cada vez que se profieren» (Nussbaum 2008: 75). En las emociones los niveles de generalidad y concreción se «entrelazan con la distinción de fondo/de situación de múltiples maneras diferentes: puedo experimentar emociones de fondo de un género considerablemente específico y emociones de situación en un nivel elevado de generalidad» (Nussbaum 2008: 97).

Si, en efecto, no existe objetividad sin sujeto, y éste, al serlo, está condenado a ser siempre subjetivo (Mires 1998: 12), las valoraciones asociadas con las emociones son, entonces, evaluaciones subjetivas desde *mi* perspectiva, no desde un punto de vista imparcial, encerrando una referencia ineliminable al yo (Nussbaum 2008: 75). A pesar de ello, se ha venido imponiendo durante mucho tiempo los motivos de elección racional, como buenos herederos del racionalismo universal. ¿Acaso si algo no me ha de beneficiar, el haberlo escogido me convierte en un idiota cultural? Sen sostiene que este escepticismo de sabelotodo que defiende los actos producto de la conveniencia directa racional, convierte en enormes idiotas a Mahatma Gandhi, Martin Luther King, la Madre Teresa y Nelson Mandela, y en idiotas más pequeños al resto de nosotros, al ignorar totalmente la variedad de motivaciones que impulsan a los seres humanos que viven en sociedad con diversas filiaciones y compromisos (Sen 2007: 46-47). Más de una vez hemos caído en la cuenta que las personas también aprecian y valoran cosas que realmente no consideran buenas, cosas que no se hallan en disposición de recomendar como buenas a los demás (Nussbaum 2008: 74). Es aquella suerte de lógica irresoluta que confunde y enardece a unos investigadores más que a otros, pero de las que todos somos grandes exponentes.

La «inteligencia» de las emociones podría auxiliarnos en esta tarea, ya que toma gran parte de nuestros actos conformando nuestra vida mental y social, produciendo en nuestras vidas un carácter irregular, incierto y proclive a los vaivenes (Nussbaum 2008). Así, al estar las emociones imbuidas de inteligencia y en el discernimiento, «contienen en sí mismas conciencia de valor e importancia, por lo cual no pueden dejarse fácilmente a un lado a la hora de dar cuenta del juicio ético» (Nussbaum 2008: 21). Las personas no suelen ser tan sistemáticas. A menudo valoramos las cosas sin preguntarnos cómo armonizan todos nuestros objetivos entre sí; a veces no se ajustan bien y, en ocasiones, se siguen dolorosos conflictos emocionales, por lo que las emociones tienen que ver con todo aquello que yo valoro, sin importar lo bien o mal que tales elementos se puedan ensamblar (Nussbaum 2008: 72). Sin

embargo, aun hoy, el paradigma dicotómico mente-cuerpo dificultará nuestro trabajo, ya que la concepción moderna del cuerpo, sostiene Le Breton, insiste en que el hombre sea separado de cuanto lo rodea:

> La concepción moderna del cuerpo implica que el hombre sea separado del cosmos —ya no es el macrocosmos el que explica la carne, sino una anatomía y una fisiología que solo existe en el cuerpo— de los otros —pasaje de una sociedad de tipo comunitaria a una sociedad de tipo individualista en la que el cuerpo es la frontera de la persona— y, finalmente, de sí mismo —el cuerpo está planteado como algo diferente de él— (Le Breton 2002b: 28).

Dichas lógicas binarias son inútiles. La naturaleza no actúa de ese modo: en ella hasta las raíces son pivotantes, con abundante ramificación lateral y circular, no dicotómica (Deleuze 1988: 11). Se trata en lo posible, es de «construir bricolajes teóricos con enfoques que presenten importantes terrenos de compatibilidad» (García 2005: 440), buscando relaciones biunívocas entre círculos sucesivos, las cuales no han hecho más que sustituir a la lógica binaria de la dicotomía (Deleuze 1988). Comprendamos, así, las emociones imbuidas en una temática teórica insoslayable: el cuerpo. Emociones y cuerpo están íntimamente ligados, entendiendo la sociología del cuerpo, como la del arraigo físico del actor en su universo social y cultural (Le Breton 2002b: 99). De este modo, abordemos cómo es que las sensibilidades sexuales son importantes rasgos de esa sociología de las emociones que venimos desentrañando, ya que ésta sociología implica la elucidación de las lógicas sociales y culturales que atraviesan el cuerpo, es decir la parte de la dimensión simbólica, por ejemplo en las percepciones sensoriales, la expresión de las emociones, etc. (Le Breton 2002b: 99).

Emociones y sensibilidades sexuales a través de los cuerpos

Más allá de una sociología especializada íntegramente en el cuerpo y en las emociones que lo componen, la sociología en líneas generales consistiría, en boca de Le Breton (2002b: 31), en «comprender la corporeidad en tanto estructura simbólica y no debe dejar de lado representaciones, imaginarios, conductas, límites infinitamente variables según las sociedades». Ello se comprende si consideramos que la vida cotidiana está plagada de calificaciones que atribuimos a las personas con las que nos cruzamos, lo que para Le Breton consistiría en un halo emocional que atraviesa todos los intercambios y se apoya en las entonaciones de la voz, la calidad de la presencia, las maneras

de ser, la puesta en escena de la apariencia, etc., como por ejemplo en el intercambio de miradas (Le Breton 2002a: 101). Sin embargo el devenir de la teoría ha estado enfocado a limitarse a los aspectos «serios» y «racionales» de la vida, por lo cual la diversión, el placer, el juego, las emociones y las tendencias «irracionales» e «inconscientes» de hombres y mujeres reciben escasa atención en la teoría y la investigación sociológica (Dunning 1992: 12-13). Mejor dicho, los avances logrados en la sociología del cuerpo y de las emociones, tienden a aislarse —o a ser aislados— en especificidades en donde no se consideran sus dimensiones sociopolíticas, a pesar de las luces que ofreció Foucault a través de la biopolítica. Nuestro post estructuralista planteó muy agudamente la relación entre el poder y la prohibición de la sexualidad, así como de su permisión a través de su aparente «libertad», entrelazando ambos procesos en una constante relación de dominación:

> Nunca una sociedad fue más pudibunda, se dicen, jamás las instancias de poder pusieron tanto cuidado en fingir que ignoraban lo que prohibían, como si quisieran tener con ello ningún punto en común. Pero, al menos en un sobrevuelo general, lo que aparece es lo contrario: nunca tantos centros de poder; jamás tanta atención manifiesta y prolija; nunca tantos contactos y lazos circulares; jamás tantos focos donde se encienden, para diseminarse más lejos, la intensidad de los goces y la obstinación de los poderes (Foucault 2000: 64).

La «liberación del cuerpo» se ha convertido hoy en día en una frase repetida con sumo vigor sin detenerse a pensar en que es un enunciado típicamente dualista que olvida, como expuso Le Breton (2002a), que la condición humana es corporal, que el ser humano es indiscernible del cuerpo que le otorga espesor y sensibilidad de su ser en el mundo. «La liberación del cuerpo», si provisoriamente se acepta el enunciado, es muy relativa. Esto no hace sino demostrar que las sociedades occidentales siguen basándose en un borramiento del cuerpo que se traduce en múltiples situaciones rituales de la vida cotidiana (Le Breton 2002a:9). Donde hay una aparente liberación, hay un definitivo encierro, una prohibición de un tenor foucaultiano, lo cual lleva a la sociedad a una incesante exposición de las sexualidades más privadas, de comportamientos desbocados y excesivos, de «liberaciones» cada vez más desatadas, móviles y flexibles (Lipovetsky 2007). Es así como la fase de la liberación del sexo es también la de su indeterminación. Ya no hay carencia, ya no hay prohibición, ya no hay límite: es la pérdida total de cualquier principio referencial (Baudrillard 1994: 13).

Le Breton (2002a) explica que es posible descubrir un divorcio entre la experiencia social del agente y su capacidad de integración simbólica. El resultado es una carencia de sentido que, a veces, hace difícil la vida. A causa de la ausencia de respuesta cultural para guiar sus elecciones y sus acciones, el sujeto viene abandonándose a sus propias iniciativas, a su soledad, desvalido ante un conjunto de acontecimientos esenciales de la condición humana: «la muerte, la enfermedad, la soledad, el desempleo, el envejecimiento, la adversidad... en la duda, a veces en la angustia, conviene inventar soluciones personales (...) muchos sujetos se dedican a buscar, incansablemente, modelos que convierten al cuerpo en una especie de suplemento de alma». Por eso, continúa Le Breton, se justifica que recurran a concepciones del cuerpo heteróclitas, a menudo contradictorias, simplificadas, reducidas, a veces recetas. El cuerpo de la modernidad para a convertirse en una suerte de *melting pot* muy cercano a los collages surrealistas. Cada autor «construye» la representación que él se hace del cuerpo, individualmente, de manera autónoma, aun cuando la busque en el aire de los tiempos, en el saber de divulgación de los medios masivos de comunicación, o en el azar de sus lecturas o encuentros personales (Le Breton 2002a: 15). A pesar de esta creciente situación, las pasiones del cuerpo son reducidas y menospreciadas, tal como establece Giddens en su importante libro «La transformación de la intimidad»:

> La mayor parte de las disposiciones emocionales pueden ser pasiones, pero en la sociedad moderna la pasión se ve reducida al reino del sexo y una vez así queda más y más ensordecida en su expresión. La pasión se admite hoy solo con renuencia y reservas, incluso en lo que concierne a la misma conducta sexual, en parte porque su papel como fuerza compulsiva se ha visto sustituido por la adicción (Giddens 2000: 181).

Ahondemos más en aquella lógica de represión-liberación de la cual somos testigos hoy en día. Así, para Dunning y Elías (1992) la importancia de estudiar las emociones no yace en una mera intención de estudiarlas porque sí, se les analizará ya que todo el «entusiasmo» experimentado en diversas actividades recreativas representaría la otra cara de la moneda del control y de las restricciones que coartan nuestra expresión emocional en la vida corriente: no es posible entender la una sin la otra (Dunning 1992: 87). Es un agrandamiento en amplitud y profundidad de los márgenes de una emoción abierta, la que cada vez con mayor desenfreno, viene siendo representada en contramovimientos (Dunnning 1992) a través de ciertos desgarros en el fuerte tejido de restricciones que buscan «controlar» a toda costa. Se dispondrá, entonces,

exacerbar aún más la «liberación del cuerpo». Un cuerpo lo suficientemente liberado estará basado en la subjetividad liberadora sostenida por Marcuse. Ésta consistirá en la historia particular de los desencuentros, de las pasiones —alegrías y sufrimientos— de la subjetividad emotiva, experiencias que no están basadas necesariamente en una situación de clase y que ni siquiera son comprensibles desde esa perspectiva (Marcuse 2007: 60).

Es así como la emoción se convierte en un asunto político de numerosas formas con los procesos recientes de la modernidad en diversas partes del mundo, desde los procesos juveniles de compromiso político social, como aquellos que se creen distantes, pero que desde sus intimidades expuestas no han perdido su rol protagónico en la sociedad. Como establece Giddens, la emoción, como medio de comunicación, como compromiso y cooperación con los demás, resulta especialmente importante en el reino del sexo (Giddens 2000: 182). Explorar la sociedad implica no concebirla como el resultado de ser una realidad en sí misma, ni de ser algo que no existe: es explorarla como una *realidad de transacción*, en clara analogía con la locura o la sexualidad (Lazzarato 2006). Justamente la arquitectura de la sexualidad iría más allá de una delimitación espacial y de los sesgos temporales, siendo una arquitectura política capaz de organizar las prácticas, calificándolas, ya sean públicas o privadas, institucionales o domésticas, sociales o íntimas (Matio 2008: 99). El cuerpo humano experimentaría a partir de sus emociones toda una compleja gama de sensualidades que no tienen como meta objetivar lo que busca, tal como establece Levinas:

> La sensibilidad no es una objetivación que se busca. El gozo, satisfecho por esencia, caracteriza todas las sensaciones cuyo contenido representativo se disuelve en su contenido afectivo. La distinción misma entre contenido representativo y afectivo, viene a reconocer el gozo como dotado de un dinamismo distinto de la percepción (Levinas 1987: 201-202).

Para comprender esta relación en que tanto cuerpo como afectos emotivos son aspectos integrados, es necesario retomar los fines epistemológicos antes establecidos: no hay binarismo alguno que esté vigente. Bienvenida la ambigüedad. No es el ingreso de un elemento nuevo, es concederle el lugar que siempre tuvo en las sombras de una teoría sociológica que buscaba en antaño la verdad objetivada de las cosas. El sociólogo que toma al cuerpo como hilo conductor de sus investigaciones no debe olvidar nunca «la ambigüedad y la fugacidad de su objeto, su calidad de incitador al cuestionamiento más que de proveedor de certezas [...] el cuerpo es una dirección de

investigación, no una realidad en sí» (Le Breton 2002b: 34). Más allá de la determinación de la acción por la sociedad, las capacidades calculadoras de los individuos o el poder inconsciente (Latour 2005: 72), se hallará aquella subdeterminación de la acción, las incertidumbres y controversias respecto de quién y qué actúa cuando «nosotros» actuamos (Latour 2005: 72), de la cual el cuerpo y sus emociones no son de ningún modo la excepción, sino los principales exponentes:

El cuerpo es una realidad cambiable de una sociedad a otra: las imágenes que lo definen y que le dan sentido a su espesor invisible, los sistemas de conocimiento que intentan dilucidar su naturaleza, los ritos y los signos que lo ponen en escena socialmente, lo que puede llegar a hacer, las resistencias que le ofrece al mundo, son asombrosamente variados, incluso contradictorios para nuestra lógica aristotélica del tercero excluido, por la cual si algo se verifica su contrario es imposible (Le Breton 2002b:30)

He ahí la ambigüedad, he ahí esa criticada y demonizada indecibilidad, he ahí la necesidad de una multiplicidad de «razones» sutiles, capaces de ver a la vez la fuerza interna de cada fenómeno y su necesaria conjunción (Maffesoli 1997: 73). Los varios tiempos e historias nos heredan esas características complejas, contradictorias, discontinuas, asociaciones entre estructuras fragmentarias y cambiantes de relaciones, de sentidos y de significados (Quijano 2006). Como asevera Molinari (2009), urge asumir lo social en su simultaneidad y en sus dimensiones productivas de poder, lúdicas eróticas y simbólicas. Ello nos permite focalizar «la correlación entre orden y caos, entre racionalidad e irracionalidad, entre integración y conflicto, entre lo micro y lo macro, entre tendencia y contingencia, entre lo local y lo global, entre lo factico y lo virtual» (Molinari 2009: 2). Sin prever este tipo de contradicciones, no será posible comprender lo que hoy se produce simultáneamente en el mundo social de los cuerpos y de sus emociones desatadas: polivalencia erótica, potencialidad infinita del deseo, ramificaciones, difracciones, intensidades libidinales [...] todas se conjugan, tras la efervescencia del paradigma sexual, hacia la indiferenciación de la estructura y su neutralización potencial (Baudrillard 1994: 14).

No importa cuán irreal, fantástico o inventado sea lo que pueda sentir, mi deseo, mi emoción y cuanto mi cuerpo exprese a través de sus gestos, tanto visibles como forzosamente invisibilizados, no deja de tener un impacto en el sujeto, en la comunidad. La desesperación, la ira y el asco son ejemplos de ello. Nos referimos a un «objeto no intencional» cuyo rol en la emoción depende de la manera en que lo ve y lo interpreta la persona que experimenta la emoción (Nussbaum 2006: 39), para lo cual no hay reglas ni teorías pre-

concebidas. Como sostiene Dilthey en su clásico libro sobre las ciencias del espíritu, todas las impresiones sensibles son relativas y no permiten ninguna conclusión sobre lo que las produce. Hasta el mismo concepto de causa es una relación trasladada por nosotros a las cosas y para cuya aplicación al mundo exterior no hay justificación (Dilthey 1986: 575).

Marcuse, convencido de cuán subversiva puede resultar la subjetividad a través de las emociones, en su análisis de la estética sostiene que la trascendencia de la realidad inmediata hace añicos la cosificada objetividad de las relaciones sociales establecidas y abre una nueva dimensión de experiencia: el renacer de la subjetividad rebelde (Marcuse 2007: 62). No se esperaba menos de las sensibilidades y del erotismo que despiden los cuerpos emergentes en nuestra sociedad cada vez más liberados de sí mismos, en una paradójica transformación de la intimidad, capaz de influir poderosamente sobre las instituciones modernas consideradas como un todo (Giddens 2000). La esfera social, en la que la realización emocional sustituye a la meta del crecimiento económico, sería muy diferente de lo que hemos conocido hasta el presente. Los cambios que afectan ahora a la sexualidad son revolucionarios, no en la superficie sino en profundidad (Giddens 2000:13).

Relatividad y complejidad para aprehender el cuerpo y las emociones

Habiendo llegado a este punto ya no vale la pena reincidir en la superación de dicotomías, o en incidir sobre la importancia del cuerpo para comprender las emociones, subrayando en ello la sexualidad cuya relación con el constante cambio de las sociedades es capital. Sin embargo analizar las emociones desde un enfoque sociológico, nos remite no a universalismos, sino a concepciones cuyo marco cultural define en gran medida su máxima. Es por ello que las representaciones del cuerpo y los saberes acerca del cuerpo son tributarios de un estado social, de una visión del mundo y dentro de esta última, de una definición de la persona: el cuerpo es una construcción simbólica, no una realidad en sí mismo estipula Le Breton (2002a: 13). Para este autor penetrar en el cuerpo es muy difícil a pesar de poseer una evidencia tan palpable, que es a su vez maniatado y explotado. No es sencillo ya que sus representaciones estarán siempre insertas en las visiones paradigmáticas del mundo de las diversas comunidades humanas:

> El cuerpo está construido socialmente, tanto en lo que se pone en juego en la escena colectiva como en las teorías que explican su funcionamiento o en las relaciones que mantiene con el hombre al que encarna.

> Su caracterización, lejos de ser unánime en las sociedades humanas, es asombrosamente desafortunada y plantea muchos problemas epistemológicos. El cuerpo es una falsa evidencia: no es un dato evidente, sino el efecto de una elaboración social y cultural (Le Breton 2002b: 27-28).

Nos referimos a una sociedad, de seres corporales y emotivos, capaz de instituirse como modo y tipo de coexistencia: como modo y tipo de coexistencia en general, sin analogía ni precedente en ninguna otra región el ser y como este modo y tipo de coexistencia particular, creación especifica de la sociedad en cuestión (Castoriadis 1989: 31). Es así como cada sociedad esboza en el interior de su visión del mundo, un saber singular sobre el cuerpo: sus constituyentes, sus usos, sus correspondencias, etcétera. Le otorga sentido y valor [...] así, muchas sociedades no distinguen entre el hombre y el cuerpo como lo hace el modo dualista al que está tan acostumbrada la sociedad occidental (Le Breton 2002a: 8). Al momento de toparnos con supuestos remanentes del pasado de la humanidad no es nada útil referirnos a ellos como meros residuos precapitalistas que pertenecen al tiempo de lo premoderno (Chaterjee 2007: 58). Esto es lo que Castoriadis imaginaba como un magma de magmas, que no nos remite al caos, sino al «modo de organización de una diversidad no susceptible de ser reunida en un conjunto, ejemplificada por lo social, lo imaginario o lo inconsciente» (Castoriadis 1989: 34).

Una adecuación sociológica exige, entonces, desarticular la indiscutible naturaleza del cuerpo, objetivada inmutablemente por el conjunto de las comunidades humanas, dada de antemano para el observador que puede hacerla funcionar así como así en el ejercicio de la sociología (Le Breton 2002b: 25). Para Le Breton no basta con aceptar que toda relación con el cuerpo es efecto de una construcción social: si el investigador se considera lo suficientemente exigente, verá que es él mismo fruto de una conquista, de una mirada y, por lo tanto, de categorías mentales particulares (Le Breton 2002b: 99). Ello es parte del orden fenoménico al cual pertenece cada individuo:

> Solo poseemos la imagen del curso natural y el conocimiento de su conexión externa. Ahora bien, este curso natural mismo, con su conexión, no es más que un fenómeno para nuestra conciencia. Los sujetos que le suponemos como partículas materiales pertenecen, pues, igualmente al orden fenoménico. No son más que conceptos auxiliares para la representación de esa conexión en un sistema de las determinaciones predicativas que constituyen la naturaleza: propiedades, relaciones, variaciones, movimientos. Solo son, pues, una parte del sistema de determinaciones predicativas cuyo sujeto real permanece desconocido (Dilthey 1987: 570).

Considerar este orden fenoménico nos lleva indiscutiblemente a superar los procesos de objetivación. Sin embargo, como indica Mires (1998), parece ser que la sociología tanto en su forma «historicista» como «sociologicista» terminó por construir «estructuras» y «sistemas» que al ser explicados por imaginarias «leyes objetivas» terminaron por deshumanizar el conocimiento científico. Para Le Breton, aun hoy en día, pareciera que la mayoría de los sociólogos contemporáneos dedicados a comprender lo que el cuerpo pone en juego en lo social y en lo cultural adhirieran sin críticas a la teorización biomédica y vieran en ella su realidad objetiva (Le Breton 2002b: 26). En estas concepciones no hay espacio para las emociones, sino para enfoques totalitarios que buscan ver el mundo desde concepciones asimilacionistas.

La vida social moderna no solo se rechaza los distintos modos de vivenciar el cuerpo y su amplia gama de emociones, además se imponen esquemas rutinarios que nos proporcionan seguridad, lejos de las cuitas apasionadas. No obstante, ¿Quién puede vivir sin pasión, si ella es el poder motivacional de la convicción? La emoción y la motivación están estrechamente conectadas (Giddens 2000: 182). No nos equivoquemos, no es el análisis de las emociones porque sí, su justificación radica en la necesidad de transformación radical debe enraizarse en la subjetividad de los individuos mismos, en su inteligencia y sus pasiones, sus sentimientos y sus objetivos. (Marcuse 2007: 59). ¿A qué tipo de transformación nos referimos?

Para Scribano (2009), la sociología del cuerpo y de las emociones debe ser capaz de identificar los patrones de dominación existentes en una sociedad determinada, para lo cual se deben analizar las distancias que la sociedad en mención impone sobre los cuerpos, el modo en que los marca, y la forma en que se hallan disponibles sus energías sociales. Marcuse (2007) no discute el facilismo que representa relegar el amor y el odio, la alegría y el dolor, la esperanza y la desesperación al campo de la psicología excluyéndolos en consecuencia de la praxis política y radical. Es más, inclusive desde la economía política pueden, desde luego, no constituir «fuerzas de producción», pero para todo ser humano esos aspectos son decisivos y configuran la realidad (Marcuse 2007: 60).

No discutamos más la importancia de partir de las emociones humanas para comprender un tanto más los procesos sociales en los cuales se inserta todo fenómeno político. Así, la política de los cuerpos, es decir, las estrategias que una sociedad acepta para dar respuesta a la disponibilidad social de los individuos, es un capítulo, y no el menor, de la estructuración del poder: dichas estrategias se anudan y «fortalecen» por las políticas de las emociones

tendientes a regular la construcción de la sensibilidad social (Scribano 2009: 146). El malestar que acaece sobre la sociedad, no reconoce leyes que lo expliquen, simplemente está ahí, crece o decrece, se manifiesta o es reprimido; pero, de pronto se convierte en acontecimiento colectivo: cuando los deseos quieren ser realidad, cuando lo íntimo se convierte en político (Mires 1998: 10).

Nos acercamos, entonces, a la posibilidad de tender un puente sumamente útil para el desarrollo teórico de la sociología, entre el cuerpo, las emociones y en la búsqueda de procesos políticos más justos e igualitarios. Introducir toda aquella gama de emociones que se cuecen en el día a día de las personas -mancomunadas, además, en emotividades plurales- permitiría analizar elecciones supuestamente contradictorias, compuestas de luces y sombras, producto de un ciudadano tanto sapiens, como demens (Maffesoli 1993: 157), un ciudadano loco, que aprende a vivir en sociedad limitando su inconsciente, el cual no está determinado: es «producto y manifestación continua de la imaginación radical» (Castoriadis 1989: 218). Para comprender a este imaginario intersubjetivo es necesario incrementar nuestra aptitud para reconocer y describir las diferentes especies de pequeñas cosas en torno de las cuales individuos y comunidades hacen girar sus fantasías y sus vidas (Rorty 1991: 111). Soslayar esta suerte de contradicciones, nos llevaría a concebir la afectividad simplemente como egoísta e irracional[1]. Como sostiene Maffesoli:

> La intranquilidad de la existencia más allá del sentimiento de seguridad, de la ideología esceptizada en toda sociedad, es un sentimiento de necesidad del desorden. Así, a fuerza de querer una primacía, una dominación del orden nos vemos conducidos a la intranquilidad, a la muerte. Y como sabemos el cadáver no se mueve, es incluso la perfección misma de lo estático. (Maffesoli 2004: 20)

No somos cadáveres, sino seres vivos cuyo derredor cultural delimita en buena medida el tipo de agencias de las cuales disponemos sobre nuestros cuerpos y nuestras emociones. La sociología, en la búsqueda de reconocer los problemas e intereses de todos, así como la posibilidad de que todas las soluciones sean discutidas (Ovejero 2008: 200) ha de reconocer el anclaje de las estructuras de poder en nuestras propias emociones, en nuestro propio cuerpo, todo ello para proponer aquella subjetividad rebelde que Marcuse

1 Para De Sousa un paradigma que se precie de ser riguroso, anti utilitario, sin imágenes ni metáforas, analogías u otras figuras retóricas, corre el riesgo de volverse un discurso *desencantado*, triste y sin imaginación, incapaz de vislumbrar los inconmensurables discursos cotidianos que circulan en la sociedad (De Sousa 2003: 35).

aseguró existente en todo desempeño estético. No se habla aquí de tener un debido «control» sobre nuestro cuerpo, tan anodino y ocurrente. Se es corporal porque la subjetividad humana es un momento de su propia corporalidad. No se tiene «poder sobre su vida» que vendría ser lo mismo que «control sobre mis pasiones»: el ser humano es un viviente que recibe la vida a cargo, no «disponemos» de nuestro cuerpo, sino que somos nuestro cuerpo (Dussel 2001: 71).

Una democracia inclusiva, alejada de etnocentrismos y asimilacionismos, estará también lejos de bases epistemológicas enraizadas en la seudoobjetividad que rehúye de las pasiones humanas, con argumentos tan moralistas como dogmáticos que busquen «controlarlas»[2]. Como bien establece el paradigma emergente en el enfoque de la complejidad, la realidad a conocer, ya sea un sistema social o individuo, presenta en sí misma componentes del todo, conscientes o inconscientes, latentes o visibles; asumiendo, entonces, que las certezas de unos pueden no serlas para otros; que un mismo fenómeno puede ser vivido, pensado, sentido de diversas maneras, todas válidas pues todas forman parte de esa realidad, todos igual de valiosos, todos igual de complejos en sí mismos (Aneas, 2011: 14)

Atendiendo a la fuerza de nuestros cuerpos y emociones es que podremos comprender un poco más los males que amenazan nuestra sociedad en tiempos de globalización consumista. Este malestar es tan intersubjetivo como material, un apasionado vendaval de inexplicables desilusiones, siendo condición de cambio anunciado no en estructuras, ni en sistemas, sino en nosotros mismos, en nuestra alma, en miedos y desilusiones, en ese no sentirse bien por ser como somos, ni por estar donde estamos; es una «fuerza» que, siendo originariamente subjetiva, se convierte en social y política (Mires 1998: 10). Referirnos a las emociones y a las sensibilidades nos lleva a decir una vez más que la existencia del ser humano es corporal, y el análisis social y cultural del que es objeto, las imágenes que hablan sobre sus espesor oculto, los valores que lo distinguen, nos hablan también de la persona y de las variaciones que su definición y sus modos de existencia tienen en diferentes estructuras sociales (Le Breton 2002a: 7).

2 Para Rorty dichos etnocentrismos violentistas y desinteresados del resto del mundo no tendrían lugar si partiéramos del contexto en que *nosotros* estamos, no tendríamos por qué estar sometidos a otras obligaciones alejadas de las «intenciones-nosotros» más allá de las comunidades con las cuales nos identificamos; Rorty propone el hacer del etnocentrismo un «nosotros» que está entregado a la tarea de ensancharse, de crear un éthnos aún más amplio y más abigarrado. Es el «nosotros» de las personas que se han formado para desconfiar del etnocentrismo (Rorty 1991: 216). Se trata de un nivel de empatía intersubjetiva muy alto, que incorpora grandes sumas de coroporalidades y emociones no homogéneas, sino inter conectadas bajo la premisa de un elemento común que busque integrarlas.

Las emociones y su papel central en el análisis de lo político

Si bien la sociología política es capaz de comprender los fenómenos de la vida colectiva no institucionalizada referidos a la agregación y representación de intereses, demandas sociales y movilidad social gracias a que nace con el ideal de reconocer la relación entre Estado y la sociedad (Llera 1996: 62), aún está lejos de comprender los fenómenos más superficiales del cuerpo y sus emociones que resultan, a su vez, profundos para abordar a la sociedad. El cuerpo resulta ser el fundamento de todas las prácticas sociales como mediador privilegiado y pivote de la presencia humana: el cuerpo está en el cruce de todas las instancias de la cultura, es el punto de imputación por excelencia del campo simbólico (Le Breton 2002b: 32). Frente a esto, el concepto que ofrecemos de la política no puede ser inmune a los retos epistemológicos antes presentados, por lo cual nuestros intereses van más allá de la política «en sí», nuestro interés yace en «el significado político que pueda tener, por ejemplo, el sentimiento de miedo, desamparo o desencanto» (Lechner 1988: 3) en la sociedad.

Siendo la política, un nivel en el que gravitan las acciones individuales y colectivas, con especial énfasis de la intervención, a su vez, de los ámbitos culturales, simbólicos e imaginarios (Cansino 2008: 26) se propone que se reconozcan las emociones para ahondar en cómo la política viene resignificándose en individuos cuyas sensaciones y corporalidades exceden de gran forma las racionalidades previstas desde las teorías más respetables y sacrosantas. Resaltemos cómo es que Rorty apunta, por ejemplo, que las características de nuestros gobernantes no se determinará por «grandes verdades necesarias referentes a la naturaleza humana y a su relación con la verdad y con la justicia, sino por una infinidad de menudos hechos contingentes» (Rorty 1991: 206). Esa contingencia no es otra cosa que la intersubjetividad ciudadana, refiriéndonos en último término a la vida misma como «modo de realidad» del ser humano: a su vida en tanto necesidad de «permanecer en vida» (Dussel 2001: 116).

Rechazar la importancia de las emociones y las sensibilidades que cunden en la sociedad como parte de esa cotidianidad que se vincula íntimamente con la política, o restarle sentido a todas aquellas manifestaciones culturales que difícilmente se expresan en el idioma dogmático de la razón, nos llevaría a la cándida creencia de que los ciudadanos y ciudadanas serían tan solo un puñado de autómatas para quienes la político, en su sentido racionalista, actuaría *sobre* ellos y ellas. Sin embargo por el mismo hecho de ser y existir, tanto ellos y ellas tendrán *siempre* un sentido, es decir, que podrán entrar en

una sintaxis, o dar existencia a una sintaxis para entrar en ella, a su modo y bajo sus propias reglas. La gran amenaza yace —una vez más— cuando, en busca de definiciones prácticas que requieren una «reducción de complejidad» —en nuestro caso, la enorme complejidad de las emociones— se aplica una fuerza simplificadora, lo que podría llamarse paradójicamente suplemento de simplicidad (Balibar 2005: 78).

¿Qué es la política? «El arte práctico de vivir juntos» comenta Mendieta (2001: 34). Esta concepción intersubjetiva implica comprender el cuerpo como una conexión con el resto de cuerpos mancomunados de nuestra sociedad, en un contexto en el cual el cuerpo resulta ser, por desgracia un punto de ablación, como establece Le Breton:

> Dado que el cuerpo es el lugar del corte, de la diferencia individual, se supone que tiene el privilegio de la reconciliación posible, se busca el secreto perdido del cuerpo; convertirlo ya no en el lugar de la exclusión, sino en el de la inclusión, que no sea más el interruptor que distingue al individuo, lo separa de los otros, sino la conexión con los otros. Esto es. Al menos. Uno de los imaginarios sociales más fértiles de la modernidad. (Le Breton 2002b: 11)

Por otro lado, vivir juntos implica aceptar que al estudiar la sociedad nos estamos estudiando nosotros mismos, científicos y no científicos, profetas y discípulos, todos, sin embargo aún hay gente que habla de la sociedad como si fuera «algo» que no tuviera que ver con sus vida (Mires 1998: 11), cuando tener que ver con nuestras vidas le da aquel carácter emotivo de humanidad. Los seres humanos existen vibrando con sus emociones, participando de sus afectos, comprendiendo la complejidad de los sentimientos y de las interacciones que lo forman. Por ejemplo, la retórica política es emocionalmente poderosa, al estar asociada cada tipo de emoción con una familia específica de creencias tales que, si una persona no cree o deja de creer en la familia relevante, no tendrá o dejará de tener la emoción (Nussbaum 2006: 41), demagogias que despiertan liderazgos carismáticos, entrecruzándose con una política light capaz de conquistar los corazones palpitantes de los votantes en disputa.

Ello nos llama a desarrollar un saber puro basado en un conocimiento erótico, es decir, argumentos que nos induzcan a una sociología cariñosa (Maffesoli 1997: 61) fundamental para ahondar en eso que se vive ardientemente en la sociedad: manifestaciones intersubjetivas emotivas y afectivas a partir de la cercanía o distancia de los cuerpos. Dilucidemos aún más aquel arte de vivir juntos. Si, como señalan Londoño y Pinilla (2009: 78), la acción colectiva se

le debe comprender como resultado de actores colectivos que se definen a sí mismos y a su campo de acción, mediante una inversión donde confluyen intenciones, recursos y límites, mientras fortalecen sus relaciones para darle sentido al «estar juntos», entonces tenemos no uno sino múltiples retos. Empecemos por des-cubrir aquello cubierto de prejuicios debido a la insistencia de ciertos autores, principalmente exportados desde las ciencias políticas que, sostiene Melucci (cit. En Londoño y Pinilla 2009: 78), abordan la acción colectiva como un simple efecto de precondiciones estructurales o de expresiones de valor, y no como el actuar colectivo donde los sujetos en permanente interacción se identifican con unos valores que les permiten definir la injusticia o calcular los cambios buscados en la política y así movilizar la acción.

Así, la categoría «modos de estar juntos» evidencia la relación entre la dinámica interna del grupo y la configuración de prácticas políticas y ciudadanas (Londoño y Pinilla 2009: 80). No hay mejor categoría que describa la interacción humana: estar juntos sexualmente, amicalmente, íntimamente y complejamente, es ser humano, hombre y mujer, aunado a una serie de consumos, gustos y desvaríos lúdicos. A partir de una concepción que considere los cuerpos y sus emociones como elementos fundamentales de la cotidianidad social, tan real como subjetiva para los actores y las actoras, podremos vislumbrar algunas formas de abordar una política que rebase los propios bordes de la política (Ranciere 2007), me refiero a una antipolítica que se origine en la praxis emancipadora que parte de la responsabilidad por el Otro. Una sociología política capaz de acoger los deseos y los malestares, las ansiedades y las dudas de la gente —seres humanos en su totalidad—, e incorporar sus vivencias al discurso público (Lechner 2002: 12).

A sabiendas de la naturaleza plural, mudable y contingente de la vida política, la elección racional, favorito paradigma de las ciencias políticas, tan solo propiciará juicios inciertos y prudenciales. La teoría política -que se ve crecientemente envuelta en las demandas y luchas por el reconocimiento, la libertad y la igualdad, la apertura de nuevos espacios en la esfera pública- viene fomentando cada vez más la politización de dimensiones previamente privadas, ampliando su propio radio político (Arteta García y Máiz 2003: 15). Por ello es necesario vislumbrar que lo político se revela no en aquello que llamamos «actividad política», sino:

> En ese doble movimiento de aparición y ocultamiento del modo de institución de la sociedad. Aparición, en el sentido en que emerge a lo visible el proceso por el cual se ordena y unifica la sociedad, a través de sus

> divisiones; ocultamiento, en el sentido de que un sitio de la política es designado como particular, mientras se disimula el principio generador de la configuración del conjunto (Cansino 2008: 113).

Nuestros cuerpos y nuestras emociones rebasan los dualismos y las limitaciones teóricas. Degustan los sabores y sinsabores de la vida social desde el mundo del consumo y del trabajo a partir de una explotación incesante de sus energías:

> El dualismo contemporáneo opone al hombre y al cuerpo. Las aventuras modernas del hombre y de su doble hicieron del cuerpo una especie de alter ego. Lugar privilegiado del bienestar (la forma), del buen parecer (las formas, *body – building*, cosméticos, productos dietéticos, etc.) pasión por el esfuerzo (maratón, jogging, windsurf) o por el riesgo (andinismo «la aventura», etc.) la preocupación moderna por el cuerpo en nuestra «humanidad sentada», es de un inductor incansable de imaginario y de prácticas. «Factor de individualización», el cuerpo duplica los signos de la distinción, es un valor (Le Breton 2002a: 9).

En una era de globalización sin frenos, desbocada y enloquecida, nuestras soluciones políticas no derivarán únicamente de esos que tratan de incluirse, sino de esos que han estado excluidos. Me refiero a aquellos que en el silencio de sus risas colectivas esconden la violencia doméstica, la violencia de los medios de comunicación, de esas mujeres maltratadas, juventudes lúdicas cuya sexualidad no encuentra límites para su satisfacción, en esa gran masa social que se aleja gozosa de las instituciones que hablan en un idioma ajeno e incluso desvergonzadamente corrupto. Me refiero a esa cifra oscura, clandestina, que raya en la exclusión teórica cuyos comportamientos no gozan del interés de lo políticamente «importante». Sin embargo son quienes mejor comprenden el modo en que nuestros sistemas políticos se han convertido en máquinas de destitución y empobrecimiento (Mendieta 2001). Es hora de comenzar a crear una nueva teoría, una interpretación coherente con la profunda transformación que nuestros pueblos están viviendo (Dussel 2006: 4) apelando a formas emocionales de generar procesos de inclusión, mediante procesos solidarios como el propuesto por Rorty (1991). Se trata de un medio para exhortarnos a que continuemos intentando ampliar nuestro sentimiento de «nosotros» tanto cuando podamos (Rorty 1991: 214)[3].

3 La propuesta de Rorty sostiene en detenernos en las masas marginadas, intentando advertir nuestras similitudes con ellos superando la pregunta «¿crees y deseas aquello en lo que creemos y deseamos?» hacia la pregunta «¿estás sufriendo?», es decir adquirir la capacidad de distinguir entre la pregunta

Proponemos aquel puente epistemológico entre las teorías en torno a las emociones y la sociología política, el cual pretende una sociología integrada en sus más apasionadas teorías: aquellas que nos permitan acercamos a la vida afectiva de las divergentes formas de vivir y sentir. Nos referimos a una constitución de tipo rizomática (Deleuze 1988) la cual no obedece a una estructura definida por un conjunto de puntos y posiciones, así como de relaciones binarias entre estos puntos y de relaciones biunívocas entre esas posiciones. El rizoma, del cual buscamos componer nuestra integración teórica, solo está hecho de líneas: líneas de segmentaridad, de estratificación, como dimensiones, pero también línea de fuga o de desterritorialización como dimensión máxima según la cual, siguiéndola, la multiplicidad se metarfosea al cambiar de naturaleza (Deleuze 1988: 25). Una integración rizomática que rebase cualquier parafraseo limitado por las jerarquías o los devenires.

Contrariamente a los sistemas centrados —incluso policentrados—, de comunicación jerárquica y de uniones preestablecidas, el rizoma es un sistema acentrado, no jerárquico y no significante, sin General, sin memoria organizadora o autómata central, definido únicamente por una circulación de estados. Lo que está en juego en el rizoma es una relación con la sexualidad, pero también con el animal, con el vegetal, con el mundo, con la política, con el libro, con todo lo natural y lo artificial, muy distinta de la relación arborescente: todo tipo de «devenires» (Deleuze 1988: 26).

Ello nos lleva a la reflexión inicial del artículo. Más allá de las racionalidades se encuentra la inteligencia de las emociones, el poder sexualmente decisivo de nuestros cuerpos, así como el modo en que terminamos por fustigarnos al estar convencidos de que aquel mecanismo consumista individualista de dominación es el único existente para ser «libres». Sin exigir aun integraciones ambiciosas como las de Deleuze y Guattari, proponemos empezar por conciliar rizomáticamente segmentos que tienen mucho en común. Frente a un mundo social en el que el cuerpo, buscando su libertad a través de los excesos individuales, a partir de su autoconcepción dualista, no hará sino servir de corte y separación del resto del cuerpo social. El reto consiste en buscar dicha consecución de puentes estratégicos que no estén hechos de unidades, sino de direcciones cambiantes a partir de multiplicidades lineales (Deleuze 1988).

---

de si tú y yo compartimos una racionalidad común, de la pregunta de si experimentas dolor. Distinguir entre esas dos preguntas, hace posible que una misma persona sea las dos cosas (Rorty 1991).

Conclusiones

Las ciencias sociales vienen concibiendo bases epistemológicas menos recelosas y más integradas, desterrando, poco a poco, las polarizaciones teóricas. Es así que vienen inaugurándose propuestas cada vez más complejas, concibiendo a la realidad social como un verdadero reto paradójico. Sin embargo dichos puentes no son aún lo suficientemente cercanos, como sucede en el análisis de lo sociopolítico. En la primera parte del artículo se planteó, punto por punto, cómo es que el análisis de lo social no debe rehuir del análisis del cuerpo y las emociones, evitando que los paradigmas especializados terminen por segregarse unos a otros, en lugar de construir puertos comunes hacia la comprensión de la intrincada sociedad. Su oscura complejidad, contradicción y aparente autosuficiente petulancia complican el trabajo del sociólogo, desanimándolo. Es necesario partir de la propia experiencia personal, la propia subjetividad, estrechándola con los procesos cotidianos en los que estamos insertos.

El caso de la sociología política es un ejemplo de escisión teórica. La elección racional que margina en buena medida la práctica cotidiana de los cuerpos y las emociones, tiene un lugar privilegiado. Por ello es que se plantea una antipolítica que parta del reconocimiento de las emociones humanas capaces de reconocer los procesos de biopoder en el cuerpo y las emociones, atendiendo formas de dominación encubiertas bajo el hedonismo y la necesidad de liberarnos de la opresión sociopolítica que acaece sobre la emancipación de la sexualidad. El camino hacia el reconocimiento epistemológico de enfoques más honestos con la centralidad emotiva de actores y actoras se encuentra en la senda de paradigmas múltiples, tolerantes y democráticos, capaces de convivir en la imaginación sociológica. Ello en pos de planteamientos que permitan comprender los problemas más acuciantes de nuestra sociedad.

Son muchos los autores y autoras que vienen criticando esta situación. Tal vez con cierto sesgo se han citado una serie de teorías que planteen la necesidad de investigar como algo único e irrepetible cuanto nos rodea: es más, estudiarlo desde sus bases más ordinarias, es decir desde su sentido común, atendiéndolo desde sus alegrías, su dolor, desde las vísceras de sus sensibilidades, de sus cuerpos y sexualidades, sin perdernos el mínimo detalle por más superficial que parezca. Es recomendable proyectarse a lo más íntimo, aquello que escapa a las esferas de los discursos oficiales, de lo político. Me refiero a las emociones ciudadanas que nos remiten a prácticas políticas que re- crean escenarios de importancia social gravitante en la con-

tinua transformación de la sociedad. Para ello fortalezcamos una sociología desde perspectivas intersubjetivas capaces de alentar la comprensión de las principales emociones de miedo, esperanza, desigualdad, solidaridad entre muchas otras, acuerdo a las complejas coyunturas a las que se enfrenten y en los lugares que ello ocurra.

Sería muy difícil aproximarnos a los grupos sociales divergentes, si partimos de una metafísica que privilegia un poder autocrático, y dejamos de lado toda esa eroticidad que implican las sensibilidades y emociones en la vida cotidiana, que en líneas generales, merecen de una vez ese sitial usurpado desde siempre por ciertos enfoques teóricos que poco han tolerado una divergencia que rebase sus propias limitaciones. Para aprender a vivir juntos, es necesario postular el cuerpo individualizado —separado y escindido en sus traumáticas indecisiones estéticas— como puente de comunicación social. Todo ello superando tanto la creciente apropiación económica de las emociones humanas, como los modelos que atormentan a los individuos a través de una veneración cada vez más personalizada del yo, sumergiéndolo en una soledad que resulta siendo una gran fuente del malestar social.

Referencias bibliográficas

Aneas, Assumpta (2011). La educación intercultural bilingüe desde una mirada transdisciplinar. En *Pueblos Indígenas y Educación N° 60*: 11-24.

Arteta, A.; García, E. y Máiz, R. (2003). *Teoría política: poder, moral, democracia*. Madrid: Alianza Editorial.

Balibar, É. (2005). *Violencias, identidades y civilidad*. Barcelona: Gedisa editorial.

Baudrillard, J. (1994). *De la seducción*. Madrid: Cátedra.

Bauman, Z. (2007). *Amor líquido*. Buenos Aires: Fondo de cultura económica.

Berstein, R. (1983). *La reestructuración de la teoría social y política*. México D.F.: Editorial Fondo de cultura económica.

Cansino, C. (2008). *La muerte de la ciencia política*. Buenos Aires: Sudamericana.

Castillo, M. (2006). Teoría y conocimiento social: nuevas corrientes en las ciencias sociales. *Revista de Sociología* 16-17: 83-114.

Castoriadis, C. (1989). *La institución imaginaria de la sociedad, Tomo II*. Barcelona: Tuquets Editores.

Chatterjee, P. (2007). *La nación en tiempo heterogéneo*. Lima: IEP, CLACSO, SEPHIS.

De Sousa, Boaventura (2003). *Introdução a uma ciência pós-moderna. Sao Paulo: Graal*.

Deleuze, G. y Guattari, F. (1988). *Mil mesetas, capitalismo y esquizofrenia*. Valencia:

Editorial Pre-textos.
Derrida, J. (1989). *La desconstrucción en las fronteras de la filosofía.* Barcelona: Paidós.
Dilthey, W. (1986). *Introducción a las ciencias del espíritu*. Madrid: Alianza Editorial.
Dunning. E. y Elias, N. (1992). *Deporte y ocio en el proceso de la civilización.* Madrid: Fondo de Cultura Económica.
Dussel, E. (2006). *20 tesis de política.* México D.F.: Siglo XXI.
Dussel, E. (2001). *Hacia una filosofía política crítica.* Bilbao: Declée de Brouwer S.A.
Elías, N. (1989). *El proceso de la civilización.* México D.F: Fondo de Cultura Económica
Figari, C. y Scribano, A. (2009). *Cuerpo(s), subjetividad(es) y conflicto(s)*. Buenos Aires: CICCUS.
Foucault, M. (2000). *Historia de la sexualidad 1. La voluntad de saber.* México D.F.: Siglo XXI editores.
García, C. (2005). Estudios culturales, ciencias sociales y ciencias humanas. En *Revista de Investigaciones Sociales* 14: 433-447.
Giddens, A. (2000). *La transformación de la intimidad*. Madrid: Ediciones Cátedra.
Latour, B. (2008). *Reensamblar lo social*. Buenos Aires: Manantial.
Lazzarato, M. (2006). «Biopolítica, Bieconomía». En *Revue des revues de ládpf.*
Le Breton (2002a). *Antropología del cuerpo y modernidad.* Buenos Aires: Nueva Visión.
Le Breton (2002b). *La sociología del cuerpo.* Buenos Aires: Nueva Visión.
Lechner, N. (1988). *Los patios interiores de la democracia*. Santiago de Chile: FLACSO.
Levinas, E. (1987). *Totalidad e infinito.* Salamanca: Ediciones Sígueme.
Lipovetsky, G. (2007). *La felicidad paradójica. Ensayo sobre la sociedad del hiperconsumo.* Barcelona: Anagrama.
Llera, F. (1996). Ciencia política y sociología política: la necesaria reconstrucción de la interdisciplinariedad. *Revista Española de Investigaciones sociológicas – REIS* 76: 57-73.
Londoño, Á. y Pinilla, V. (2009). El barrismo social de hinchas por Manizales, una práctica política y ciudadana. *Revista Austral de Ciencias Sociales* 18: 73-88.
Maffesoli, M. (2004). *El tiempo de las tribus*. México D.F.: Siglo XXI editores.
Maffesoli, M. (1997). *Elogio de la razón sensible. Una visión del mundo contemporáneo.* Barcelona: Paidós.
Maffesoli, M. (1993). *El conocimiento ordinario*. *Compendio de Sociología.* México: Fondo de Cultura Económica.
Marcuse, H. (2007). *La dimensión estética*. Madrid: Editorial Biblioteca Nueva.
Mattio, E. (2008) Identidades inestables. Performatividad y radicalismo *queer* en Judith Butler, en Schickendantz, C. (ed.) *Memoria, identidades inestables y erotismo. Textos sobre género y feminismos.* Córdoba: EDUCC.
Mendieta, E. (2001). Política en la era de la globalización: crítica de la razón política de

Dussel. En *Hacia una filosofía política crítica.* Bilbao: Declée de Brouwer S.A.
Mires, F. (1998). *El malestar en la barbarie. Erotismo y cultura en la formación de la sociedad política.* Caracas: Editorial Nueva Sociedad.
Molinari, T. (2009). *Los desafíos actuales de la teoría social. Algunas consideraciones centrales.* Ponencia Pre ALAS. Lima: Universidad Ricardo Palma.
Nussbaum, M. (2008). *Paisajes del pensamiento.* Barcelona: Paidós.
Nussbaum, M. (2006). *El ocultamiento de lo humano, repugnancia, vergüenza y ley.* Buenos Aires: Katz.
Ovejero, F. (2008). Deliberación. En A. Arteta: *El en saber ciudadano. Las nociones capitales de la democracia.* Madrid: Alianza Editorial.
Quijano, A. (2006). «Don Quijote y los molinos de viento en América Latina». En *Investigaciones Sociales* 16: 347-368.
Ranciere, J. 2007. *En los bordes de lo político*. Buenos Aires: Ediciones la Cebra.=
Rorty, R. 1996. *Consecuencias del* . Madrid: Tecnos.
Rorty, R. 1991. *Contingencia, ironía y solidaridad*. Barcelona: Paidós.
Ryle, G. 1967. *El concepto de lo mental.* Barcelona: Paidós
Sen, A. 2007. *Identidad y violencia.* Buenos Aires: Katz Editores.

Cuerpos, sentidos y función social de la transgresión en la cultura urbano popular

El baile del perreo

Pedro Pablo CCOPA[1]

RESUMEN

¿Qué es lo fundamental: la cohesión social o la posibilidad de actuar de otra manera, saliéndose de los marcos que establece la sociedad? En este ensayo se trata de responder esta pregunta tomando como materia un baile practicado por jóvenes y adolescentes del mundo popular, sobre todo, considerado obsceno, pero que resulta útil para ver la relación entre el orden social y el actuar-otro. Y ver cómo este último se da en los márgenes y hechos considerados banales. El baile del perreo es un baile de contacto físico de hombre y mujer, donde el hombre se coloca pegado detrás de la mujer. Ellas muchas veces bailan solas en medio de la pista, o agarrada de las barras, contorneando su cuerpo, agachándose mostrando su trasero al son de la música, como señal de su disponibilidad. Ellos atraídos se acercan, pegan su pelvis en el trasero de ellas. Aparentemente es un baile donde la mujer se exhibe como objeto, pero en realidad es un juego de poder donde la mujer a través del cuerpo y el juego de los sentidos, deconstruye las relaciones habituales entre los sexos.

ABSTRACT

What is fundamental: the social cohesion or the possibility of acting otherwise, getting out of the frames established by the society? This essay attempts to answer this question as a matter taking a dance practiced by young and teenage popular world especially considered obscene, but it is useful to see the relationship between the social order and the act-other. And see how the latter is given in the margins and facts considered banal. The dance is a dance perreo physical contact of man and woman, where the man stands behind the woman stuck. They often danced alone in the middle of the track, or holding on to the bars, outlining her body, bending showing her ass to the sound of music, as a sign of their availability. They attracted approach, stick your pelvis in the back of them. Apparently it is a dance where the woman is displayed as an object, but in reality it is a power game where the woman through the body and the senses play deconstructs the usual relations between the sexes. Chance to see how the act-one is present in the margins and facts considered banal.

1 Doctor en Sociología. Decano Nacional del Colegio de Sociólogos del Perú.

El gran tema de la sociología tradicional fue el tema de la cohesión y la integración social como fundamento de la existencia social; cómo hacer para que el orden social exista, se mantenga ó restablezca (Durkheim, Parsons) ¿Pero lo fundamental es la cohesión social o la posibilidad de actuar de otra manera; saliéndose de los marcos que establece la sociedad? Y si es asi, ¿de donde proviene esa posibilidad?

Danilo Martuccelli, señala que frente a esa posibilidad de actuar distinto, de salirse de los marcos que establece la sociedad, hay dos explicaciones, dos respuestas: La primera, basada en la libertad, en la capacidad humana de negación de la coerción social; es decir, en la facultad creativa del actor.

La segunda, la posibilidad permanente del actuar-otro se encontraría en la ontología misma de la vida social; es decir el cambio viene de la vida social misma; de las contradicciones entre coerciones, en tanto estas no son uniformes ni durables, actúan aquí y no allá, en función de actores y contextos. (Martuccelli 2011)

Es decir, la vida social es un conjunto de coerciones y de posibilidades imposibles de erradicar. Como señala Giddens en su teoría de la estructuración, la estructura social es en si misma limitante y habilitante (1995).

Georg Simmel en su libro *Intuición de la vida* (1950) sostiene que esta posibilidad del cambio proviene de la relación dialéctica entre más-vida y más-que-vida; es decir entre forma y contenido. El Simmel la vida es limite pero al mismo tiempo posibilidad de trascender el limite, a partir de si mismo.

De ser así, ¿qué función cumple el cuerpo y los sentidos en ese actuar-otro, distinto a lo establecido? ¿Qué nos dice el mundo popular sobre ello?

Tratando de dar una respuesta a esta interrogante y para ilustrar cómo en una situación específica opera esta idea del actuar-otro desde la ontología de la vida social, tomamos el más trivial, banal y prosaico de los bailes que los adolescentes y jóvenes de los sectores populares del país, practican, llamado el baile del perreo.

El baile del perreo ocupa un lugar importante en la cultura festiva de adolescentes y jóvenes del mundo popular. De todos los bailes que practican, es el más obsceno y licencioso; no solo por que parodian posturas sexuales durante el baile, acompañado de tocamientos y exhibiciones corporales atrevidos, sino también por el uso del vocabulario grosero y libidinoso.

Todo lo cual resulta sociológicamente interesante para el estudio del cuerpo y los sentidos.

La perroteca

La perroteca es un espacio licencioso y obsceno, donde concurren adolescentes y jóvenes del mundo popular. Las edades de los adolescentes oscilan entre 13-15 años, y de los jóvenes, varones, entre 18-23 años y jovencitas de 18-20 años. Llegan en grupos de 5 a 6 personas entre varones y mujeres

Comienza a funcionar en horario de la tarde hasta un poco entrada la noche, por el publico adolescentes y jóvenes.

El día más efervescente de la semana es el viernes. Viernes en latin *veneris diez*, día de Venus, día del amor. En este caso simboliza el naciente amor o naciente deseo carnal presente en los asistentes.

El ambiente físico del local esta acondicionado por el juego de luces, lo que no impide ver de manera clara. No es como las discotecas de jóvenes y adultos que tienen luces oscuras para ocultar. Aquí se exhibe lo que se hace.

La mayoría de estos locales están ubicados en zonas de clase media baja y popular, en tanto su público adolescentes y jóvenes pertenecen a los sectores populares de la ciudad.

La perroteca, es un espacio de licencias, porque solo en este espacio y mientras dure la estadía los adolescentes y jóvenes, sobre todo mujeres, pueden actuar de una manera distinta al que lo hacen habitualmente; establecen interacciones de genero distinto a las cotidianas en los espacios públicos. Las mujeres actúan con una liberalidad desconocida.

Entrar a esta dimensión distinta de la realidad social, implica el cumplimiento de ciertos ritos de paso. El primero, esta en la figura de los vigilantes. Hombres para revisión de hombres y mujeres para mujeres. Ellos evitan el acceso de bebidas alcohólicas, estupefacientes o cualquier objeto que pueda causar daño a los asistentes. Controlan los excesos que puedan cometerse en el local. La revisión es obligatoria antes de ingresar.

Los vigilantes como celadores del orden actúan, por una parte como los patrones organizacionales e institucionales, y en términos individuales como el superyó de la dimensión psíquica humana, cuyos controles hay que dejar atrás, al cruzar el umbral. El rito de paso, de un espacio a otro, es franquear la vigilancia.

El segundo ritual significativo es la mudanza de las ropas de las mujeres en el tocador o baño. Las llevan en la mochila de estudiante, que dejan en el recibidor. Dentro del local se cambia la ropa habitual por otra más atrevida, que abre las puertas al mundo de licencias gozosas. La muda del vestido simboliza un mundo antes y un mundo después. El cambio del mundo me-

surado por otro licencioso. Retornar al mundo habitual es volver a ponerse la ropa usual.

Así se escenifica dos mundos. Por un lado el mundo de la formalidad y por el otro el mundo de las licencias. Anticipo o el preludio de todo lo que va a acontecer en relación a la deconstrucción de las relaciones de género formal.

El baile

El baile del perreo es un baile de contacto físico de hombre y mujer, donde el hombre se coloca pegado detrás de la mujer. Ellas muchas veces bailan solas en medio de la pista, o agarrada de las barras, contorneando su cuerpo, agachándose mostrando su trasero al son de la música, como señal de su disponibilidad. Ellos atraídos se acercan, pegan su pelvis en el trasero de ellas, se agachan un poco, y ambos comienzan a menear el cuerpo al ritmo de la música del reggaetón; él le coge de la cintura con ambas manos, ellas se sueltan los pelos y escenifican un cuadro lascivo. Se parodia sexo. Aquí las palabras están ausentes. Solo hablan los cuerpos.

El ritmo del baile es contagioso.

Las letras de las canciones son obscenas: *«Dale contacto, dale contacto» «Contra el muro» «Dale on, dale»*

Todo es profano. Desde el acceso a la pareja. Si habitualmente el cualquier fiesta el varón invita a bailar a una dama, aquí no se pide permiso ni sigue el mismo procedimiento. Solo se toma.

En este primer momento, ellas se exhiben como objeto. Se comportan a imagen de la mirada del varón. Parecen sometidas. Ubicadas delante del varón se inclinan, rozan con su trasero o culo sus genitales, o bien ellos rozan con sus genitales el trasero de ellos ¿Quién es quién, aquí? Y es ahí donde comienza el juego de poderes entre los sexos.

Desde un inicio pareciera ser que el hombre domina el escenario del baile, pero es solo en apariencia. En realidad ellas manejan su cuerpo y el cuerpo del varón a partir de sus movimientos sensuales, y el juego de los sentidos, a través de la mirada, el tacto, el olor.

Por último, ellas tienen la última palabra, en decidir con quien bailar. O bien prefieren bailar entre ellas.

Desde esta figura se va perfilando otro modo de mujer distinto al habitual

En otro momento de la fiesta, el presentador anima el ambiente lleno de sonidos, luces y cuerpos cimbreantes. Organiza concursos. Invita a las chicas a bailar en el estrado o subir a las jaulas, que están en la parte alta del

escenario. Al subir al estrado los empareja con un varón. Ahí ellas bailan con movimientos rápidos de cadera, al ritmo de la música; más que los hombres. Las mujeres toman la iniciativa; son las mas atrevidas y audaces; además de bailar frenéticamente, se quitan los polos, las blusas, y muestras lo más que pueden la piel de sus cuerpos. Ahí, frente a ese espectáculo grato para sus ojos, es cuando los chicos desde abajo gritan con admiración «*Asuu*», y el presentador-animador les dice *«¿Les gusta ese poto*[2]?». A las chicas cogidas por los hombres desde atrás en el baile les dicen «*¿Le sienten el pajarito*[3]?».

Cuando ellas suben a las jaulas, ubicadas en la parte alta del escenario de baile, exhiben los atributos de sus cuerpos cubiertos de ropa ligera, para el disfrute de los varones subyugados por el espectáculo. Ahí también bailan de manera sensual para el deleite de las miradas masculinas. A la chica que sube a las jaulas, el animador les dice: «*Asu, que tremendo rabo que tienes*» o bien «*Que ricas tetas*[4]». El público joven masculino y femenino ríe.

El salón donde se practica este baile es un espacio de licencias y las personas que participan en ella tienen licencias. Pero el comportamiento femenino mediante el cuerpo es el más licencioso de todos. Ellas transgreden las normas sociales de género dominante. Transgreden el modelo sexual occidental, que se erige sobre la base de una premisa presentada como natural e incuestionable.

Según esta norma a un cuerpo de hombre macho que tienen pene les corresponde el género masculino, y al masculino le corresponde un comportamiento dominante, de iniciativa, activo, de vida publica, el poder, la dominación, las licencias, lo racional. Si es cuerpo de hembra mujer por que tiene vagina, le corresponde a nivel de genero lo femenino; lo femenino es pasividad, delicadeza, recato, sensible, comedido, pulcro, sentimental o emocional, el espacio de la vida privada, la cama, la subordinación.

Si bien el cuerpo es el espacio donde se encarna socialmente los roles de género al mismo tiempo es en el cuerpo y con el cuerpo en interacciones festivas y juegos sexuales atrevidos que los roles se transgreden. En este espacio libertino, mediante el cuerpo en baile obsceno y lenguaje procaz se deconstruyen las formas habituales y consagradas de ser masculino y femenino. Emerge un escenario trans. Como si con esos juegos libidinosos donde se enervan los sentidos se deseara mudar los encasillamientos sociales; romper el sistema actual dual de masculino y femenino.

2 En el lenguaje popular, es una de las formas de denominar el trasero. En el texto se encuentran otras formas como rabo, culo.
3 Forma popular burlona de referirse al tamaño del sexo del hombre.
4 En el lenguaje popular así se llama al seno femenino.

Se desestabiliza normas aparentemente fijas, en relación a los cuerpos sexuados.

De modo que, si bien el cuerpo es producto social es al mismo tiempo productor de sociedad mediante un tipo de interacción, de relaciones recíprocas, en el caso que analizamos, todavía embrionario.

El lenguaje obsceno libidinoso

Junto al espectáculo del cuerpo transgresor femenino en el baile del perreo, hay otro componente transgresor importante: las palabras groseras de corte libidinoso, que acompaña la fiesta. Todas referidas al cuerpo, el sexo y la sexualidad

El presentador-animador incita al duelo de los sexos, mediante concursos, donde se puede apreciar los juegos de poder entre los sexos a través de los cuerpos.

El concurso consiste quienes hacen más variaciones de posturas sexuales, durante el baile; quienes son más audaces en la exhibición de los atributos corporales; quienes bailan sensualmente, desenfrenadamente. Anima compulsivamente a los hombres a participar diciéndole «*Ya pues huevon, perrea o no eres hombre*»[5]. O bien sugestivamente, «*Ellas quieren que le punteen*»[6]. Hasta que al encontrar aceptación de propuesta dice a los hombres «*¿Están listo para puntear*?». Ahí durante el baile le dice a las mujeres: «*Despacio no golpeen sus huevitos*». O bien si la chica tiene bonito trasero dice: «*Asu, que rico culo de la flaca*». O si tiene senos abultados, dice «*Asu, mira esa chica, tremendas tetas que tiene*»

En otro momento del concurso el animador propone a las parejas besarse y lo hacen. No importa que no se conozcan. Es como si las transgresiones en el terreno sexual no fueran suficientes y se pasa al terreno de las expresiones afectivas. Se parodia el encuentro de pareja en tono lúdico.

Como es notorio las lisuras y palabras groseras están referidas al cuerpo, a los genitales y el comportamiento sexual de hombres y mujeres.

En ocasiones satiriza la masculinidad mellada, y empodera los atrevimientos femeninos así como su capacidad sexual. Siempre en son de broma.

«*Chicas cuidado con los huevitos de los chicos no se lo vayan a destrozar*»[7]

5 Forma popular de decir, tonto, inútil, quedado.

6 Puntear significa tocar con el miembro viril el trasero de la mujer. Es de uso común en los barrios populares.

7 Huevito, es un diminutivo de huevo. En este caso, es un modo peyorativo de referirse al testículo del varón.

A modo de interpretación

Todo el espectáculo presente en el escenario del baile del perreo es totalmente diferente a otros tipos de baile que gozan de aprobación o se disfruta en el mundo social oficial

Nos ofrece y expresa una visión de las relaciones humanas y de género totalmente diferente y exterior a la sociedad y las normas morales. Mediante el frenesí de los cuerpos en danza, y las emociones gratas, se va creando otro mundo distinto al existente y vivido cotidianamente, aunque temporalmente, mientras dure la estadía de los adolescentes jóvenes en el espacio del baile, llamado perroteca, sobre todo mujeres, que actúan de una manera distinta a la habitual en sus relaciones de género, con una liberalidad desconocida.

En esta circunstancia es importante el con-tacto, el tacto, no solo de las manos, sino de gran parte del cuerpo, en tanto los cuerpos se van rozando permanentemente, durante el baile, sobre todo las partes atractivas del cuerpo femenino, como el trasero, con la pelvis del varón.

Los sentidos son los que dan sentidos a las formas en que se establecen las relaciones entre hombres y mujeres. Durante el baile y en ese espacio, los sentidos producen un sentido de proximidad entre los sexos (sin que ello implique la exclusión de relaciones de poder entre ambos) y al mismo tiempo que sentido de lejanía entre el mundo social oficial y el mundo creado en el baile del perreo.

La mirada ubica, la mirada invita a una experiencia bailable singular, audaz Son miradas que se han liberado de las miradas del mundo formal cotidiano

Las miradas masculinas son miradas libidinosas. La mirada femenina es mirada que busca otras miradas, del varón, para afirmar su belleza y la aprobación de los movimientos atrevidos de sus cuerpos.

Como el baile es un baile de contacto corporal los hombres escogen las parejas de baile mirando el trasero de las chicas, diciendo: «*esa jerma de allá esta buena*»[8]; buena en términos corporales y sexuales. En el cuerpo femenino, hoy, el trasero es el gran atractivo.

A través del baile del perreo, se desacraliza el sexo y la sexualidad que el mundo de la moral oficial ha construido. Juega. Se burla. El simulacro es un remedo del acto real. Es una parodia. Y en esa forma de interacción se van creando otra realidad paralela.

8 Jerma, en lenguaje popular significa mujer.

Entrar ese mundo creado mediante el juego erótico de los cuerpos y los sentidos implica ciertos ritos de paso. Las mujeres se trasvisten. Dejan la ropa con que andan en la calle. Se mudan de ropa en los vestidores o baños. Se colocan minifaldas con un strape, un top, o con pantalón ceñido y ultracadera, blusa escotada y polos top. Esta muda a nivel simbólico es significativa, pues al hacer esto, dejan atrás lo habitual y asumen una postura femenina muy distinta durante la danza de los cuerpos y el juego de sus sentidos. Cuando se retiran del local hacia la calle, dejan atrás este segundo mundo construido mediante juegos libidinosos de los cuerpos y los sentidos, para retornar a la normalidad. Graficado en el retorno al uso de su ropa habitual.

En cambio los hombres permanecen con la misma ropa con que han ingresado al local. No mudan. Pantalones jean anchos o bermudas sueltas, super sueltas. Polo ancho y largo, zapatillas, la mayoría usan gorra.

Este hecho trivial, puede simbolizar los cambios en las relaciones entre los sexos en un tiempo donde se va reencantando el mundo, mediante el frenesí de los bailes, el uso placentero del cuerpo, y el disfrute sensorial de las comidas

Referencias bibliográficas

Giddens, A. (1995). *La constitución de la sociedad. Bases para la teoría de la estructuración*. Amorrortu editores. Buenos Aires.

Martuccelli, D. (2011). ¡Buena puntería! ... pero ¿ese era el blanco? Entrevista en *Debates en Sociología* Nro. 36, 2011. Fondo editorial PUCP. Lima.

Simmel, G. (1950). *Intuicion de la vida*. Nova. Buenos Aires.

Tiempos del trabajo asalariado agrícola informal femenino

Caso actual en la región Arequipa

Sulema LOAYZA ALATRISTA

RESUMEN

El estudio aborda el análisis de los tiempos del trabajo asalariado agrícola informal femenino, las características y perfil de las trabajadoras asalariadas, los cambios que viene sufriendo la configuración del tiempo de trabajo y cómo dichos cambios inciden sobre los tiempos de la vida personal de las trabajadoras, particularmente sobre su vida doméstica familiar. El estudio ha sido realizado en el mercado de contratación agrícola informal que opera en la ciudad de Arequipa, Perú.

Palabras clave: Trabajo asalariado informal agrícola, tiempos de trabajo femenino.

ABSTRACT

This study analyzes the working time of the female agricultural informal employment, their characteristics and profiles, changes in the scheduling of the working hours and how these changes affect their personal life, specially their family life. This study was done in the informal agricultural market located in Arequipa, Peru.

Keywords: Informal agriculture employment workers, female working time.

Introducción

En el presente estudio se analiza las formas y características que asume el trabajo asalariado informal femenino, en particular en la actividad agrícola, la misma que, juntamente con la agroexportación han tenido un crecimiento sostenido en los últimos decenios en el Perú. Dentro de ello, se examina desde una óptica social el comportamiento y estrategias que la mujer adopta para compaginar los tiempos del trabajo asalariado agrícola con los tiempos que estas asalariadas deben destinar a los cuidados doméstico-familiares, generalmente en situaciones de extremada presión en sus condiciones de vida. Hemos tomado como objeto de análisis el trabajo asalariado de la mujer en el mercado de trabajo agrícola informal que opera en la ciudad de Arequipa, ámbito en el cual se refleja la problemática general de esta forma de trabajo, con manifestaciones locales propias.

La investigación comprende un análisis sobre la compaginación de los tiempos del trabajo asalariado y los tiempos del cuidado familiar que estas mujeres asumen cotidiana e indefectiblemente, al haber adoptado y permanecer en el trabajo informal, buscando armonizar su dedicación al trabajo asalariado con los cuidados del hogar y de sus hijos. Se enfoca los cambios que vienen ocurriendo en el entramado social del tiempo de trabajo, la distribución de los tiempos según género y sus implicancias en la diversificación y flexibilización del trabajo. Así mismo, se indaga sobre los condicionantes directos que motivan su incorporación a los contingentes de trabajo informal, lo mecanismos de contratación que las convoca, las condiciones y exigencias a las que se exponen. Se enfoca la precariedad de las condiciones del trabajo agrícola informal al cual acceden estas mujeres como única opción, determinada por sus propias limitaciones de calificación laboral.

Así mismo, se bosqueja el perfil social de estas trabajadoras informales, su procedencia, lugar de residencia, nivel educativo, estructura familiar, etc., con la finalidad de buscar las interrelaciones que condicionan o explican su incorporación y su desenvolvimiento en el mundo del trabajo informal. Finalmente, se explica las percepciones y apreciaciones de estas mujeres respecto del trabajo que realizan, su valoración personal a favor o en contra, considerando el peso que representa llevar a cabo el trabajo en contraposición a las exigencias que les demanda atender las necesidades domésticos familiares.

Consideraciones teóricas

La crisis de los años 80 ha aumentado la distancia entre los sectores formal e informal y entre ricos y pobres, cargando el mayor peso de la recesión en los hombros de los menos calificados y más pobres. Alain Touraine plantea que las políticas económicas de ajuste acentúan la dualización de la sociedad y la importancia del sector informal o «marginal», al que caracteriza como población no incorporada, en términos de producción y condiciones de vida. Dicha marginalidad revela la existencia de sectores de baja productividad, fuerte desempleo y menor educación, generalmente asociados a poblaciones de origen rural, sujetos a trabajos precarios, en cuanto a la estabilidad y derechos sociales.[1] El citado autor, al profundizar el análisis de la noción de marginalidad en el trabajo, se refiere al sector informal, destacando que su fuerza laboral se compone de los ocupados en empresas no modernas y de trabajadores independientes, el cual se mantiene en la ciudad y en el campo y que se caracteriza por su baja productividad y ausencia de protección social.

Se reconoce como empleo asalariado informal a todo tipo de empleo marginal no registrado y de condiciones precarias, sin protección laboral ni social, tanto dentro como fuera de empresas formales, incluyendo el empleo en empresas no registradas. La informalidad asalariada ha devenido en un elemento estructural que se ha multiplicado junto al modelo de desarrollo vigente en el Perú, como en la mayor parte de países de la región; es una estrategia cada vez más recurrida por los empleadores en actividades productivas y de servicios de baja productividad, inestables y de bajos salarios. El empleo precario se vincula al empleo atípico-flexible, para identificar sus componentes de desprotección: inestabilidad, falta de protección social y falta de componentes del salario, como vacaciones y otros derechos. Los contratos atípicos entrañan mayores riesgos para los trabajadores, al no garantizar su seguridad laboral y aumenta su vulnerabilidad frente a fluctuaciones de la economía, no obstante que, excepcionalmente, se pueden dar algunos casos en que dichos contratos pueden ofrecer a los jornaleros ingresos algo mayores que en contratos formales, induciendo a ciertos trabajadores, en virtud a sus aptitudes y experiencia, a exigir relaciones de trabajo flexibles, que les permite negociar de manera más eficaz su fuerza de trabajo. En el presente estudio se alude a un pequeño sector de mujeres que han logrado una relativa auto calificación en el manejo del cultivo de zanahorias, gracias a la experiencia que han acumulado.

1 Touraine, Alain. Actores Sociales y Sistemas Políticos en América latina. PREAL. Chile. 1999.

En las tres últimas décadas, las mujeres peruanas han logrado significativos progresos, sin embargo, todavía padecen de discriminación en el trabajo, con ingresos inferiores a los hombres, son mayoría en la población en situación de pobreza y están sobrerepresentadas en la economía informal.[2] Las reiteradas crisis económicas registradas en el país han impulsado la incorporación de las mujeres en el mercado de trabajo. Las brechas entre desempleo femenino y masculino se mantienen; el desempleo continúa afectando de manera diferente a hombres y mujeres. Así, la tasa de desempleo femenino pasó de 5.5% en el año 2004 a 4.2% en el 2009, en tanto que el desempleo masculino disminuyó de 4.5% a 3.95% en el mismo periodo. Pese a que al año 2009, el desempleo femenino disminuyó notoriamente, lo cierto es que las mujeres tienen mayores probabilidades de estar desempleadas.

La evolución económica del país en las últimas décadas, en el contexto del nuevo escenario mundial, ha impactado en la estructura del empleo, afectando de modo desigual a los distintos grupos de trabajadores, panorama en el que la economía informal ha adquirido relevancia. Según el INEI, para el 2009, el 73% de la PEA estaba ocupada por el sector informal, principalmente de trabajadores independientes no calificados, no obstante que esta cifra da cuenta de una disminución relativa del empleo informal, que el año 2004 era 77.1% de la PEA. Las mujeres están generalmente sobrerepresentadas en la economía informal, el año 2008, el 80% de las trabajadoras laboraban en el sector informal y la incidencia de las ocupaciones informales en el total del empleo femenino, es superior a la de los hombres, lo cual indica la sobrerepresentación de la mujer en la economía informal; aunque las estadísticas para el 2009, dan cuenta de una reducción de la brecha de género, respecto a su participación en el mercado laboral informal, esta brecha es aun grande entre los empleos más precarios de este sector.[3]

Las mayores concentraciones de trabajadoras informales se dan en los centros urbanos, donde el fenómeno es más notable en las calles y en espacios públicos, tal es el caso de las trabajadoras del presente estudio, que se contratan en paraderos públicos, en zonas cercanas al centro de la ciudad, lugares que se convierten así en centros de contratación informal.

El empleo informal afecta con ciertas similitudes a países tales como Colombia, Ecuador, México, Panamá y Perú, en los cuales el crecimiento económico registrado desde el año 2004 mitigó ligeramente la informalidad, así, en los cinco países el empleo informal urbano promedio fue de 58.6% de la

2 Bastidas, María. Trabajadora Informal en el Perú. Lima 2012.
3 INEI. Encuesta nacional de Hogares – ENAHO. 2009.

población ocupada el año 2007, habiendo disminuido 2.9 puntos porcentuales respecto al nivel que alcanzó en el 2006. Al diferenciar por sexo, se observa que fue mayor la caída del empleo informal masculino (-3.2 puntos porcentuales) comparado con su par femenino (-2.6 puntos porcentuales). La estructura del empleo informal difiere en cada uno de los países, en Colombia y Perú el año 2007 estuvo compuesto principalmente por trabajadores por cuenta propia y en menor medida por trabajadores asalariados.

El análisis de las condiciones de ocupación en el país, en general, muestra la existencia de notables diferencias en la calidad ocupacional de la población trabajadora, siendo el parámetro de sexo el que más notoriamente marca las diferencias y cuyo comportamiento tiende a mantenerse en el tiempo. Encontramos que en la región Arequipa el año 2010 una mayoría de 64.1% de la PEA femenina era subempleada, mientras un minoritario 34.0% de la PEA masculina se hallaba entonces en dicha condición.[4] En menor grado, se distingue en Arequipa que la tasa de desempleo de la PEA femenina el citado año era de 5.6% y entre los varones 4.6%. Por otro lado, se cita que en dicha región solo 30.3% de la PEA femenina era Adecuadamente Empleada el año 2010, mientras que la PEA masculina en tal condición era de 61.5%, mostrando otra faceta de las notables fracturas que relegan la calidad del empleo femenino.[5]

Otra manifestación de la marginalidad femenina en el trabajo es la elevada proporción de mujeres que se hallan en la condición de Población Económicamente Inactiva – PEI, que según la misma fuete, el año 2010 representaba 68.3% de la población femenina en Edad de Trabajar – PET, que contrasta con el 30% de hombres que entonces se encontraban en la misma situación.

El panorama expuesto tiene que ver con la institucionalidad social, económica y productiva del país, los niveles de estabilidad laboral y protección social prevalecientes y la condición de formalidad/informalidad en que se desenvuelven los sectores y agentes productivos, que afectan a las poblaciones de trabajadores, con un impacto más negativo sobre las mujeres. Según la misma fuente de OSEL-Arequipa, en dicha región los asalariados sin contrato constituyen todavía proporciones elevadas de las poblaciones

4 PEA subempleada, según INEI, es aquella cuyo período de trabajo es menor de 35 horas por semana, o bien, aquella que aun trabajando más de 35 horas semanales tiene un ingreso menor al Ingreso Mínimo de Referencia, alusivo al costo de consumo de requerimientos mínimos de calorías y proteínas por persona.

5 PEA adecuadamente empleada, según la misma fuente, es aquella que trabaja más de 35 horas por semana y percibe ingresos por encima del ingreso mínimo de referencia.
Encuesta nacional de Hogares – ENAHO. INEI. 2010, citado en «La participación de la mujer en el mercado laboral de la Región Arequipa. Observatorio Socio Económico Labora (OSEL) Arequipa. Ministerio de Trabajo y Promoción del Empleo. 2012.

de trabajadores y si bien han disminuido entre los años 2005 y 2010, su reducción ha sido mayor entre los hombres, al bajar esa proporción de 56.8% a 43.5%, mientras que entre las mujeres se redujo de 56.5% a 45.9%. Más ostensible es la diferenciación en los sectores de trabajadores afiliados a un sistema de pensiones, en el caso de los hombres, el sector de beneficiados creció de 57.9% el año 2005 a 62.1% el año 2010, afianzándose la mayoría relativa de asegurados, en el caso de la mujeres creció de un minoritario 39.6% del año 2005 a un modesto 48.1% al año 2010, manteniéndose todavía como minoritaria la población trabajadora femenina asegurada.

Características del trabajo informal asalariado agrícola

Durante los últimos decenios se viene registrando en el país un proceso de inserción masiva de la mujer al mercado de trabajo y si bien en los últimos años se desenvuelve bajo un crecimiento macroeconómico, es perceptible la incapacidad de los sectores modernos de la economía de crear suficientes puestos de trabajo, siendo los sectores informales los que absorben los mayores contingentes de mano de obra, particularmente de mujeres trabajadoras, dando lugar a un fenómeno de feminización de la mano de obra informal o feminización del sector informal, una de cuyas manifestaciones se da en la actividad agrícola.

La participación femenina en la PEA ha crecido en la última década, no obstante, su magnitud sufre un sobreregistro por el trabajo que realizan las mujeres en el sector informal y dentro del mismo en el asalariado agrícola. La feminización del trabajo agrícola informal es más recurrente donde se desarrolla la agricultura no tradicional de exportación, como lo señala C. Granumont para el caso de México.[6] «Los famosos contingentes de hombres que emigraban en busca de trabajo, ahora son también de mujeres, que buscan trabajo en el cultivo y cosecha de hortalizas, flores y frutas de exportación; el viejo esquema de que los hombres salen a trabajar mientras las mujeres se quedan en casa, ya no funciona.»

La feminización del trabajo agrícola informal se puede asociar a dos fenómenos, el proceso económico de desplazamiento de mano de obra masculina por femenina y también puede implicar el acceso de las mujeres a espacios que antes eran típicamente masculinos, sin que por ello se desplace a los trabajadores varones, lo que puede ocurrir por el aumento de la demanda

6 C. Granumont. Mujer, Pobreza y Trabajo Informal. México. 1998.

de mano de obra, por la aparición de nuevos procesos productivos, por intensificación de la producción de ciertos cultivos, como se ve en el caso del estudio, en que se intensifica la producción de hortalizas, legumbres y flores. Según estadísticas de la Universidad del Pacífico, para el caso de la región Ica, el perfil del obrero agrícola-industrial también agrega el rostro femenino, en medida importante.[7]

El hecho de que el mercado de trabajo agrícola se feminiza se vincula no solo con la creciente incorporación de la mujer al mercado de trabajo a nivel mundial, tanto en áreas urbanas como rurales, sino también con el modelo de flexibilidad que impera en los ámbitos de las relaciones laborales, de productividad y de organización del trabajo. En este sentido, la mano de obra femenina es funcional al sistema de trabajo: flexible y precario, tal como el trabajo informal agrícola, como se constata en el estudio realizado en una zona de agricultura comercial.

En la actualidad se asiste a procesos de creciente globalización de la agricultura en la cadena alimentaria, lo que da lugar a cambios en la tecnología y en la división del trabajo, con creciente intervención de la mano de obra femenina asalariada, ampliando su participación en la fuerza laboral agrícola, como trabajadoras independientes, trabajadoras familiares no remuneradas y como asalariadas, principalmente en el sector informal. [8] La mayor participación de la mujer en el trabajo agrícola se relaciona fuertemente con la expansión de la agricultura de exportación bajo el modelo neoliberal, que ha proseguido a los ajustes estructurales de los años 80-90, cuando ingresaron las mujeres en forma masiva a los puestos de trabajo, como asalariadas temporales en faenas de cosecha, procesamiento y embalaje de cultivos no tradicionales para exportar (industria, fruticultura, horticultura y otros. En la región Arequipa se ha intensificado desde los años 90 los cultivos de ajos, cebollas, zanahorias y otros no tradicionales, al haberse incrementado su demanda interna y externa (exportaciones a Ecuador y Venezuela). En el presente estudio, hemos encontrado que la mano de obra ofertada en los mercados informales de trabajo agrícola, de la ciudad de Arequipa, se halla conformada casi en su totalidad (98%) por trabajadoras mujeres.

La dependencia de la actividad agrícola peruana, respecto del mercado internacional, corresponde a un modelo de acumulación agrícola nuevo y vinculado a la globalización; se constituye, como en otros países productores

7 Mujer Rural, Pag. 13. Lima.2005.

8 Lastarria Cornhiel, Lastenia. Feminización de la Agricultura en América Latina y Africa: Tendencias y Fuerzas Impulsoras. En Temas Rurales 11. RIHISP. Santiago de Chile. 2008.

de alimentos agrícolas, por la incursión y expansión de empresas comerciales agroexportadoras. En el caso de Arequipa, participan en dicha actividad comercial hasta medianos agricultores, que complementan su propia producción con la recolección y preparación de los productos, para destinarlos, bien sea al mercado interno como también a su exportación a países vecinos, como Ecuador y Venezuela y, más recientemente al Brasil.

La creciente participación femenina en el mercado laboral que abarca tanto el sector formal como informal, se enfrenta al fenómeno de la feminización de la pobreza, que se refleja, entre otros, en la discriminación femenina en el trabajo, «donde la brecha porcentual entre hombres y mujeres se acrecienta más en el sector informal» y en condiciones laborales precarias (bajos salarios, baja productividad, sin protección laboral ni acceso a beneficios, inestabilidad, riesgos ocupacionales no cubiertos).[9]

El contexto de la flexibilización y modernización de la economía mundial ha beneficiado a la agricultura de exportación, a través de incentivos, políticas de modernización agrícola y el ingreso de productos en otros países sin barreras arancelarias. Según la FAO, dicho contexto ha transformado la estructura del empleo agrícola, creando nuevos patrones para pequeños productores, desplazando el trabajo en la agricultura de subsistencia hacia el empleo en la agricultura de exportación y acelerando la migración hacia los centros urbanos.

En relación al crecimiento significativo de la producción agropecuaria en el Perú, Valcárcel destaca la incidencia de la agricultura de exportación en la balanza agrícola, identificando así mismo que la contrata de fuerza de trabajo para la agricultura utiliza intensivamente mano de obra femenina, habiendose establecido nuevos patrones de producción y empleo.[10]

Los empleos de bajos salarios, deficientes condiciones de trabajo (por exposición a agroquímicos y otros agentes sin adecuada protección) y sin cobertura alguna de seguridad social, contribuyen en gran escala a la producción agrícola no tradicional para exportación y consumo interno, con preponderante participación de la mano de obra femenina, como se practica en el entorno agrícola de la ciudad de Arequipa. Las condiciones del trabajo agrícola que desempeñan dichas mujeres están catalogadas en el extremo más bajo del empleo informal.

Los contingentes de mujeres que diariamente y a tempranas horas de la mañana ofertan mano de obra asalariada agrícola en los mercados de trabajo informales, en puntos determinados de la ciudad de Arequipa, ciertamente

9 Pacheco, Edith. *Mujer, pobreza y trabajo informal*. México 1998.
10 Valcárcel. 2009.

son parte del sector ocupacional que los censos consideran como PEA de trabajadores no calificados, de servicios personales y otros. El conjunto de la PEA de trabajadores hombres y mujeres no calificados de la provincia de Arequipa se incrementó en 36% en el período intercensal de 1993 al año 2007, siendo relevante el hecho de que el crecimiento del trabajo informal femenino en la citada provincia ha sido significativamente mayor que el masculino en el citado período, el año 1993 se registró un total de 28,984 mujeres asalariadas, acrecentándose su número a 40,863 mujeres al año 2007, que significa un incremento de 41% en el mismo período de 14 años.

La actividad económica que demanda dicha mano de obra no calificada y que la ocupa en condiciones informales, sin contratos de trabajo y eludiendo las obligaciones de seguridad social y de estabilidad laboral, es el sector de pequeños agricultores, cuyas parcelas generalmente son menores de 10 Has. de extensión y se ubican en el entorno de la ciudad y los valles e irrigaciones cercanas, como Vítor, La Joya, Siguas y otros, dedicados principalmente a la producción de hortalizas, flores, frutas y forraje para los mercados regionales y nacionales.

Dentro del conjunto de mujeres que un día determinado acuden a los mercados informales de trabajo asalariado en la ciudad de Arequipa, una amplia mayoría cercana al 74% de las mismas refieren estar buscando contratarse con alguno de los demandantes de trabajo que concurren con sus vehículos de transporte de personal, muchos de ellos contratantes ya conocidos. Una menor proporción de las citadas mujeres se dan cita en el mismo paradero, solamente para tomar los vehículos que las traslada a los predios agrícolas respectivos, por haber sido contratadas en días anteriores. Del total de mujeres que el día de la entrevista se hallaba buscando contratarse, un 50% de las mismas estaban seguras de lograr su propósito, otro sector de 33% de ellas no tenía mucha seguridad y un 17% se mostraron inseguras de poder lograrlo.

Las áreas agrícolas donde se ubican los predios en los cuales laboran estas mujeres asalariadas se hallan próximas a la ciudad, en localizaciones tales como Tiabaya, La Tomilla, Paucarpata, Yura y las zonas más cercanas de La Joya y Siguas, etc. El traslado de dicho personal a los centros de trabajo, de ida y vuelta, se lleva a cabo en vehículos de los contratantes.

Las jornaleras refieren que el horario de trabajo diario en los predios agrícolas donde se desempeñan se extiende por 8 horas y disponen de media hora de descanso para el refrigerio, a media jornada, por lo que la jornada total se extiende generalmente desde las 8:00 h o 8:30 h y concluye entre las 16:30 h y 17:00 h. Refieren también que hay ocasiones, cuando los predios están

más cerca o más lejos de la ciudad o cuando concurren otras circunstancias, la jornada puede variar, adelantándose o retrasándose hasta en una hora, en cada caso.

Las mujeres refieren así mismo que el contratante con quien pactan las condiciones de su trabajo es, en una mayoría de 51.2% de casos, el capataz del predio agrícola, en 44.2% de los casos es el mismo propietario del predio y en 4.7% de los casos, el contratante es un empleado. Por otro lado, el control y manejo del trabajo en el predio agrícola es ejercido en una gran mayoría de 81.4% de casos por el propietario y en el restante 18.6% de casos lo hace el capataz. La forma del manejo y conducción del trabajo en estos predios es indicativa de que estas unidades productivas son predominantemente pequeñas empresas.

La compensación que reciben las mujeres es por jornal diario de trabajo de 8 horas, en todos los casos, los pagos se hacen en efectivo al final de la jornada diaria. No existe compensación adicional alguna, ni monetaria ni en especie, excepto un refresco que el empleador ofrece a las trabajadoras a la hora del refrigerio, a media jornada. Así mismo, todas estas asalariadas refieren que en ningún caso han firmado contrato de trabajo con sus empleadores de los predios agropecuarios y, consiguientemente, que tampoco tienen seguro alguno, ni de salud, ni de pensión por tiempo de servicios y tampoco tienen derecho a vacaciones pagadas.

Entre las labores normalmente realizadas por las asalariadas en los predios agropecuarios, se distingue algunas que son más frecuentes, tales como el deshierbo de cultivos, el aporque de cultivos, el corte de diversos forrajes, la siembra y cosecha de leguminosas y la siembra y cosecha de hortalizas, con menor frecuencia realizan labores de siembra y cosecha de papas y de cereales.

La actividad agrícola en los centros rurales de agricultura no tradicional, generalmente próximos a las ciudades, debido a las características de los cultivos y la forma de su manejo, principalmente por disponer de agua de riego permanente y por ser cultivos de ciclos agrícolas cortos, demandan mano de obra asalariada casi en forma permanente. Las trabajadoras agrícolas eventuales en la provincia de Arequipa trabajan generalmente durante todo el año, en razón a que, adicionalmente a las condiciones climáticas favorables para el agro, la diversificación de cultivos que practican los pequeños y medianos productores y los ciclos cortos de las campañas en sus cultivos hortícolas, determinan cierta regularidad en la demanda de la mano de obra durante el año.

La apertura comercial y la globalización han generado las condiciones para que se de una rápida extensión del empleo en la horticultura de exportación, siendo las mujeres migrantes rurales quienes constituyen el sector mayoritario de trabajadores en dicha actividad, condicionado por su vinculación tradicional con el laboreo agrícola y por tratarse de trabajos primordialmente flexibles, temporales e informales, a las cuales se allanan o que, incluso, prefieren.

Estas trabajadoras agrícolas, de bajos niveles de escolaridad y escasa preparación para el trabajo remunerado, se desempeñan, especialmente al inicio de su inserción laboral en tareas no calificadas y, por tanto, son peor remuneradas. Debido a que el trabajo de jornalera agrícola no difiere en lo sustancial de su experiencia del laboreo en sus comunidades de origen, ya que se trata de mujeres que casi en 100% de los casos son migrantes rurales de la sierra sur, la inserción laboral de dichas trabajadoras informales es menos dificultosa en términos de su preparación y aptitudes. No obstante, es notorio que el trabajo asalariado informal las somete a relaciones de explotación que se manifiestan por la ausencia de contratos y de regulaciones formales para un mínimo de aseguramiento social y de salud, notables cargas de trabajo asociadas a riesgos ocupacionales y de seguridad y bajos salarios.

Estas mujeres migrantes optan también por este tipo de trabajo en razón a su flexibilidad, que les permite ciertas alternativas, como trabajar toda la semana o solo algunos días, la mujer eventualmente puede elegir los días que puede trabajar en función a sus necesidades familiares, aunque el peso de la necesidad de trabajar es determinante, por tratarse, en la generalidad de casos, de una alternativa de subsistencia. El trabajo asalariado informal les permite a estas mujeres una alternativa inmediata de acceso al trabajo remunerado en la ciudad (Arequipa), donde tienen que contratarse, aunque no existe una seguridad de encontrar trabajo, cuyo logro resulta más problemático para las mujeres con menor experiencia, generalmente las más jóvenes o recién llegadas a la ciudad. Es perceptible entre los contratantes su preferencia por trabajadoras con experiencia de varios años, particularmente en el manejo hortícola.

Entre los motivos referidos por las mujeres asalariadas para explicar por qué buscan estos trabajos como jornaleras en labores agropecuarias, una gran mayoría de 76.7% de ellas responde que lo hacen por necesidad económica, un 10.0% de las mismas refiere que dicho trabajo les permite financiar sus estudios, otro 6.7% de mujeres dicen que les permite ayudar en las necesidades básicas de sus familias y otros dos pequeños grupos, cada uno de 3.3% de mujeres, lo hacen uno por necesidad económica y el otro porque necesitan

trabajar. Dichos resultados pueden resumirse en el sentido que un 90% de las mujeres asalariadas buscan los trabajos en los mercados de contratación informal de Arequipa, esencialmente por necesidad económica, mientras que un 10% restante de mujeres lo hace porque les posibilita financiar sus estudios.

Una significativa mayoría relativa de 35.0% de las mujeres entrevistadas reúnen importante experiencia de trabajo en el laboreo agropecuario en áreas rurales cercanas a la ciudad de Arequipa, entre 7 y 12 años y otro sector de 23.25% de mujeres tienen todavía mayor experiencia, de 13 a 21 años en los citados trabajos, otros dos grupos equivalentes en número, cada uno de 20.9% de mujeres jornaleras, reúnen poca experiencia, entre 1 a 3 años y mediana experiencia, entre 4 y 6 años.

Solamente un sector minoritario de 29.3% de las mujeres asalariadas que trabajan en los predios agropecuarios cercanos a la ciudad de Arequipa consideran tener experiencia en labores agrícolas determinadas, una mayoría de 70.7% de mujeres, consideran no ser suficientemente experimentadas. La mayor parte de las mujeres que manifestaron ser experimentadas en alguna labor, refirieron que esa experiencia la tienen en la preparación y cultivo de zanahorias y otras hortalizas, mientras que dos pequeños grupos equivalentes en número de dichas trabajadoras experimentadas, afirmaron que sabían dirigir los trabajos, unas, y las otras, que sabían hacer de todo en los predios agropecuarios.

El trabajo agrícola remunerado informal permite a las mujeres reproducir su cultura y tradición de trabajo familiar campesino y los usos y costumbres de sus lugares de origen. Muchas de ellas realizan labores agrícolas del trabajo en forma compartida, a resabio de su origen campesino, comparten así mismo, signos y símbolos culturales comunes entre ellas, como el lenguaje, se comunican en quechua en las estaciones de contratación y durante el trabajo, llegando a la solidaridad grupal, al compartir sus refrigerios de alimentos andinos.

En general, estas trabajadoras prefieren contratarse en labores de campo en las que tienen algún nivel de experiencia y habilidad y generalmente en espacios donde trabajan otras mujeres de su ámbito de origen. Existe un nivel de comunicación entre ellas que facilita el ingreso a este tipo de trabajo a sus paisanas y conocidas, reforzando así los círculos o grupos de trabajo habituales entre ellas.

Cerca del 100% de mujeres que ofertan su mano de obra en los mercados informales de trabajo de la ciudad de Arequipa no saben o no opinan sobre la posibilidad de conseguir trabajo en otras ocupaciones que no sean

agropecuarias, como podría ser la de asalariarse en almacenes comerciales, agroindustrias, textiles o en servicio doméstico. Lo cual permite concluir en el sentido que los mercados informales de trabajo de la ciudad de Arequipa operan en función de la actividad agropecuaria de los pequeños productores, emplazados en las áreas rurales que circundan dicha ciudad. Sin embargo, no es posible excluir la ocurrencia de trabajo informal asalariado en dicha ciudad, en otras actividades que no sean agropecuarias y bajo otras formas de contratación y/o de reclutamiento.

Una mayoría relativa de 41.9% de las asalariadas considera que el trato que reciben de los propietarios y capataces en los predios agropecuarios es bueno, un pequeño sector del 7.0% de las mismas lo califica incluso como muy bueno. Dos sectores significativos, uno de 27.9% y el otro de 23.3% de las mujeres, considera que el trato que reciben es regular y malo, respectivamente. El balance general de las relaciones laborales, entre contratantes y trabajadoras sería así relativamente positivo.

El fenómeno de la creciente incorporación de la mujer al trabajo remunerado informal, si bien está presente en todo el país, se agudiza en épocas de crisis y en los estratos económicos más bajos, como en el caso particular del estudio realizado, de las mujeres rurales andinas migrantes, sobre las que pesan, además de la situación de clase, posición de género y extracción étnica, la variable cultural en su inserción al mundo del trabajo, lo que supone difíciles procesos de adaptación al tener que contrastar frente a los mercados laborales urbanos su experiencia rural, poco apreciada en tales trances y que, por el contrario, puede resultar culturalmente desventajoso para ocupaciones desconocidas o que los ambientes sociales estigmaticen su proveniencia indígena. Para la mayoría de estas mujeres trabajadoras la incorporación al trabajo remunerado sigue siendo la historia del acomodo migracional femenino (dado su bagaje cultural de origen andino), que sobrellevan por tener menores niveles educativos que los varones, por cuya razón las aventajan también por sus mayores oportunidades y experiencia en las relaciones fuera de sus comunidades.

La vía de contratación es directa e individual, entre los contratantes, generalmente representados por los capataces o empleados, que demandan fuerza de trabajo para labores específicas en una o algunas jornadas laborales y las mujeres que ofrecen su fuerza de trabajo. Los contratantes acuden acompañados de los denominados «jaladores», generalmente mujeres con experiencia en el trabajo asalariado agrícola y quienes más conocen a las mujeres que buscan asalariarse. Se establece así una relación muy perso-

nalizada entre trabajadores y empleadores, que deja un amplio margen para el favoritismo y por otro lado, para la segregación, e implican muchas veces formas de relación laboral duras y arbitrarias.

Una mayoría absoluta de 84.6% de las citadas jornaleras contratadas en los mercados informales de Arequipa, conformada por dos grupos cada uno de 42.3% del total, refirieron haber percibido en los últimos años jornales de S/. 35.00 y S/. 40.00, respectivamente. Otros dos grupos de las trabajadoras, cada uno de 7.7% del total, percibieron, por un lado, los menores salarios, equivalentes a S/. 25.00 por día, y por otro lado, los mayores salarios, de S/. 45.00 por día. La notable diferenciación que se aprecia en los salarios de las mujeres, tendría que ver con las calificaciones, habilidades y experiencia de cada una, según los criterios de los contratantes.

Las mismas mujeres respondieron sobre el salario que les pagaron en la oportunidad anterior a la entrevista. La frecuencia de las respuestas se aproxima a la referida en el punto anterior. Asimismo, el 100% de las mismas manifestaron que la compensación por su trabajo es por jornales diarios y que su principal trabajo es el que desempeñan como jornaleras en los fundos agropecuarios cercanos a la ciudad de Arequipa.

La forma de pago de los jornales es por día de ocho horas netas de trabajo, al final de la jornada y en efectivo. Modalidad que constituye un verdadero atractivo para estas mujeres, por ser un ingreso diario que destinan a sus necesidades de subsistencia, por tratarse en su mayoría de madres de familia pobres, soslayando toda la carga negativa de esfuerzos, sacrificios y maltratos que implica su consecución. Son las asalariadas menos favorecidas por no tener posibilidades de ascenso o de mejora en sus condiciones laborales, con excepción de un pequeño sector de las mismas que reúnen experiencia de trabajo y cierta calificación, por ejemplo en el cultivo de zanahorias, quienes obtienen los mayores jornales y son más solicitadas en dicho mercado informal de trabajo.

Según la OIT, el «trabajo informal en negro» o sector no estructurado tiene características graves y seriamente preocupantes por las pésimas condiciones de trabajo y vida, que adquieren día a día bisos de tragedia, que tienen que ver con una serie de factores derivados del atraso, pobreza y marginalidad, como son: la desprotección legal, tanto jurídica, como de los organismos de seguridad social y de salud. Las características especiales de las relaciones del trabajador con el empleador son resabios semifeudales y tienen un carácter clandestino, no registrado, como sus mecanismos de contratación de mano de obra, con actuación de intermediarios, a quienes no les interesa la

identidad de los trabajadores, incluyéndolos solo en un listado para fines del pago de los jornales, al final del día de trabajo, a lo cual contribuye la actitud condescendiente de las trabajadoras, que lo aceptan con el fin de obtener una remuneración que les permita subsistir, aún a costa de tales condiciones de trabajo y de vida.

Tiempos de trabajo

Un aspecto que reviste una importancia de primer orden en el trabajo asalariado agrícola informal de las mujeres tiene que ver con los tiempos de trabajo, asociado con las condiciones propias de la mujer, como son su edad, condición civil, con hijos o sin ellos. Por parte del empleador, que generalmente es diferente cada día, es quien determina cuándo, dónde y cómo realizar el trabajo, imponiendo en una subordinación absoluta a la mujer contratada, por otro lado ésta, tiene que responder también a los requerimientos de tiempo en sus obligaciones para el cuidado del hogar. La mujer asalariada agrícola desenvuelve así su accionar diario sometida a dos demandas, que actúan como pivotes, el tiempo del trabajo agrícola y el tiempo de los cuidados domésticos familiares.[11]

Estas mujeres trabajadoras no se desligan del pesado fardo del trabajo doméstico familiar, su destino está signado a tener que cumplir día tras día, a lo largo de las semanas y meses una doble jornada, que las califica como «parias del trabajo». Es determinante para las mujeres dedicadas al trabajo asalariado tener que conciliar las responsabilidades del hogar con el trabajo remunerado.

Los factores relativos al ciclo de vida de la mujer son importantes en las formas cómo asumen el empleo informal, sus motivaciones tienen que ver con la edad, si tienen hijos, la edad y sexo de los mismos y otras necesidades. Si bien el empleo informal les ofrece a estas mujeres oportunidades que el empleo formal les niega, las somete a condiciones adversas a largo plazo, bajos niveles de salarios, inestabilidad, falta de seguridad social y de salud.

En el análisis de la distribución de tiempos promedio diario de estas trabajadoras informales, encontramos que durante un día laborable semanal —de lunes a sábado—, destinan no menos de doce horas para actividades

11 Alarcón (1988), define como tiempo de trabajo «aquellas unidades cronológicas de la vida de una persona que la misma dedica al desarrollo de una actividad profesional. … El tiempo de trabajo es todo aquel que a lo largo de la vida dedica un trabajador a desarrollar una prestación laboral por cuenta de un empleador».

vinculadas al trabajo asalariado, de las cuales ocho horas y media transcurren en los predios de laboreo agrícola empleando intensivamente su fuerza de trabajo manual (ocho horas) más un intermedio a media jornada (treinta minutos) para el refrigerio, a lo cual se agrega unas tres horas y media o más, para movilizarse a tempranas horas del día hacia los centros de contratación informal, buscar y negociar su contratación, ser trasladadas hacia los predios de trabajo agrícola en vehículos de los contratantes y al final de la jornada retornar hasta sus hogares.

Concluir la jornada laboral asalariada no significa para estas trabajadoras haber concluido el despliegue de sus esfuerzos y obligaciones de trabajo diario. Ellas inician sus actividades generalmente a las cuatro de la mañana y, antes de trasladarse a los centros de contratación de trabajo informal, inician la jornada ligada al trabajo doméstico familiar o del cuidado y mantención del hogar, atendiendo la alimentación y otras necesidades de su familia, labores que prosiguen entrada la noche, a su retorno del trabajo asalariado. (Cuadro 1).

CUADRO 1
TIEMPO PROMEDIO DIARIO POR ACTIVIDAD DE LA MUJER
SEGÚN DÍA DE LA SEMANA, HORAS

Día	Actividad					
	Trabajo asalariado	Cuidado personal	Hogar y familia	Ocio y otros	Transporte y espera	Estudios
Lunes	08:30	00:30	04:00	01:00	03:30	0:00
Martes	08:30	00:30	04:00	01:00	03:30	0:00
Miércoles	08:30	00:30	04:00	01:00	03:30	0:00
Jueves	08:30	00:30	04:00	01:00	03:30	0:00
Viernes	08:30	00:30	04:00	01:00	03:30	0:00
Sábado	08:30	00:30	04:00	01:00	03:30	00:30
Domingo	0:00	01:00	10:00	03:30	01:00	00:30

Fuente: Encuesta a mujeres en mercados de contratación. Diciembre 2012.

La mujer trabajadora aprovecha la llegada del fin de semana para incrementar el trabajo que dedica al hogar y la familia. En cualquier caso, es característico del ciclo semanal de estas trabajadoras, la dedicación de unas cuatro horas diarias, de lunes a sábado, a tareas domésticas, llegando dicho tiempo hasta unas diez horas el día domingo. El glorioso ocio de fin de semana está sometido así a un fuerte sesgo de género, estas mujeres se sujetan a sus

obligaciones doméstico-familiares, dedicándoles sus tiempos de domingos, para poder realizar todo lo que les es imposible hacer los días laborables, en que se ausentan del hogar generalmente más de doce horas cada día.

Las trabajadoras se hallan sometidas a un doble requerimiento de trabajo, el extra-doméstico y el doméstico-familiar, viven una situación estructural de escasez de tiempo, manifiestan con pesadumbre, casi la totalidad de ellas «el tiempo no me alcanza».

La falta de simetría en el seno de la familia se hace más evidente con la presencia de hijos menores dependientes, cuando los adultos deben dar mayor tiempo a las actividades doméstico-familiares, con la correspondiente limitación del tiempo de ocio, pero son las mujeres trabajadoras quienes asumen en mayor medida dicha responsabilidad, carga de trabajo y tiempo. En el presente estudio se ha constatado que la totalidad de mujeres con hijos asumen esas tareas, mientras que solo algunos de los cónyuges varones realizan algunas labores de apoyo. Las mujeres viudas, separadas o madres solteras enfrentan solas toda esa carga de trabajo en desmedro del escaso tiempo de ocio disponible y/o sacrificando incluso el tiempo de descanso previo a la jornada del siguiente día.

Las condiciones materiales de vida de las trabajadoras informales agrícolas de la ciudad de Arequipa las condena a una permanente doble jornada de trabajo, el tiempo del trabajo asalariado y el tiempo de los cuidados familiares, que como pivotes en su accionar cotidiano les exige su desdoblamiento en los dos ámbitos. La mujer trabajadora vive así la enorme tensión del solapamiento de tiempos y el continuo desplazamiento de un espacio a otro, que hacen visible el conflicto de intereses entre los dos tipos de trabajo. La escasez de recursos materiales y culturales-tecnológicos de estas mujeres las condena a mantenerse en el trabajo informal, sujetándose a la agotadora doble jornada de trabajo. La tensión vivida por dichas trabajadoras es reflejo de la contradicción más profunda entre el objetivo del beneficio económico y el objetivo del cuidado o sostenibilidad de la vida humana, siendo evidente que la sociedad patriarcal capitalista ha optado por el beneficio económico.

Las trabajadoras más jóvenes y solteras (21% de las entrevistadas) están más libres de las tareas doméstico-familiares, pero la gran mayoría de dichas trabajadoras (más del 70% de entrevistadas) se enfrentan a las dificultades y problemática descrita, porque deben afrontar los conflictos de intereses que generan las demandas de tiempo de trabajo para los dos mundos en que se desenvuelven, pagando una alta factura en forma de apresuramiento y esa sensación de falta de tiempo y agobio que sienten, lo cual estaría expresando

la alteración que viene sufriendo la configuración del tiempo social, relacionado con la transformación del tiempo de trabajo.

La articulación de los tiempos de trabajo y los de cuidados familiares es problemática para estas trabajadoras de bajos salarios e integradas a familias asimétricas en las que asumen todo el trabajo directo familiar, generándoles gran dificultad poder concretar estrategias que les permita alcanzar soluciones en cada transe que afrontan. Las condiciones materiales de vida las condenan a la doble jornada de trabajo, al sacrificio de sí mismas. Este destino es tanto más cruel cuanto que estas trabajadoras no tienen abierta ninguna posibilidad de salir del trabajo, en razón a la crónica escasez de recursos familiares. Son pues, amas de casa y mujeres trabajadoras, que sufren jornadas agotadoras dentro y fuera del hogar, «yendo y viniendo», como ellas expresan, teniendo que sacrificar muchas veces los tiempos de descanso. La compaginación de tareas semanal les resulta difícil y compleja, por el cúmulo de tareas que deben cumplir y los días domingos se convierten en días de agobio, por tener que saldar las tareas pendientes del hogar.

La compaginación de los tiempos laborales con los tiempos familiares se convierte generalmente en fuente de constantes problemas, que generan en estas trabajadoras tensiones, preocupaciones, tareas heroicas y, eventualmente, hasta acciones extremas como la de tener que llevar consigo a sus hijos al trabajo, por no tener con quién dejarlos.

Es notable la alta flexibilidad horaria en el trabajo asalariado informal que desempeñan estas mujeres, no tienen la posibilidad de conocer la hora a la que iniciarán el trabajo y tampoco la hora de su finalización, que depende de la conformación de los grupos de trabajo por los contratantes, que demora a veces hasta dos horas (según refieren ellas mismas), a lo que se agrega el tiempo de traslado al predio agrícola. Estas mujeres se enfrentan cotidianamente a la incertidumbre de la consecución del trabajo y del horario que les tocará.

Estas trabajadoras afrontan el problema de regulación del tiempo de trabajo, buscando conciliar la vida laboral y la vida familiar, siendo un trabajo instrumental en escalas salariales bajas y con restringidas posibilidades de ascenso o mejoras (menos del 8% de las entrevistadas percibían mejores salarios por su experiencia de años y habilidades en horticultura). Siendo un trabajo altamente flexibilizado y temporal, a estas mujeres les resulta difícil y a veces imposible sincronizar los tiempos laborales con los tiempos familiares y personales. (Bouffartique y Perdieres, 1994).

El trabajo asalariado que realizan estas mujeres, si bien son de jornadas a tiempo completo, son totalmente irregulares en sus horarios, por las consi-

derables variaciones en la hora de inicio y finalización de cada jornada diaria, variando hasta en dos horas, por la irregularidad en los tiempos de espera en los centros de contratación. Cabe agregar que la heterogeneidad del trabajo agrícola se manifiesta igualmente por la diversidad de labores que deben realizar cada día, en las diversas localizaciones de los predios agrícolas a las cuales las conducen los contratantes, factores que configuran la acentuada flexibilidad, variabilidad y temporalidad del trabajo asalariado agrícola informal femenino en la ciudad de Arequipa.

Las mujeres insertas en las formas de trabajo remunerado informal agrícola de Arequipa trabajan generalmente seis días a la semana, de lunes a sábado, porque un día sin trabajar significa para ellas no tener ningún ingreso ese día, aunque sea el salario de subsistencia, el único que está a su alcance, postergan entonces sus quehaceres del cuidado familiar y del hogar para el domingo y, consecuentemente, desconocen por completo del goce del dominical y de vacaciones pagadas; sus necesidades familiares de subsistencia las empuja a agotar sus esfuerzos en el tiempo de trabajo remunerado pero sin desligarse del tiempo del cuidado familiar diario, esencial para la reproducción de su vida, así, para ellas, son «días normales», los que con heroico esfuerzo entretejen los tiempos de trabajo remunerado con los tiempos del cuidado familiar. Referimos a propósito la expresión de R. Ramos, quien las denomina «parias temporales».

Cerca del 75% de las mujeres que contratan su fuerza de trabajo en los mercados informales de Arequipa trabajan aproximadamente el mes completo (entre 24 y 26 días por mes) en las pequeñas unidades agropecuarias del entorno de la ciudad, un sector significativo de 18% de las mismas dedican entre 20 y 22 días por mes, es decir, gran parte de dicho periodo, mientras que una minoría de 7.7% de las citadas mujeres dedican unos 15 días al mes, que en términos laborales es algo mayor a medio período mensual. El panorama anotado, que se mantiene con cierta regularidad durante el año, indica la importancia de primer orden que el laboreo realizado por estas mujeres asalariadas significa para su economía personal y familiar.

Cuando las mujeres pasan a realizar los dos trabajos, viven en su propia persona la enorme tensión que significa el solapamiento de tiempos y el continuo desplazamiento de un espacio a otro, entonces es cuando el conflicto de intereses entre los distintos trabajos comienza a hacerse visible. La tensión así vivida por las mujeres no es sino reflejo de la contradicción mucho más profunda entre el objetivo del beneficio y el objetivo del cuidado de la vida, entre la sostenibilidad de la vida humana y el beneficio económico, nuestras sociedades patriarcales capitalistas han optado por este último.

Las dificultades que estas mujeres afrontan para compaginar sus tiempos de trabajo y sus tiempos de vida doméstica pueden tener un doble origen, por un lado la frecuente prolongación de las jornadas laborales y su imprevisibilidad y variabilidad, que repercuten y afectan los tiempos del cuidado doméstico. Situación reflejada en las entrevistas del estudio, cuando las mujeres manifiestan de lo complicado y difícil y, a veces, imposible, que les resulta ajustar su tiempo. La otra causa viene a ser la inseguridad social asignada por la inestabilidad y temporalidad del empleo, por la incertidumbre de encontrar trabajo cada día. Se trata de explicar las interrelaciones entre la actividad en la esfera familiar doméstica y la esfera del trabajo agrícola, las interdependencias y conflictos entre la organización del trabajo y las actividades de cuidados familiares en lo referente a la distribución de los tiempos. (Bouff , Artique y Bacteiller. 2002).

Los cambios en la participación laboral de la mujer están induciendo nuevas organizaciones y relaciones en los tiempos de trabajo de los miembros de la familia, básicamente de las mujeres. (Carrasco, 2003). Trabajo y cuidados familiares, constituyen dos actividades, ambas cruciales e insustituibles, en tanto son actividades que corresponden a los ámbitos de producción, la primera, y a la de reproducción, la segunda.

La tensión entre trabajo y cuidados es inseparable de su distribución en razón del género, entre hombres y mujeres. El modo tradicional y hegemónico de resolver la tensión en la primera modernidad ha consistido en asignar el trabajo a los hombres y el cuidado doméstico a las mujeres. La tensión de tiempos adquirirá características muy distintas, según sea dicha distribución (Prieto, 2007).

En la actualidad, el entramado social del tiempo de trabajo está sufriendo cambios profundos, ahora la mujer trabaja y la plata siempre es escasa, mucho más si la mujer es jefe de hogar (en el estudio se encontró que aproximadamente un 20% de las entrevistadas eran mujeres divorciadas, separadas, viudas y madres solteras). Estos cambios se concretan en fenómenos como la diversificación y flexibilización en la duración, horario de trabajo, localización, tipo y días de trabajo asalariado que presionan en los tiempos del cuidado familiar. La dificultad que las mujeres afrontan en la distribución de los tiempos sociales, entre los dedicados al trabajo asalariado informal y los de cuidados doméstico familiares, ha generado en ellas una clara conciencia de vivir una verdadera crisis, que se expresa en términos de queja, principalmente, dicen, porque no les alcanza el tiempo y les es muy difícil coordinar todos sus quehaceres.

La actual apreciación y percepción de las configuraciones del tiempo se caracteriza por los profundos cambios que se observa en el orden de las temporalidades sociales del trabajo y los cuidados familiares, que generan en las mujeres la sensación de estar viviendo un momento traumático, caracterizado por la escasez de tiempo (demasiadas tareas para un tiempo limitado), que se manifiesta por la expresión «no me alcanza el tiempo». La particular posición y relación de la mujer con el mundo laboral y el mundo doméstico lleva a que exista un fuerte contraste entre su percepción y apreciación de su tiempo problematizado con la del hombre.

Perfil de la trabajadora asalariada informal agrícola

La fuerza laboral femenina presenta una marcada y creciente participación en el trabajo informal, inestable, de bajas remuneraciones y ninguna protección social, se expande en un contexto de flexibilización y desregulación del mercado laboral del país, que retroalimenta un agudo deterioro de las condiciones de empleo de la mujer. Para estas mujeres, generalmente de procedencia campesina, el sector informal representa una alternativa de sobrevivencia, detrás de la cual hay una aceptación social de la informalidad, pero al presente, ésta no representa para ellas una posibilidad para transitar hacia la formalidad.

En este sector de asalariadas informales agrícolas, en el que se centra el objeto de la presente investigación, distinguimos tres categorías generales de trabajadoras, en primer lugar, el grupo más numeroso, de madres de familia, para quienes el trabajo informal supone un ingreso imprescindible para su economía y que, a su vez, significa una constante fuente de complicaciones en la compaginación de sus tiempos de trabajo con los del cuidado familiar. En segundo lugar, un grupo menor de trabajadoras jóvenes y solteras, algunas de las cuales compaginan estudios con periodos variables de trabajo asalariado. Y en tercer lugar, un sector reducido de mujeres jóvenes y adultas, para quienes el trabajo asalariado representa una actividad temporal y transitoria, cuyos ahorros buscan destinar a mejorar su vivienda o emprender un pequeño negocio.

El estado civil de las mujeres comprendidas en el presente estudio corresponde en 67.5% de los casos a mujeres casadas y/o con pareja, 20.9% son solteras, 7.0% son divorciadas o separadas y 4.7% son mujeres viudas.

En cuanto a la edad de las mujeres que ofertan su mano de obra en los mercados informales de trabajo de Arequipa, encontramos que las adultas de 26 a 45 años son más numerosas, con 48.8% de los casos, les siguen en

segundo lugar el grupo de 46 a 64 años de edad, que reúne 32.6% de casos y en tercer lugar el grupo de mujeres jovenes de 15 a 25 años de edad, con 18.6% de casos. Es evidente que una mayoría absoluta de más del 80% de las asalariadas mujeres son adultas, mayores de 25 años de edad, con una presencia mayoritaria del grupo de 26 a 45 años.

Las mujeres asalariadas madres de familia tienen en promedio 3.5 hijos. Una mayoría relativa de 23.7% de las mismas tienen 4 hijos, les sigue otro grupo de 21.1% de mujeres que tienen 2 hijos, otros dos grupos, cada uno de 15.8% tienen 1 hijo y 3 hijos, adicionalmente otros dos grupos cada uno de 7.9% de mujeres tienen 6 hijos y 7 hijos, 5.3% de mujeres tienen 5 hijos y 2.6% de las mismas tienen 8 hijos.

Encontramos que los ofertantes de mano de obra en los mercados laborales informales son principalmente mujeres de origen rural, establecidas en los sectores informales-marginales de la ciudad (pueblos jóvenes o barriadas), motivadas por sus carencias económicas. Son personas que provienen de hogares campesinos pobres, quienes frente a la necesidad de sobrevivir buscan desempeñar cualquier labor remunerada que les permita obtener un ingreso. Estos migrantes rurales pobres generalmente tienen escasos niveles de escolaridad y, consiguientemente, escaso o ningún bagaje tecnológico, más que los conocimientos ancestrales y rudimentarios del trabajo agrícola, heredado en sus comunidades de origen, por lo que sus aspiraciones ocupacionales se limitan al desempeño de labores no calificadas, contra el pago de bajos salarios y sin ningún respaldo formal, ámbito que no les posibilita mejoras en sus condiciones ni en su calificación, manteniéndolos sujetos generalmente por varios años. Las mujeres campesinas migrantes son las principales víctimas de la precarización del trabajo asalariado y de su pauperización, habiendo engrosado masivamente el sector informal de las ciudades en los últimos años.

Las mujeres que ofertan mano de obra asalariada en los mercados informales de trabajo de la ciudad de Arequipa proceden principalmente de áreas rurales de los departamentos vecinos y de las provincias de sierra del propio departamento de Arequipa. La encuesta realizada determinó que una mayoría relativa de 39.6% de dichas mujeres había nacido en el departamento del Cusco, siguiéndoles en orden de magnitud las nacidas en el departamento de Puno, con el 25.8% del total, ya en tercer lugar se ubican las nacidas en provincias pobres del propio departamento de Arequipa, con solo 16.2% del total. Cerrando la relación se citan las nacidas en Apurímac con 9.2% y los otros departamentos del sur con otro 9.2% del total.

Es posible distinguir algunos factores condicionantes para la conformación y caracterización de estos grupos femeninos ofertantes de mano de obra en los mercados informales de trabajo agropecuario que operan en la ciudad de Arequipa. Uno de estos factores es la cercanía y facilidad de acceso de las localidades de origen de estas trabajadoras, otro condicionante está vinculado con la pobreza económica y escasa formación educativa y tecnológica de dichas mujeres y un tercer condicionante es el relativo a la vocación o tradición productiva y cultural de las mismas. La cercanía a las localidades de origen da lugar a que el universo de estas trabajadoras esté integrado por mujeres procedentes de los vecinos departamentos de Cusco, Puno, Apurimac y de la provincias serranas del propio Arequipa. Caracteriza también a estas mujeres su condición de pobreza, bajos niveles educativos y escasa formación tecnológica, comunes en las comunidades y poblados de origen, como los ubicados en los distritos y provincias de Chumbivilcas, Espinar y Canas, en el Cusco, los de Juliaca, Ayaviri, Lampa, Huancané y Azángaro, de Puno, Antabamba, Andahuaylas y Grau, de Apurimac y los distritos de Caylloma y La Unión, del departamento de Arequipa. El condicionante relativo a la tradición productiva y cultural agropecuaria de las localidades de origen, determina una selectividad de las citadas asalariadas, que proceden mayoritariamente de zonas rurales agropecuarias y no se rigen por el patrón generalizado de los migrantes que se radican en la provincia de Arequipa, quienes proceden principalmente del departamento de Puno, donde la PEA agropecuaria cede en importancia a otras ocupaciones, tal como el comercio ambulatorio, que en Puno ocupa un sector importante de la PEA.[12]

Una mayoría relativa de 44.2% de mujeres que acuden a los mercados informales de trabajo reside entre 11 y 20 años en la ciudad de Arequipa, otro grupo numeroso de 20.9% de mujeres reside entre 21 y 30 años en la ciudad, a los cuales se agrega una pequeño sector de mujeres, 4.7% del total, con más de 30 años de residencia en la misma ciudad. Las mujeres con menor tiempo de residencia en la ciudad, de 1 a 10 años en la misma, representa un minoritario 30.2% del total. Lo cual conduce a señalar, en términos generales que, una mayoría absoluta, cercana al 70% de trabajadoras asalariadas informales agrícolas, objeto del estudio, residen más de 10 años en la ciudad de Arequipa.

A lo largo de la historia del Perú se registra siempre una constante migración del campo a la ciudad, proceso en el cual la mujer ha tenido también una

12 INEI. Censo Nacional de Población y Vivienda de 2007. Lima.2007.

participación creciente, en busca de trabajo, generalmente en labores menos remuneradas como el servicio doméstico urbano, opción que en los últimos años ha decrecido, por una mayor preferencia al trabajo asalariado, hoy mejor considerado. En sus inicios las mujeres campesinas migraban como compañeras de sus cónyuges, tendencia que se ha modificado en las tres últimas décadas por el crecimiento de las migraciones de mujeres casadas y solteras a las ciudades o centros de mayor desarrollo para buscar ocupación en el comercio ambulatorio, servicio doméstico o como trabajadoras agrícolas.[13]

El nivel de instrucción de las mujeres que acuden regularmente a los mercados informales de trabajo, en general es muy bajo, 23.35% de dichas trabajadoras no alcanza nivel de instrucción alguno (analfabetas), 44.2% de las mismas solo tienen primaria incompleta, una proporción minoritaria de 23.3% de mujeres han logrado la primaria completa, solo 7.0% de las mismas alcanzó secundaria incompleta, mientras que un insignificante 2.3% de las mismas logró la secundaria completa.

La escasa formación educativa y tecnológica de las mujeres que venden su fuerza de trabajo en los mercados informales de trabajo agropecuario, sería un indicativo de que el agro arequipeño, o parte del mismo, que emplea dicha mano de obra, se desenvuelve bajo formas tradicionales de manejo productivo, no obstante que ya se habrían introducido algunos elementos innovadores, como sistemas de riego tecnificado, uso de agroquímicos y otros, pero que, dada su condición preponderante de ser pequeñas unidades productivas, se caracterizan por el empleo intensivo de mano de obra poco calificada.

Al haberse indagado sobre la segunda ocupación u ocupación alternativa que estas mujeres desempeñaban, se encontró una gran mayoría equivalente a 81.1% de las mujeres jornaleras informales de Arequipa considera que su segunda ocupación en importancia es la atención de su casa u hogar. Un grupo minoritario de 10.8% de las mismas refiere que su segunda ocupación es el estudio. Dos grupos más pequeños de 5.4% y 2.7% de mujeres realizan labores como empleadas del hogar y como vendedoras ambulantes, respectivamente, cuando no se desempeñan en sus labores habituales de jornaleras.

Encontramos así mismo que la gran mayoría de mujeres trabajadoras, que no superan el nivel básico de la educación, viven más de diez años en la ciudad y no obstante no han optado por mejorar su situación educativa, alternativa que estaría más a su alcance en el medio urbano. Solo un sector minoritario de mujeres jóvenes refiere estar estudiando.

13 Loayza, Sulema. Transformaciones en las Relaciones de Trabajo de la Mujer Campesina. Revista de Sociología. UNMSM. Lima.

El limitado nivel educativo de estas trabajadoras agrícolas informales, su limitada experiencia en el trabajo agrícola, su nula experiencia y carencia institucional para la defensa de sus derechos, las coloca en una posición dramática de desventaja ante la necesidad de negociar en el mercado de trabajo.

Las trabajadoras agrícolas informales viven en los sectores populares pobres de la ciudad de Arequipa, ubicados en las barriadas o pueblos jóvenes, tales como Ciudad de Dios, Cerro Colorado y Porongoche. Es visible una mayor concentración de estas trabajadoras en determinados barrios, donde sus viviendas se hallan cercanas a las de familiares y paisanos, procedentes de las mismas localidades de origen. Esta situación les permite recrear redes de solidaridad y apoyo que favorece su inserción laboral, facilitándoles el cuidado de sus niños y de sus bienes, más otras formas de cooperación.

Es posible afirmar que la reproducción de estos sectores populares se explica no solo desde una perspectiva económica, sino también por su relación con las estrategias que adoptan en su vida cotidiana, donde el trabajo asalariado informal se entrelaza con las formas de vida, usos y costumbres y la organización de sus hogares en relación con otros hogares, en el espacio local-barrial. Lommils (1975) y Ramos (1984) explican, en relación a la dinámica de dichas redes sociales, la noción de sobrevivencia, entendida como la articulación del conjunto de mecanismos, comportamientos y de acciones desplegadas para dar viabilidad al objetivo de alcanzar las funciones de producción y reproducción de las familias, tales estrategias, afirman, se fundan en redes de solidaridad de las cuales, las más significativas son las familiares (los hijos menores se quedan en casa bajo el cuidado de familiares y también de paisanos y vecinos)

Respecto a la forma cómo la mujer asalariada, madre de familia, dispone el cuidado de su hogar y de sus hijos menores los días que sale a trabajar, encontramos que una mayoría relativa de 40.8% de mujeres asalariadas madres encargan a la hija mayor el cuidado del hogar, en segundo lugar, un grupo de 28.2% de dichas asalariadas los deja a una hermana y en tercer lugar, otro grupo de 18.6% encarga esa misión al cónyuge o pareja. Otros dos grupos menores de mujeres asalariadas, uno de 7.7% de mujeres y el otro de 4.7% de las mismas, refieren que dejan sus hogares al cuidado de una vecina y de su madre, respectivamente.

La reciprocidad de ayuda entre familias, como lo hacían en su lugar de origen, se refuerza y se reproduce también en el trabajo asalariado informal agrícola, donde las mujeres forman grupos de trabajo, comparten bebidas y viandas y se mantienen informadas, entre otros, sobre oportunidades de trabajo.

Lo expuesto hace evidente la estrecha relación entre el capital social y las actividades informales; en este sentido, el capital social forma parte de las estrategias de los sectores más pobres para hacer frente a la vulnerabilidad y la satisfacción de sus necesidades.

En estos mecanismos de sobrevivencia, desarrollados en el marco informal de apoyo, como es en el caso de las trabajadoras agrícolas informales, subyace una lógica que transforma a estas trabajadoras en actoras activas funcionales a la lógica del capital. (Pérez Sanz, 1986; Cariola y otros, 1989). De esta forma, logran vincular la unidad familiar, en su cotidiana reproducción y el espacio de la actividad informal, como forma de inserción en el mercado, aun cuando la familia constituye la unidad de observación, en el sentido de unidad económica.

La mayor parte de las trabajadoras poseen vivienda propia, sin embargo es significativa la proporción de aquellas que no la tienen, en este último caso habitan viviendas alquiladas, pero también algunas habitan como allegadas en viviendas de familiares o paisanos. En general, las viviendas son de construcción precaria y cuentan solo con muy restringidos servicios básicos. Una proporción de 70% de las mujeres entrevistadas residían en la ciudad de Arequipa más de diez años.

El valor, importancia o significado que las mujeres asalariadas asignan al trabajo informal agrícola que desempeñan se expresan en dos corrientes contrapuestas, una que en mayor o menor medida, es favorable y conforme con realizar y participar en dicha actividad y la otra posición, que manifiesta una disconformidad y preocupación de que el trabajo asalariado les genera dificultades diversas que atentan contra el cuidado de sus familias. Dicho trabajo es valorado favorablemente por el ochenta por ciento de las trabajadoras entrevistadas, quienes explicitan su reconocimiento a esa forma de trabajo por ofrecerles un medio que les permite reafirmar su propia identidad y autonomía, como fuente de su reconocimiento social y condición de la propia independencia, como aliento de su autoestima y bienestar personal, al contribuir efectivamente en la economía familiar y como un alivio al yugo de lo doméstico. Por otro lado, un 20% de dichas trabajadoras observan el trabajo asalariado como algo contrario al destino materno, por restarles tiempo de atención a las necesidades de sus hijos menores y el hogar y por condicionarles problemas al tener que dejarlos muchas horas.

Las respuestas de las mujeres en relación a su percepción como personas respecto al grado de satisfacción, de bienestar y de seguridad personal, independientemente de los posibles beneficios económicos que su trabajo

asalariado les pueda ofrecer, se han distribuido según su frecuencia en los siguientes grupos, una mayoría relativa de 27.7% de mujeres refiere sentirse más útil a su familia, le siguen en orden decreciente, un 20.5% de mujeres que afirman sentirse más independientes y libres en sus acciones, un grupo menos numeroso de 17.2% afirman sentirse mejor consideradas, siguiéndoles otro grupo de 13.8% que afirman tener más confianza en su futuro familiar, más un penúltimo grupo de 11.9% de mujeres que indican tener más confianza en su futuro personal y un último grupo menor de 8.9% de mujeres menos optimistas que dicen tener algo más de seguridad. El conjunto de estas trabajadoras manifiestan una percepción personal notablemente positiva respecto del trabajo que realizan para sus contratantes informales de las explotaciones agropecuarias ubicadas en el entorno de la ciudad de Arequipa.

La situación por la que atraviesan las trabajadoras entrevistadas, en general, es que afrontan necesidades económicas del grupo familiar, en especial aquellas que tienen hijos menores, que les demanda incorporarse al trabajo extradoméstico, razón por la que, afirman, no tiene sentido rechazar el trabajo de fuera, como si fuera un destino extraño e inapropiado. Para la gran mayoría de estas trabajadoras (precarias, no calificadas y peor pagadas) asumir el trabajo informal remunerado deviene en una necesidad impuesta por su situación. Estas mujeres, sobre todo las mayores, manifiestan que su salario de trabajo es importante, cuanto más si no tienen pareja, madres solteras, viudas o separadas. Su valor puede ser meramente instrumental, no expresa necesariamente una cualidad positiva en la valoración de la mujer, ni desde luego, satisface sus deseos de realización, simplemente lo valora por la supuesta utilidad que representa para las circunstancias y carencias familiares.

Cabe plantear en relación a la necesidad del trabajo, que adicionalmente al beneficio económico, dicha actividad les permite acceder a valores adicionales de tipo emancipatorio, las libera de los espacios en que la tradición encierra a la mujer, miope y casera, les permite acceder a otras experiencias, el trabajo es una circunstancia diferente a la jornada interminable del hogar. Así, un sector de las trabajadoras manifiesta con entusiasmo, «he vuelto a trabajar en cuanto mis hijos se hicieron mayores, antes me sentía deprimida». Así mismo, es destacable lo expresado por algunas trabajadoras en el sentido que el trabajo les ofrece una socialidad más viva fuera de la casa, al permitirles tratar con otras personas. El trabajo remunerado, practicado en forma creciente por las mujeres en los últimos años, encausa una forma de sociabilidad primaria, puesto que ocupa el centro de la organización del tiempo social, entendido éste como el tiempo que la trabajadora destina cada

día a las tareas extradomésticas vinculadas al trabajo, que en el caso de las trabajadoras objeto del estudio, es algo mayor de doce horas.

En dicho contexto, se observan situaciones de solidaridad y cooperación en diferentes niveles de interacción social, se ve el lugar del trabajo como el ámbito para la socialización y formación de identidades individuales y colectivas, así, ellas refieren que en el trabajo agrícola encuentran el espacio para comunicarse, ayudarse, intercambiar sus experiencias tanto del trabajo como de su vida familiar. La valoración relativa al trabajo es vista a partir de la satisfacción laboral y las expectativas que se generan desde una perspectiva subjetiva y social. Ellas expresan «trabajar me gusta y lo que más me gusta es compartir con mis compañeras». Para estas mujeres, decir que trabajan por tener algo de dinero es sin duda importante, pero además ellas valoran que el trabajo las libera del espacio doméstico, les ofrece una capacidad de entrar en redes sociales extra familiares, fuera del hogar.

No obstante el notable grado de aprobación que las trabajadoras asignan al trabajo informal agrícola, persiste en ellas un remanente de observaciones que algunas lo han manifestado, relativo a que los tiempos de trabajo interfieren su condición de madre y/o esposa, precisando que el trabajo les quita un tiempo precioso que idealmente deberían asignar a los hijos, cónyuge o padres o bien a los sueños e ideales que les asiste como personas.

Para estas mujeres, el trabajo ordena su vida y lo hace impidiendo o dificultando la realización de otras actividades sociales y personales, llegando inclusive a generar situaciones conflictivas y de inviabilidad, lo que genera en ellas sentimientos de culpa, por no poder cumplir adecuadamente sus funciones familiares. El trabajo representa para estas mujeres una necesidad para cubrir algo que de otra no lo pueden, como si los tiempos de trabajo y de vida dejaran de pertenecerles.

El trabajo de las mujeres tradicionalmente ha cargado desventajas notorias en comparación con el trabajo de los hombres, a lo cual se agrega que las mujeres han estado sujetas generalmente a desempeñar tareas con menor reconocimiento material y social. Los cambios vinculados al trabajo, operados desde hace 30 años, principalmente por la creciente participación femenina en el mundo del trabajo, están modificando la vida familiar, el trabajo de las mujeres es menos resistido por los cónyuges y es a menudo reconocido y valorado, no solo por sus resultados económicos.

En la actualidad los cambios operados en el mundo auspician relativamente una mayor presencia de la mujer en los ámbitos extradomésticos, siendo uno de los más significativos el crecimiento de la proporción de fuerza

de trabajo femenina en el espacio laboral remunerado, mientras que se ha reducido su carga en las labores del hogar, situación a la que contribuyen los avances tecnológicos que facilitan las tareas del hogar y la planificación familiar, que viene imponiéndose, para limitar el tamaño de la familia, a lo cual se agrega que la mujer está accediendo a mayores niveles de formación cultural y tecnológica y mayores ingresos. Es perceptible la toma de conciencia de que la mujer tiene abiertas las posibilidades de ascenso y reconocimiento social mediante el trabajo.

Los cambios que vienen ocurriendo en el tiempo de trabajo, al adoptar formas más flexibles e individualizadas, a la vez que la lenta transformación de la división del trabajo que está permitiendo a estas trabajadoras informales sortear su asignación prioritaria al trabajo doméstico y acceder a las temporalidades propias del trabajo asalariado informal, le están dando importancia creciente al trabajo femenino, haciendo necesaria la incorporación de la mujer a esa actividad y generando el abandono de la rigidez de roles entre hombres y mujeres.

La valoración del trabajo es vista por estas trabajadoras a partir de la satisfacción laboral y las expectativas que se tienen, desde una perspectiva subjetiva y social «trabajar me gusta y lo que más me gusta es compartir con otras personas como yo». En el nivel del mundo social, las expectativas laborales que manifestaron las entrevistadas, marca un anhelo de que mejore la situación, pero, en la realidad concreta, las esperanzas resultan inciertas por las limitaciones económicas y laborales en que viven.

El trabajo se manifiesta en la conformación de identidades de las trabajadoras informales agrícolas como necesidad de aumentar sus ingresos (90% de las trabajadoras), como una obligación moral y económica, fundamentalmente por su decisión personal. La posibilidad de ejercer algún trabajo remunerado les permite una realización personal, aun cuando el trabajo les genere incertidumbres y esfuerzos físico-mentales, sacrificios y las someta a condiciones muy precarias de trabajo, dificultades y riesgos ocupacionales y falta de seguridad en los medios de transporte y ninguna cobertura de seguridad que les permita subsanar para sí o sus familias, situaciones de enfermedades, accidentes o muerte.

Hay un tramado de relaciones sociales, que estas trabajadoras tejen procurando espacios de cooperación y solidaridad, no obstante que afrontan la inestabilidad y flexibilidad laboral, que implica cambios permanentes de lugar de trabajo y de tipos de labor, logran conformar o integrarse en grupos de trabajo solidarios. Bajo dicha tónica, en los espacios de tiempo

durante las esperas en los centros de contratación, establecen vínculos, tales como adquirir conjuntamente en cada caso productos de refrigerio y hasta bidones de agua, como también procuran facilitar la contratación de aquellas compañeras de trabajo que aun no llegan, separando los espacios necesarios. En ciertas oportunidades, prefieren comunicarse o dialogar en su lengua materna-quechua y lo hacen con cierta complacencia. Las «jaladoras», van ordenando su desplazamiento por grupos de trabajo para abordar los vehículos de transporte hacia los predios agrícolas. Dicho comportamiento expresa la coexistencia de una competencia sana, y cierto ordenamiento en la determinación de los grupos de trabajo, como producto del proceso de socialización, que integra a la trabajadora al grupo de compañeras y amigas.

La mujer, que en la versión tradicional, es una persona de dentro, se convierte, gracias al trabajo, en una ciudadana propiamente dicha. De mujer ama de casa emerge otra posición que asigna un valor político a la incorporación de la mujer al trabajo, reconociendo como algo sustancialmente emancipador, positivo, bueno. Es calificable de político, porque lo que en este caso se resalta, es que ella gana independencia, gracias al trabajo, dejando así, de estar sujeta en el espacio cotidiano familiar (privado). El trabajo se convierte en valor positivo. Ellas expresan «con mi trabajo ahora tengo oportunidad de ganar dinero, tengo independencia y tengo buenas relaciones». El trabajo genera en estas mujeres independencia, una ampliación de la esfera propia de acción y, por lo tanto una capacidad de valorarse a sí mismas. Sin embargo, es también evidente que, esta relativa independencia arrastra servidumbres, que en gran parte están dictadas por su rol, tradicional como madres, amas de casa, porque la experiencia de la libertad de trabajo abre también el problema de sus límites. El problema es más complejo, por cuanto tiene también un tono de inculpación moral por el abandono de los hijos, y particularmente de los menores.

Un sector de las trabajadoras manifestó situaciones donde los empleadores expresan prejuicios y una visión peyorativa hacia ellas, que herían su sensibilidad, en tanto las opiniones y actitudes de los empleadores las consideran ofensivas y degradantes, con expresiones tales como «cholas ociosas e ignorantes»

Referencias bibliográficas

Alva, Maritza, Asalde, Juana y Ospina, Estela (2003), «Actividad voluntaria o empleo precario: El trabajo comunitario de las mujeres. El aporte de las mujeres al Programa Nacional Wawa Wasi», en: Magdalena León T. (comp.), *Mujeres y trabajo: cambios impostergables*, Porto Alegre, REMTE, 2003, pp. 85-96.

Arias, Custodio (2009), «Condiciones de trabajo en el Perú del siglo XXI», en: *Sociológica*, Año 1, Nº 1, Agosto.

Bastidas Aliaga María, Balbín Torres Edgardo (2011), *Las mujeres y trabajo decente en el Perú*, ADC, Lima, octubre 2011.

Buqueras y Bach (2006). *Tiempo al tiempo. Un nuevo método de organización y utilización del tiempo*. Planeta. Barcelona.

Casado Aparicio, E. y Gómez Estaban, C. *Los desafíos de conciliación de la vida laboral y familiar en el Siglo XXI*. Ed. Nueva Fundación Ortega y Gasset. Madrid, 2006.

Chávez O'Brien Eliana (2003), «Género, empleo y pobreza en el Perú: El mercado laboral urbano, 1990-2002», en Berger, Silvia (ed.) *Inequidades, pobreza y mercado de trabajo: Bolivia y Perú*. Lima: OIT.

Germaná, César (1997), *Explorando las transformaciones del mundo del trabajo en el Perú. Aproximaciones preliminares*, Lima: UNMSM.

INEI 2011, «Situación del mercado laboral en Lima Metropolitana. Trimestre móvil: Agosto-Octubre 2009», Informe Técnico Nº 11, Noviembre.

Kimpotic, Claudia (2005), *Trabajo duro, trabajo sucio*, Buenos Aires-Argentina.

Loayza, Sulema (2006), «Cambios en las relaciones de trabajo de la mujer en las comunidades campesinas», en: *Investigaciones Sociales*, pp. 303-318.

Prieto Carlos, Ramos Ramón y Callejo Javier (2008), *Nuevos tiempos del trabajo*. Madrid: CIS.

Quijano, Aníbal (1998), *La economía popular y sus caminos en América Latina*, Lima: Mosca Azul Editores.

Tokman, Víctor (2004), *Una voz en el camino. Empleo y equidad en América Latina: 40 años de búsqueda*, Santiago de Chile: Fondo de Cultura Económica.

EXPERIENCIAS

Orina y excremento entre sociedades, remedios y salud pública

Eudosio H. SIFUENTES LEÓN

RESUMEN
En este artículo se analizan las condiciones de las posibilidades de continuación o recreación de antiguas costumbres como el uso de los orines y excrementos para enfrentar enfermedades no transmisibles, dolencias y malestares ante la exclusión, la desconfianza, los altos costos y la baja efectividad de los servicios de salud, teniendo como marco de referencia el cambio epidemiológico en la sociedad moderna, el impacto de la cultura en la vida cotidiana y la demanda creciente de salud, en el ámbito local e internacional, tanto de servicios especializados, como de la medicina «naturista» o «alternativa».

Palabras clave: Orines y excremento; sociedades y remedios, exclusión y servicios de salud, cambio social y salud pública.

ABSTRACT
This article analyzes the terms of continuation or recreation possibilities of old habits such as the use of urine and excrement to fight against non-transmissible diseases, ailments and discomforts within the exclusion, mistrust, high costs and low effectiveness of health services; taking as a reference the epidemiological change in modern society, the impact of culture in everyday life and the growing demand for health, at local and international level, of both, specialized medical services as from the «alternative» or the «naturist» medicine».

Keywords: Urine and feces; societies and remedies; exclusion and health services, social change and public heatlth.

Introducción

¿Es posible que el uso de la orina y el excremento en las actividades de la vida cotidiana y las creencias en el supuesto poder curativo que tuvieron las personas y grupos de antiguas sociedades se están recreando en los nuevos contextos urbanos del siglo xxi? ¿Es posible que las prácticas que provienen de las sociedades descritas por Lewis Morgan en los períodos de salvajismo, barbarie y en los inicios de la civilización (Morgan, 1987) continúen o cobren vigencia en sociedades urbanas, industrializadas, tecnificadas, automatizadas, racionales, científicas, basadas en la super-especialización, la información, la individualización, la higiene, la organización de sistemas y servicios públicos.

Es posible que muchos conocimientos heredados acerca de las enfermedades y de su curación y tratamiento se hayan perdido; algo se rescató y probablemente hay una dimensión importante por rescatar. Pero el problema central es saber si algunas costumbres, creencias y prácticas que tienen partida de nacimiento de cientos o miles de años constituye un problema para la salud pública o un desafío para la ciencia en su afán por abrir la medicina al rescate e institucionalización del saber popular y de las medicinas no occidentales.

En realidad, el asunto es muy amplio; incluso si solo nos preguntamos qué se rescató y qué continúa de la medicina practicada solamente durante la cultura clásica griega, o por los antiguos egipcios, mayas, o por los más grandes cirujanos del mundo que estuvieron en las costas del Perú como en Sechín (Casma-Ancash) que desarrolló la más importante escuela de cirujanos del mundo mil años antes de nuestra era y la neurocirugía en Paracas en los primeros siglos de nuestra era. Estudiar la medicina de una sola cultura ya es un desafío inmenso para la historia.

En este estudio solo nos proponemos explorar qué tan extendida se encuentra entre las personas del siglo xxi el uso de la orina y el excremento de humanos y animales en el tratamiento de los males y en la conservación de la salud y si este uso en las ciudades constituye un problema de salud pública.

Planteamos este tema porque hay indicios del uso actual, en las ciudades, de la orina y el excremento humano y porque éstos han sido los elementos más conocidos y utilizados casi por todas las comunidades del mundo de esta y de la era anterior para enfrentar enfermedades y malestares diversos.

Antecedentes y marco

Con la finalidad de delimitar nuestro objeto de estudio establecimos etapas y escenarios en la historia de la práctica médica, considerando los cambios sociales y epidemiológicos, se exploró la diversidad de intereses en la demanda actual de salud y la existencia de prácticas de riesgo en la esfera de la vida privada para enfrentar enfermedades. Se tuvo como referentes estudios históricos, informes de investigación y 10 entrevistas a pobladores del distrito de Villa María del Triunfo de Lima.

En la historia de la lucha contra las enfermedades y la práctica médica la humanidad ha pasado por dos grandes etapas. La primera, incluye escenarios marcados por el chamanismo, donde las personas con ayuda de la comunidad, de los adivinos, chamanes, maestros y sabios locales enfrentan los males adecuándose a las creencias mágico-religiosas de su contexto histórico, a la cultura local y a los recursos naturales localmente existentes. Adicionalmente hay otra línea que transcurre en los escenarios de las civilizaciones antiguas con sociedades organizadas y con escuelas de medicina con una trayectoria de más de 3000 años, como de China, India, Japón, Mesopotania, Grecia y de la sociedad Inca y Pre-inca.

La segunda etapa, presenta escenarios diversos de diseminación, difusión, emergencia, re-emergencia, internacionalización y globalización de enfermedades y epidemias (OMS, 2010) que dan lugar a nuevas formas de curación, prevención y tratamiento que se sustentan en el paradigma de la perspectiva moderna, científica y global caracterizada por aprovechar los recursos del mercado nacional y global, desarrollarse en base a la investigación y a la experimentación científicas, con tecnologías automatizadas, con una industria farmacéutica mundial; y organizada en cada país en sistemas, programas y establecimientos jerarquizados de salud; apoyada, además, con una amplia infraestructura sanitaria de agua y saneamiento básico (Hayward, 1993). Paralelamente, se desarrollan, en primer lugar, escenarios desde la perspectiva chamanística tradicional y local, con sincretismos religiosos en las culturas y con disponibilidad de recursos naturales locales y regionales, eventualmente complementados con recursos provenientes del mercado nacional que estaría generando una especie de chamanismo mestizo. En el Perú, esta perspectiva es una continuidad combinada entre chamanismo y medicina andina con influencias del cristianismo y de las escuelas orientales, incluso con los saberes y prácticas de la medicina occidental traída por los españoles durante la colonia, como parte de las creencias paganas (Flores Galindo, 2008) y de

la medicina occidental moderna; aunque sobre este chamanismo moderno hay divergencias entre los antropólogos. Unos lo defienden, como parte de las mentalidades como es el profesor de la Academia de Ciencias de Nueva York, Michael Hamer, conocido como el «chaman blanco» (Hamer, 2000); otros lo cuestionan por carecer de autenticidad como es el caso de Alicia Kehoe (2000). En segundo lugar, hay una continuación y expansión internacional de las antiguas escuelas de China, India y Japón.

En ambas etapas, sobre todo en la primera, el uso de la orina y el excremento humano y de una gama de animales se registran en historias de la medicina, como en las obras de Plinio 23-79 d.n.e., en los libros religiosos de cristianos, budistas y mahometanos, en los aportes de los enciclopedistas y en una gama de estudios del siglo xix y xx como los realizados por Bourke (1976). Con relación a la segunda, es muy significativa las investigaciones científicas y la publicación de libros especialmente sobre los orines por importantes universidades del mundo como Harvard, Kioto, Barcelona que dan cuenta de los beneficios en diversos campos de la salud, desde el mejoramiento del cutis y el cabello hasta la eliminación de la diabetes y el cáncer.

La separación de una y otra etapa ha tenido que ver con el desarrollo y la hegemonía mundial de la medicina occidental, cuya defensa e institucionalización ha sido posible por el Estado moderno y el predominio del pensamiento científico en la cultura; se trata de la medicina estudiada y difundida por las universidades, está organizada en sistemas de salud con presupuestos, planes y programas en marcha, en suma es la medicina hegemónica en el mundo desarrollado (Riera, 1985). El apogeo de esta medicina está asociado al progreso de la investigación científica, de la tecnología y de la industria químico-farmacéutica que utiliza recursos de la naturaleza mundial y productos de laboratorio. Esta industria se ha desarrollado rescatando el saber popular acerca del poder curativo de una gama de productos naturales; en su trayectoria ha utilizado diversas plantas, ya sea completas o solo sus hojas, sus flores, sus frutos o sus raíces; adicionalmente ha utilizado cuerpos enteros de animales, o solo órganos, huesos, sangre, tejidos o excreciones de animales de diversos ámbitos, a los que se suman los productos de laboratorio, de las últimas décadas, que desde la perspectiva de la química molecular y de la síntesis están logrando en plazos cada vez más cortos y con relativa eficiencia medicamentos orientados a prevenir, controlar y reducir una gama de enfermedades de manera masiva, local y globalmente. La quimiquización y tecnificación de los tratamientos facilitó la rápida universalización de la medicina occidental poniendo al margen del orden establecido los saberes locales o las

medicinas de otras latitudes consideradas como «folklóricas», «naturistas» o «alternativas» a pesar de su antigüedad y de su relativa efectividad.

Como se sabe hay enfermedades milenarias, como la viruela, la peste negra muy difundidas en las comunidades urbanas y rurales, que fueron eliminadas en el siglo xx con vacunas, penicilina, antibióticos, con el desarrollo de los sistemas de agua y saneamiento básico, con la cultura de la higiene y la institucionalización de la salud pública (Bustíos Romaní, 2004); pero otras, lograron globalizarse con los descubrimientos geográficos, la colonización, las migraciones en diferentes etapas y la difusión de los estilos de vida como la tuberculosis, la gripe, el cólera, las ETS, la diabetes, entre otras. También es importante considerar la existencia de enfermedades muy asociadas a contextos ambientales, culturales y sociales, como sucede con los ámbitos tropicales y rurales de pobreza y exclusión que están fuertemente ligados a la prevalencia de una gama de enfermedades infecciosas como la malaria, dengue, *leishmaniosis*, uta, rubeola, o como la *bartonellosis* o la enfermedad de Carrión, afincada en los países andinos. Por otro lado, hay enfermedades que tienen un sello más global que local como la diabetes, el cáncer, el sida, las enfermedades coronarias, gástricas, nutricionales, mentales y en general las enfermedades no transmisibles y degenerativas que a la vez tienen mayor prevalencia en los ámbitos más desarrollados e industrializados del planeta (Palomo, 2006; OMS, 2010).

Desde la perspectiva de la salud pública el mundo vive una etapa de transición epidemiológica. En los pueblos y países más pobres se observa una tendencia al decrecimiento de la prevalencia de las enfermedades infecto-contagiosas; al mismo tiempo, en forma paralela también se observa un crecimiento sostenido de las enfermedades degenerativas definiendo en su conjunto una situación de salud más compleja y crítica sobre todo en los ámbitos de salud carenciados y deficitarios que coincidentemente se dan en contextos de pobreza y exclusión (Gonzales y Ángeles, 2009).

Hechos y realidades

Cambios sociales y transición epidemiológica

La situación de transición epidemiológica en el Perú se está tornando mucho más compleja y difícil por sus impactos negativos especialmente entre los pobres que no tienen trabajo, ingresos sostenibles, seguro, ni acceso a los servicios de salud, de agua, de seguridad, de crédito, de justicia y otros. En el

Perú se trata del 53% de la población rural y del 16% de la población urbana en situación de pobreza extrema (INEI, 2012). Los pobres difícilmente pueden planificar sus gastos. Varios estudios muestran que casi el 100% de sus ingresos están destinados para alimentos y casi nunca tienen algo para enfrentar enfermedades, ni logran acceso, ni beneficios de los programas de atención primaria. En la extrema pobreza, los hombres jóvenes, mayores y ancianos llevan la peor parte con el abandono familiar y comunal más la exclusión en diversos frentes; para ellos no hay programas sociales, ni ayuda nutricional. En estas condiciones, algunos pobres encuentran en el alcohol un escape para sus dolores, otros siguen su ritmo de vida dejando que la enfermedad siga su curso y termine en plazos indefinidos.

Los excluidos, los sin seguro, sin educación, los que se encuentran afectados por las enfermedades cancerígenas y degenerativas, difícilmente tienen acceso a los establecimientos de alta complejidad. En los hechos, para estos sectores están cerrados los sistemas y los servicios de la medicina oficial. En realidad, ningún modelo de salud contempla la atención de los pobres sin trabajo y sin seguro; de ahí que estos no tengan otra alternativa que poner la mirada en la información que pueden dar los parientes, los vecinos o los paisanos que algo saben cómo se curaban los abuelos con los curanderos o curiosos y adivinos; algunos buscarán información por internet y los más creyentes solo esperarán que llegue a manera de milagro alternativas efectivas, pero de costo cero.

Por eso, en las zonas periféricas de Lima y en las zonas céntricas y periféricas de las ciudades provincianas del Perú hay presencia y reconocimiento de médicos tradicionales conocidos como «maestros», «chamanes», «curanderos», «brujos» o «curiosos» especializados en una gama de enfermedades de la cabeza, del cuerpo y del espíritu. Estos son los expertos en ahuyentar maldiciones y brujerías como el «mal de ojo» o susto, los estados de melancolía, soledad, paranoia, miedos hasta los cuadros de epilepsia mediante baños de florecimiento, con aguas mágicas de ríos o lagunas (Las Huaringas en Piura); con «mesadas», «shocmadas» o frotaciones con flores y perfumes o mediante sesiones con «ayawasca». También están los herederos de la medicina pre-inca que diagnostican males pasando por el cuerpo del enfermo el cuy hasta que este capta el mal a manera de rayos X, o a partir del toque de los «pulseros», o la intuición de los «ayawaskeros» en el sur y oriente peruanos, y de los expertos en el uso del «San Pedro» en el norte peruano, más las «parteras y comadronas», los «purgueros» y los «yerberos» y «curanderos» conocidos desde las sociedades pre-incas como «camascas» o «soncoyoc»

concedores del poder curativo de cientos de plantas curativas originarias del Perú (Pamo-Reyna [2007] Medicina Prehispánica, visto el 10-02-14 en http://sisbib.unmsm.edu.pe/bibvirtualdata/libros/2007/med_reumat/a02es.pdf).

También están los expertos que ofrecen salvar al enfermo, o a la víctima de un hecho de brujería, los que sufren engaños o abandonos de la pareja, pérdida de trabajo y un trajín de «mala suerte», aplicando con sus pacientes ritos y ceremonias de florecimiento con flores, coca, yerbas curativas, perfumes, «jarabes de achicoria», agüitas de «kunantanga» y aceites de almendras, cañazo macerado con yerbas, o alcohol de culebra y una gama de artefactos como espadas, cuchillos, sonajas; junto a ellos están los «tabaqueros», «perfumeros» «espiritistas» y «rezadores» (Polia Meconi, 1989); de tal manera que la curación no es un hecho puramente médico o biológico, sino un acto mágico y religioso que toca el cuerpo, el alma, el espíritu, el contexto del paciente, su estilo de vida y sus vínculos sociales; en este sentido, la relación maestro-paciente podría ser una relación más vital e impactante que la relación entre el médico oficial y su paciente-objeto sujetada a tarifas y a un protocolo de atención o guía inviolable que prohíbe la atención integral en los sistemas de salud.

Muchos diagnósticos acerca del bajo uso de los servicios por la población peruana han sido ejecutados por el mismo Ministerio de Salud (Minsa) desde la década de 1990, aunque el tema viene siendo trabajado desde los ochenta en el ámbito latinoamericano (Rodríguez, 2010: 15). El Minsa, observaba como factor determinante una gama de desencuentros con el paciente que se resumió en el concepto «exclusión cultural y social», además daban cuenta que la mayor parte de la población prefería consultar sus problemas de salud al boticario, a la vecina, a los parientes, a las personas mayores o a replicar tratamientos anteriores; pero esos diagnósticos nunca abarcaron la suerte que corrieron esos pacientes; ni hicieron el seguimiento, ni sacaron conclusiones de cómo se sanaron o de cómo terminaron con sus vidas. Esta situación se encuentra casi inalterable ya que la cobertura de salud solo llega al 61.9% de la población nacional (INEI, 2013); y de la población en situación de pobreza, el 87% está excluido de los servicios de salud (Castro, 2009). Además, el tema de la exclusión y la accesibilidad a los servicios por los más pobres está en la agenda de la investigación especializada, del sector salud latinoamericano y de los organismos multilaterales

La exclusión de los servicios se ha hecho más crítica con la transición epidemiológica. Entre 1990-2005, el porcentaje de casos de muerte por enfermedades transmisibles bajó de 47.9 a 26.3; mientras que las enfermedades no transmisibles subieron de 45.0 a 63.9 (Minsa, 2010).

El Centro Internacional de Investigaciones sobre el Cáncer, organismo especializado de la OMS, en su Reporte Mundial sobre el Cáncer de enero 2014 informa que en el mundo hay una incidencia de 14'100,000 nuevos casos y que cada año mueren 8'200,000 lo que constituye, con relación a los nuevos casos, el 58.2% (CIIC-OMS, 2014).

En febrero del 2013 un boletín de la Universidad del Pacífico publicado en Expreso Digital (UP, 2013) con información de la Coalición Multisectorial Perú Contra el Cáncer, señalaba un crecimiento de la incidencia de cáncer en Perú que llegaba ya a 44,000 casos por año con predominancia del cáncer al cuello uterino y que también aumentó la mortalidad registrándose 19,000 (43.2%) muertes por año. Es decir solo una quinta parte de los nuevos enfermos de cáncer predominantemente mujeres llegaban a los servicios de salud ya sea del Minsa, hospitales del Seguro Social, de las fuerzas armadas y policiales o a las clínicas privadas. Uno de cada dos pacientes diagnosticados con cáncer moría ese mismo año. La conclusión es que la mayoría de los enfermos de cáncer no va al diagnóstico y de los que van la mayoría no se trata, por lo que se presume que el 90% de los que padecen cáncer y otras enfermedades no transmisibles, están excluidos de los servicios por sus altos costos.

> Debido a que en los países más pobres los pacientes deben sufragar los gastos en asistencia sanitaria de su propio bolsillo, el coste de dicha asistencia para las ENT merma significativamente los presupuestos familiares, sobre todo en las familias de ingresos más bajos. Los tratamientos para la diabetes, el cáncer, las enfermedades cardiovasculares y las enfermedades respiratorias crónicas pueden ser prolongados y, por consiguiente, sumamente caros. En consecuencia, las familias pueden verse empujadas a realizar gastos inmensos y empobrecerse. Los gastos familiares por ENT, y en las conductas de riesgo que las causan, se traducen en menos dinero para necesidades básicas. (OMS, 2010)

Esa masa crítica que no accede a los servicios formales de salud por exclusión económica, religiosa, social, cultural y geográfica de los sistemas imperantes aparentemente está inclinada a aceptar y poner en práctica los conocimientos de los abuelos, de la comunidad o de los pueblos de donde provienen, buscando recursos naturales de la zona. Pero también están todos los que perdieron la esperanza y la confianza en los médicos y en los establecimientos de salud por las altas tasas de mortalidad por cáncer; además, están los deprimidos que han perdido las esperanzas en la familia y en la vida misma; los desahuciados, los adoloridos y abandonados. Pero también buscando

otras alternativas están las personas angustiadas y desesperadas que podrían provenir de las clases medias y altas, y que cuentan con educación superior, seguros y todos los medios para acceder a las clínicas más caras y prestigiosas; pero prefieren los servicios que ellos consideran como la «medicina alternativa» y no dudan en buscar a los maestros por más lejos que se encuentren. En la ciudad piurana de Huancabamba, hay una asociación de maestros y chamanes con más de 300 integrantes con capacidades y poderes diversos para enfrentar una diversidad de males, antiguos y contemporáneos, con tendencias a la especialización, pero también a la conservación de una sabiduría de más de tres mil años, como lo ha constatado Douglas Sharon después de haber vivido más de cuatro años como ayudante del chaman más famoso de Huancabamba (Sharon, 1980). Estos maestros apoyándose en las lagunas mágicas de las Huaringas atienden pacientes procedentes de diversas partes del Perú, Ecuador, Colombia, Venezuela, Bolivia y Estados Unidos; adicionalmente hay un desplazamiento creciente de europeos y norteamericanos que viajan en busca de la medicina andina a Lima, Chiclayo, Piura, Cusco, Pucallpa y Tarapoto. Pero el Perú no es el único destino; muchos enfermos de diversas partes del mundo se desplazan a zonas donde hay una medicina tradicional de más de 3000 años como China Popular, el Tibet o a ciudades de la India, Indonesia y Turquía. Adicionalmente en Inglaterra, España, Estados Unidos y América Latina en las dos últimas décadas se ha observado un aumento creciente de médicos y de consultorios especializados en medicina china, hindú, en la medicina naturista, astral, energética y otras. Sin embargo, en su conjunto los clientes de la medicina tradicional o alternativa no pasan del 20% de los miles o millones de personas que hacen turismo de salud; de estos la mayoría, busca la medicina moderna y super especializada teniendo como destinos de mayor atracción: Suiza, Japón, México y Tailandia que reciben a más de 200,000 personas por año y en menor escala otros países como España, Estados Unidos, Cuba (Minetur España, 2012). Pero también Lima y Tacna son destinos internacionales para los que buscan tratamientos desde la medicina moderna por su bajo costo. Un informe del BCR (2010) estimaba el ingreso a Tacna de 100,000 turistas por año, de los cuales el 30% llegaba por servicios de salud según las autoridades locales. Para el 2012, PROMPERÚ registró el ingreso al Perú de 65,000 turistas en salud.

Los desplazamientos internacionales y regionales en busca de salud requieren de información previa y especializada, por eso se supone que los interesados además de tener información disponen de los recursos necesarios, lo que estaría indicando que la clientela de la llamada «medicina naturista», «alternativa» o no

«occidental» no se reduce a los pobres y excluidos, también incluye a los más ricos; este turismo es más próximo al turismo ecológico, si se considera todas las ofertas centradas en el bienestar de los turistas las estimaciones podrían multiplicarse por tres o cuatro veces. Por otro lado, la creciente afluencia de extranjeros que van al Perú por salud plantea el problema de integrar la medicina andina y tradicional a los sistemas de salud. En México, España y otros países se han constituido asociaciones de médicos naturistas para atender a los residentes y turistas que demandan estas alternativas, de tal manera que se trata de un sector global con fuertes raíces locales e históricas.

¿Renacen viejas costumbres con el uso de la orina y excremento?

Durante miles de años el hombre atendió sus problemas de salud, como heridas, infecciones, roturas de hueso, mordeduras de víboras, picaduras de insectos, mareos, dolores y malestares derivados de una gama de enfermedades utilizando elementos de su entorno natural, según sean los casos, la gravedad del mal o la intensidad de los dolores. Así, por ejemplo, recurrieron a determinados tipos de tierra, de plantas y animales ingiriéndolos en su estado natural o procesándolos o utilizándolos en aplicaciones externas en frotaciones, cataplasmas y baños; si los productos naturales tenían eficacia en el tratamiento y en los actos curativos, las comunidades atribuían entonces una efectividad superior al cuerpo entero del hombre o a algunos de sus elementos como la sangre, los órganos, la piel, los huesos, las uñas, el pelo, o sus excreciones como las lágrimas, el moco, el semen, el flujo catamenial por considerarlo la expresión más desarrollada y superior de la naturaleza. Aun más, según las investigaciones de Bourke (1976), si el cuerpo o los excrementos pertenecían a una persona de gran importancia y de estatus exclusivo sea un rey, un Papa o un Lama, entonces sus seguidores, fieles y súbditos se encargaban de guardarlo y empaquetarlo en pequeñas proporciones para llevarlo como amuleto, como objeto que brinda seguridad y protección personal; en esta línea la sangre del Papa Juan Pablo II se guardó en relicarios que se distribuyeron a algunas iglesias, este hecho se supo cuando en enero del 2014 robaron el relicario de la iglesia italiana de San Pietro (El Comercio 27-1-2014).

> La saliva, los excrementos, la orina, el flujo catamenial, la sangre, bilis, cálculos, huesos, cráneos constituían todas ellas sustancias misteriosas y, por tanto, «medicinales», especialmente si provenían de un santo o de un lama. (Bourke, 1976: 299)

La historia de todos los pueblos del mundo o por lo menos del 90% muestra enormes coincidencias en la forma cómo se enfrentaron a las enfermedades, a los cambios adversos de la naturaleza, o a los anuncios de mal augurio al usar la orina y el excremento del hombre y de una variedad de animales domésticos y no domésticos, ya sea en su estado natural, recién evacuado, o procesado, o unido a otros productos; a través de prácticas individuales o de ceremonias, danzas y ritos comunitarios en todos los casos con una actitud de buen agrado, de aprecio, reverencia y de confianza, y esperanza en sus resultados en el corto o en el largo plazo.

La orina y el excremento humano son tan antiguos como el hombre; por eso se encuentra en la cosmovisión tanto de los grupos originarios y pueblos primigenios como de las personas y de una variedad de grupos del mundo contemporáneo; se encuentra no solo en los pueblos más atrasados del África, sino también entre los pueblos de los países más desarrollados de Europa, Asia y América debido al impacto de las tradiciones y las costumbres aprendidas en la vida cotidiana durante miles de años, a través de los procesos de socialización y endoculturación, de los intercambios sociales, del difusionismo, del expansionismo de los imperios, del colonialismo y por el impacto, en el tiempo, de las religiones animistas.

John Gregory Bourke ya en 1891 en su libro *Escatología y civilización* (1976) explicaba la universalización del uso del excremento humano y del excremento de los animales para prevenir y controlar problemas sociales y de salud, teniendo como referente libros publicados en Europa entre el siglo xvi y el xix y por una enorme cantidad de testimonios que le enviaron viajeros y científicos desde diversas partes del mundo; además sus propias observaciones que hizo como oficial del Ejército por gran parte del territorio norteamericano que todavía estaba habitado por comunidades que transitaban entre el salvajismo y la barbarie.

> Las poblaciones europeas no limitaban su examen a los excrementos humanos, sino con igual atención estudiaban cada día también el de los perros, halcones y otros animales empleados en la caza. (Bourke, 1976: 192)

Bourke sistematiza una serie de recetas a base de excrementos a partir de las investigaciones dejadas por los griegos y romanos, específicamente las dejadas por Plinio, Dioscórides, Galeno, Sexto Plácito entre el siglo i y v d.n.e., también rescata la información recogida por Marco Polo; otros como

Michaelus Etmuller, Jacob Augustine Hunerwolf, Rosino Lentilio, Cristian Franz Paullini, Schuring, Jhon Quincy, de médicos y científicos del siglo xviii y xix y de numerosos testimonio de sus amigos residentes o viajeros de diversas partes del mundo. Esta información le lleva a proponer que los «remedios de experiencia excrementicia» se encuentran en la medicina popular de muchos países y, a decir verdad, habría más bien que ver en qué parte del mundo los estratos sociales más retrasados no recurren a ella.

Gayo Plinio Secundo (23-79) logró sistematizar más de 2000 trabajos acerca de enfermedades y las formas de su tratamiento. Dioscórides Anazarbeo (40-90 d.n.e), médico y botánico griego, ejerció la medicina en Roma; su obra fue traducida al latín, al árabe y después al castellano. En el siglo v se hizo una reproducción de 1000 folios con descripciones, recetas y gráficos. Su obra orientó la práctica médica durante toda la Edad Media y el Renacimiento en Europa.

Algunos consejos de Plinio y Dioscórides que anota Bourke para el uso interno de orinas y excrementos:

- La orina humana sirve de antídoto contra la mordedura de un perro rabioso.
- El estiércol de cocodrilo curaba las enfermedades de los ojos y la epilepsia.
- Orina de cabra antídoto contra la mordedura de serpiente.
- Estiércol de cabra contra la mordedura de perro rabioso.
- Estiércol de ternera como antídoto contra la picadura de escorpión.
- Estiércol de liebre, asno, caballo y cabra en la disentería.
- Estiércol de ternera contra la flatulencia.
- Estiércol de cabra para los cálculos.
- Estiércol de asno recién nacido en la ictericia.
- Estiércol de golondrina como laxante.
- Estiércol de ternera, vaca, cerdo y asno contra la epilepsia.
- Orina de caballo bebida en la epilepsia y en el *delirium tremens*.

Mediante uso externo:

- Estiércol de cabra en las enfermedades venéreas.
- Estiércol de caballo contra la sordera.
- Estiércol de ratón y de pichón para los tumores.
- Orina de asno en la parálisis.
- Estiércol de ternera, vaca, cerdo y asno juntos para uso externo en la cura de la erisipela y en las erupciones virulentas.
- Estiércol fresco de ternero para inflamaciones, heridas y la espina dorsal.

Uso del vino para mezclas según las enfermedades por Paullini en el siglo xviii:

- Estiércol de toro mezclado con vino para curar la epilepsia y como antídoto contra las mordeduras de serpiente.
- Estiércol fresco de vaca, asno o caballo mezclado con vino curaba las hemorroides.
- Estiércol de cigüeña mezclado con vino contra la epilepsia.
- Estiércol de gallina mezclado con vino contra el envenenamiento por hongos.

Recetas de diversas comunidades para evitar la esterilidad:

- Contra la esterilidad «Introducir en la vagina un pesario con estiércol de liebre».
- Un pesario hecho de heces de un niño recién nacido.
- Un pesario hecho de heces de leopardo puesto en las partes íntimas de la mujer durante tres días.
- Tomar orina de los eunucos es altamente beneficiosa para la fecundidad.
- Excrementos de cabra, de halcón, de caballo, de oca para curar la esterilidad.
- Orina de camello.
- Aplicación de estiércol de toro sobre los genitales de la mujer.
- «El estiércol de halcón ingerido por una mujer antes del coito aseguraba su concepción».
- Estiércol de zorro untado en los órganos de la mujer.
- Estiércol de toro para descender el útero, para facilitar la expulsión del feto.
- Beber estiércol de caballo con agua, facilita el parto (Bourke, 1976: 166-167).

Para otros problemas:

- «Los excrementos humanos frescos, como linimento en las heridas y como cataplasma en las anginas» (Bourke, 1976: 167-199).

Galeno no acepta el uso de excremento humano por su pestilencia, pero él sabe que mucha gente de su época lo utilizaba, da cuenta en su libro que en Siria, durante la peste, los enfermos bebían orines de los niños.

Desde la perspectiva de nuestro tiempo, quien quiera utilizar estos productos tendría que estar muy cerca a estos animales, hecho que resultaría complicado especialmente para los pobres de las grandes ciudades. En las so-

ciedades tradicionales y rurales el hombre tenía más posibilidades de convivir, utilizar y manipular su propio excremento y el de los animales no solo porque había una convivencia más estrecha, sino sobre todo porque vivían en ámbitos que estaban fuera del mercado de alimentos y medicamentos, de las redes de información y de los servicios del Estado; de la presión urbana por contar con letrinas, lejos del acceso a los sistemas de agua y saneamiento básico, de los avances de la química y de la industria farmacéutica. Pero a pesar de la escasez, las comunidades descubrieron por la fuerza de la observación a lo largo de los tiempos los componentes bioquímicos de los diversos animales. De su carne, de sus huesos, de su sangre de sus orines y excrementos para cubrir las deficiencias del cuerpo que se manifestaban con el estallido de la enfermedad; o cuando era notorio la existencia de deficiencias y desequilibrios, para curar heridas o solucionar problemas obstétricos y ginecológicos.

Considerando algunas preguntas específicas como ¿qué es lo que los europeos trajeron a América?, llama la atención las costumbres de los celtíberos que habitaron la península ibérica, por ejemplo, estos prefirieron la orina humana en la higiene bucal; mientras que los musulmanes la orina de camello. El asunto es que aquella costumbre habría sido heredada por los españoles y luego estos la habrían traído a América en el siglo xvi.

> Las citadas costumbres de los celtíberos se han transmitido, a través de muchas generaciones, hasta sus actuales descendientes emigrados por todo el mundo; y todo lo que Maltebrun nos ha contado a propósito del empleo de la orina humana como colutorio para la boca, materia prima para las abluciones y dentífrico, fue trasplantado a las costas americanas por los colonos españoles, por lo que aún en nuestros días —según el general S.V. Benet, del Ejército de los Estados Unidos— pueden encontrarse huellas de ello entre los que se establecieron en Florida. (Bourke, 1976: 147)

También Bourke cita una carta del capitán Henry Joan, de la marina francesa, para mostrar prácticas de una comunidad de México encaminadas a facilitar el amamantamiento de los recién nacidos por madres primerizas; en esta carta dice el capitán: «En 1847 —entonces tenía veintiséis años— en cierta ocasión se me acercó una vieja con una tinaja de lavar y me pidió que orinara en ella, ya que la orina de un joven robusto y sano era lo que se necesitaba para lavar los senos de una joven que acaba de dar a luz a un niño» (Bourke, 1976: 154)

En 1696 el doctor Cristian Franz Paullini publica en Frankfurt su libro *Filth Pharmacy* acerca de las enfermedades y su medicación con orina y excrementos humanos.

> Enfermedades susceptibles de ser curadas con orina y excrementos humanos: cefaleas insomnio, mareos, locura, melancolía, estados maniacales, gota, convulsiones, parálisis, epilepsias, inflamación de los ojos, cataratas y oftalmía, otitis, hemorragias nasales, pólipos nasales, caries, hidropesía de la cabeza, cistitis, asma, tos, hemoptisis, tuberculosis, pleuritis, desvanecimientos, trastornos de las glándulas mamarias, tumores, cólicos, apetito anormal, lombrices, hernia, ciática, úlceras intestinales, estreñimiento, diarrea, disentería, oclusiones hepáticas, hidropesía, ictericia, trastornos renales, arenilla, retención y exceso de orina, debilidad sexual, orquitis, desplazamiento del útero, disfunciones menstruales, esterilidad, trastornos del embarazo, aborto, parto complicado, dolores del posparto, reumatismo, fiebres de cualquier tipo, envenenamiento, peste, sífilis y enfermedades venéreas, abscesos, torceduras, contusiones, cardenales, heridas, uñeros, sarna y efélides, además de –como cosmético. En las erupciones, herpes, caída del cabello, piojos, gangrena, sabañones, verrugas, grietas anales, fístulas, callos, hinchazones y finalmente, en la preparación de filtros amorosos para conjurar los maleficios. (Bourke, 1976: 210-211)

Bourke también muestra evidencias acerca de la tradición excrementicia que tienen los seguidores del Gran Dalai Lama desde hace siglos; así por ejemplo cita un informe acerca de las observaciones hechas por mercaderes en Buthan:

> Mercaderes que viajaron por Buthan señalaron que «aquellos que viven cerca del monarca conservan sus excrementos, los hacen secar y los reducen a una especie de polvo para oler, que después introducen en cajitas, con objeto de llevarlo cada día al mercado y ofrecerlo a los comerciantes, los cuales les recompensan por el gran favor y se los llevan a casa como si fuera una cosa de gran rareza para esparcirlo sobre los alimentos cuando invitan a los amigos». (Bourke, 1976: 70-71)

Warren Hastinngs (1732-1818), político inglés, considerado como el fundador del Imperio británico en la India, hace referencia en uno de sus informes acerca de la venta de los excrementos sagrados, que Bourke comenta: «habla de los grandes sacerdotes tibetanos –los Ku-chuk-tu, los cuales dice, reconocen la superioridad del Dalai Lama hasta el extremo, que sus excrementos son vendidos a un alto precio como amuletos entre las tribus tártaras seguidoras de esta religión» (Bourke, 1976: 69)

Conrad Malte Brun (1755-1826), geógrafo danés que escribió su libro *Geografía Universal* con descripciones de muchas partes del mundo, también da cuenta del culto al excremento del Dalai Lama: «Es un hecho cierto que los residuos expulsados por su cuerpo son recogidos con sagrada complacencia

para ser utilizados como amuletos e infalibles antídotos contra las enfermedades» (Bourke, 1976: 69)

Utilizando testimonios y estudios acerca de algunos grupos religiosos y étnicos de diversas zonas del mundo como de Islandia, Groenlandia, Australia, Inglaterra, Alemania, y de grupos de trabajadores y lavanderas de Estados Unidos provenientes de diversas partes de Europa. Bourke da cuenta del uso muy difundido de los orines para el lavado y enjuague de los dientes, a manera de pasta dentífrica y del cabello como el shampoo actual, o como jabón para bañarse incluso para lavar la ropa.

Los judíos consideraban que Jehová tenía que ser propiciado con dulces aromas; como Belfagor, otras divinidades de los gentiles, que estaban dedicadas a diversas partes del cuerpo, debían ser honradas con oblaciones específicamente provenientes de esas partes en concreto. Así como la divinidad de la caza recibía como ofrenda una pieza, la de los mares sacrificios de peces y la del nacimiento sacrificios de niños, del mismo modo las divinidades de las partes bajas del cuerpo debían, por la fuerza de las cosas, recibir «ofrendas de excrementos y flatulencias» (Bourke, 1976: 134)

En Vancouver a inicios del siglo xix «por la noche, el cabeza de familia y toda la familia —mujer e hijos— se acuestan en una sola habitación [...]. Todos orinan en el mismo orinal, con cuyo contenido, a la mañana siguiente, se lavan la cara, la boca, los dientes y las manos. Las razones que aducen respecto a ello son numerosas: que vuelve la piel bonita, que conserva las energías, que refuerza los tendones de las manos y que protege los dientes de la putrefacción de los alimentos» (Bourke, 1976: 145)

Las personas en las comunidades tradicionales utilizaron la orina en los juegos y rituales, como elemento para lavarse, o para tomarla como medicina; también utilizaron el excremento propio o de la comunidad en fiestas, ceremonias y en rituales religiosos; lo usaron como elemento medicinal para desinflamar, desinfectar y cicatrizar cualquier parte del cuerpo, o como alimento y como medicina preventiva y de fortalecimiento que permita a las personas estar listo para comer cualquier cosa en el futuro sin enfermarse. Estos elementos utilizados y consumidos en forma privada o con la comunidad en medio de juegos, fiestas y rituales no se quedaron, ni se perdieron con las comunidades de los períodos del salvajismo, la barbarie y de los primeros tiempos de la civilización. Sobrevivieron y se juntaron tanto con las prácticas y costumbres de las comunidades tradicionales y de los pueblos más avanzados, como también sucedió con las religiones antiguas y modernas. Por eso, Bourke encontraba coincidencias entre la danza de la orina de los zuñis,

que habitaron en los territorios de la California actual y la fiesta de los locos de Europa ya que en ambos contextos se bebía grandes cantidades de orina, se jugaba y se comía excremento humano. Algunos científicos interpretaron estos hechos como actos de recordación de tiempos difíciles, de guerras o hambrunas; pero al mismo tiempo los protagonistas lo asumían como una acción preventiva de inmunización y fortalecimiento para soportar alimentos de cualquier tipo en el futuro, o para sobrevivir a base de sus propios desechos.

Análisis y debate

El contexto social requerido para las costumbres que describe John Gregory Bourke es diferente a lo que sucede con la sociedad moderna, que es predominantemente urbana con una población alejada de la naturaleza y de los centros de crianza de animales; está atravesada por organizaciones que reemplazan importantes funciones de la familia y hacen que las necesidades se resuelvan con el mercado, la organización empresarial y los servicios públicos que incluye sistemas y servicios de salud. En las sociedades desarrolladas los servicios de salud se sostienen con presupuestos del Estado financiados por los impuestos que paga toda la sociedad, con los recursos propios y con el pago de los usuarios; están estandarizados a través de modelos y sistemas; cuentan con una infraestructura ad-hoc, con establecimientos clasificados por su complejidad y tamaño; por otro lado, interactúa con una industria farmacéutica que a su vez forma parte de monopolios, de inversiones y grandes intereses que acumulan al ritmo del crecimiento de la morbilidad, de las epidemias y pandemias. Otro elemento de apoyo, relacionado a los servicios de salud y a los laboratorios, es la investigación científica que financian cuando concuerdan con sus intereses; los grandes laboratorios químico-farmacéuticos abastecen el mercado de medicamentos de manera masiva en el ámbito nacional e internacional, contando para ello con el apoyo de los medios de comunicación, la cultura del consumismo y los estilos de vida que estos alientan. La suma y la articulación de todos estos elementos han generado una fuerza de tal magnitud que en pocas décadas han puesto en retirada y en la marginalidad a la medicina tradicional y milenaria.

En Europa, las sociedades modernas en su trayectoria histórica, aparecen con un perfil demográfico de altas tasas de natalidad y altas tasas de mortalidad y con un perfil epidemiológico caracterizado por la alta prevalencia de las enfermedades infecciosas; para cambiar radicalmente a la vuelta de 200 años, con un perfil demográfico de envejecimiento y una ampliación de la

esperanza de vida que pasa de los 80 años, por el predominio de sus bajas tasas de natalidad y bajas tasas de mortalidad y con un perfil epidemiológico caracterizado por la alta prevalencia de las enfermedades crónicas, degenerativas y no transmisibles; estos cambios los está viviendo el Nuevo Mundo pero ocupando la tercera parte del tiempo que utilizó Europa. Por eso, las prácticas y las costumbres en el uso de los orines y excrementos de épocas pasadas, Europa las mantuvo hasta fines del siglo xix y comienzos del siglo xx, después de haberlas diseminado por el mundo desde el siglo xvi.

A diferencia de la vida en el campo, la ciudad implicaba una mayor densidad poblacional y el encuentro con muchas personas de procedencias sociales, regionales, religiosas, raciales diversas; ya en los inicios de la ciudad moderna se ponen en marcha los primeros planes de saneamiento básico, aunque sin una idea clara acerca de la salud pública, orientados al manejo y eliminación de los residuos sólidos o de la basura y de las excretas, evitando echar a la vía pública o a la salida de las viviendas para llevarlas hacia la parte externa de la ciudad. Así por ejemplo, en noviembre de 1539 el Estado francés a cargo del rey Francisco emite un edicto prohibiendo a los propietarios de las viviendas de París echar basura, excrementos y aguas servidas a sus puertas y en la vía pública instándolos a construir letrinas al interior de sus viviendas en un plazo de tres meses con la amenaza de ser expropiados en caso de no acatar las órdenes (La Porte, 1976). Pero el rey en esa oportunidad no fue obedecido y por eso Víctor Hugo ya en el siglo xix seguía comentando las inmundicias de París.

Los retretes tardaron en construirse en París y los espacios para bañarse estaban lejos de la casa, a donde iban hombres y mujeres sin ropa; hecho que no habría sucedido en Madrid, ya que los madrileños tenían aversión al aire y al agua supuestamente por las enfermedades que traían y tenían la costumbre de lavarse los dientes con orines como los celtíberos; mucho tiempo después, estas prácticas habrían sido heredadas por ciertos sectores del mundo andino durante la colonia. El pudor y el asco, el uso del tenedor y las nuevas maneras de consumir carne; el uso del piyama y de los bacines que describe Norber Elias (2011: 130-282) serán los nuevos elementos que llegan con nuevos hábitos, costumbres y estilos de vida, a partir del siglo xviii.

En realidad, la mayor parte de las ciudades de Europa convivieron con el excremento, la basura y los malos olores desde que se fundaron hasta el siglo xix; era una convivencia aceptada como parte del paisaje y, por eso, hasta mucho después del Renacimiento se jugaba con excremento y orines en las fiestas populares, que Francois de Rabelais cuenta en su novela *Gargantúa y Pantagruel* de 1616; como en la fiesta de los locos en la que no solo se jugaba,

sino también se consumía excremento humano, se tomaba orines y semen incluso dentro de las iglesias (Bourke, 1976: 26-52).

Los problemas de salubridad fueron evidentes con el aumento de la densidad poblacional y la carencia de políticas y de interés de los Estados; pero en América Latina estos problemas eran más graves y se prolongaron hasta el siglo xx. Con relación a este tema hace un interesante estudio el salubrista peruano Eduardo Zárate Cárdenas para el caso de Lima del xix, en la que descubre desde la perspectiva del higienismo la existencia de una «una higiene rural, plebeya, de los analfabetos» (Zárate Cárdenas, 2006: 478) determinada por la población mayoritaria integrada por indígenas, negros y mestizos. Además, señala que en Lima se creó el Protomedicato en 1537 a tono con las preocupaciones de esos años, de los reyes de Francia o de España; pero las medidas salubristas se olvidaron hasta que a fines del siglo xviii, los científicos de la Universidad de San Marcos con Hipólito Unánue y luego con Cayetano Heredia llamaron la atención contra los botaderos de basura y las acequias agrícolas utilizadas como vertederos de aguas servidas y excretas de los pobladores, exigiendo la eliminación de estos por ser focos infecciosos determinantes de una gama de enfermedades (Zárate Cárdenas, 2006: 470-479). Al llegar al siglo xx los problemas sanitarios se tornan mucho más complejos con las migraciones y sobre todo en la etapa de 1948-2010 que se caracteriza por las grandes invasiones de miles de pobladores, procedentes de todo el Perú, especialmente de los pueblos de la sierra, que toman los arenales y tierras agrícolas de Lima organizándose en comunidades urbanas, que al final de la etapa no solo resuelven los problemas sanitarios, sino que sobre todo construyen una nueva Lima, tal como lo explica de manera profunda José Matos Mar en su libro, *PERÚ: Estado desbordado y sociedad nacional emergente* (2012). En la última década se amplía la cobertura y mejora la calidad de los servicios de agua y saneamiento básico, por lo que también los pobladores mejoran su calidad de vida, su higiene y su salud (Meneses, 2010), al ritmo que se expande, entre los pobladores de las ciudades el asco por el excremento y la demanda de estilos de vida de la sociedad norteamericana que promocionan los medios masivos.

Conclusiones

Durante miles de años las personas han sostenido una convivencia con sus orines y excrementos, incluso con los de una gama de animales, atribuyéndoles poderes mágicos para enfrentar enfermedades, demonios y situaciones adver-

sas; los utilizaron como elementos de ritos comunitarios y religiosos, de juegos y fiestas populares, pero también sirvieron como recursos para la sobrevivencia, la prevención y la higiene. Por eso, estaban en el recetario del viejo chamanismo, en el pasado y presente de las escuelas orientales de medicina, en la medicina andina y en el chamanismo mestizo y contemporáneo. Su importancia por las creencias en la magia de su efectividad curativa y preventiva entró en crisis hace 300 años con el surgimiento de la medicina occidental, que rápidamente se internacionalizó y globalizó cabalgando sobre la base de la investigación científica, de la tecnología, de la industria farmacéutica, del mercado nacional y global de los medicamentos, de la infraestructura sanitaria, la organización de los sistemas de salud y de una cultura etnocentrista de rechazo y persecución del chamanismo y de promoción del asco, logrando rápidos resultados en el control de las enfermedades transmisibles. El siglo xxi plantea nuevos desafíos a la salud pública. En primer lugar, hay una prevalencia globalizada de las enfermedades no transmisibles que está afectando principalmente a los pobres y excluidos de los seguros y servicios de salud; adicionalmente hay una creciente desconfianza por la poca efectividad de la medicina occidental para derrotar las enfermedades cancerígenas y degenerativas; estos y otros hechos estarían generado las oportunidades para abrir los sistemas de salud, en nuestro mundo occidental moderno al chamanismo y a las escuelas orientales y; en segundo lugar, para reorientar en el ámbito familiar las posibilidades de un rencuentro de las personas con sus orines y excrementos.

Es difícil la continuidad o la recreación del uso de la orina y de los excrementos para enfrentar las enfermedades consideradas poco graves o muy graves y catastróficas, sean de corta o larga duración; de poco o alto costo. En primer lugar, por el contexto urbano, por los estilos de vida; por la expansión universal de una cultura del asco; la cerrada confianza en los fármacos alentada por los laboratorios y la prensa; el uso de los servicios oficiales de salud asociados a la búsqueda de más estatus.

En la información recogida de primera mano es muy ilustrativo los resultados. La mitad de las señoras entrevistadas, conocen casos de personas que han tomado sus orines y que han logrado soluciones, una eliminó manchas del rostro, tres contaron saber que sus vecinas habían logrado bajar la fiebre en sus niños pequeños y la mayor de las entrevistadas dijo saber que un pariente que había sido diagnosticado de diabetes se había curado en menos de un año tomando sus orines todos los días.

Las demás dijeron que no conocían a nadie que tomara sus orines y que ellas no lo harían por más graves que estén. Sin embargo, de todas solo una

señora, mayor de 60 años, proveniente de Andahuaylas contó haber escuchado en su comunidad, cuando era niña, que a una señora le dieron un café de excremento humano seco y tostado como café porque tuvo sobreparto.

Por otro lado, en la esfera privada se amplía el número de personas que a escondidas toma su orina con la esperanza de controlar sus males que van desde manchas en la piel hasta diabetes o cáncer. Este es un hecho que no está en las estadísticas, ni es conocido por los servicios y sistemas de salud. Para la salud pública este desencuentro es un desafío que debe enfrentar.

Durante más de 5000 años las personas hicieron uso de estos recursos con resultados aparentemente favorables. En los últimos 300 años se ha impuesto la medicina moderna, por sus resultados en la derrota de las enfermedades infectocontagiosas y por haber contribuido a un cambio drástico en la demografía; por eso se muestra más eficiente que la medicina antigua; pero ante las enfermedades no transmisibles muestra poca efectividad, es costosa, excluyente y está generando desconfianza. Hoy tiene el desafío de rescatar los aspectos positivos de la medicina tradicional; además, si después de 5000 años hay todavía personas que confían en la orina y los excrementos es necesario investigar que tan extendida están estas prácticas en las ciudades y hacer una evaluación de los tratamientos con estos productos a fin de evitar riesgos para la salud pública.

El crecimiento de la demanda por los servicios de una medicina andina, tradicional, naturista, plantea a los sistemas de salud abrir sus puertas; lo que implicaría incorporar elementos para la prevención y procedimientos en el diagnóstico y tratamiento, además de recetarios. Para la medicina oficial se trataría entonces de una oportunidad; pero también puede ser un riesgo enfrentar males globales con métodos empíricos; el asunto implica un análisis de riesgos (Banco Mundial, 2014: 05-20).

Referencias bibliográficas

Aldereguía Henríquez, Jorge (1991) *La medicina social, la salud pública y el siglo XX*. La Habana visto en: ttp://www.uh.cu/centros/cesbh/Archivos/bvirtual/Jorge2.pdf

BCR (2013) Síntesis económica de Tacna en http://www.bcrp.gob.pe/docs/Sucursales/Arequipa/2013/sintesis-tacna-01-2013.pdf

Banco Mundial, *Panorama General Informe sobre el Desarrollo Mundial 2014*. Washington: Banco Mundial. http://siteresources.worldbank.org/EXTNWDR2013/Resources/8258024- 1352909193861/8936935-1356011448215/8986901-1380730352432/SPA_StandaloneOverview.pdf

Bustíos Romaní, Carlos (2004) *Cuatrocientos años de salud pública en el Perú (1533-1933)*. Lima: UNMSM.

Castro Gómez, Julio (2009) *Hacia el aseguramiento universal en salud en el Perú*. Rev Perú Med Exp Salud Pública. 2009; 26(2): 232-35. Visto 12 febrero 2014 en http://www.scielo.org.pe/pdf/rins/v26n2/a16v26n2

Castro, Roberto (2002) *Sociología médica en México: el último cuarto de siglo*. En http://roge10876.stormloader.com/sociologia/SocMedMex.html

CIIC OMS Centro Internacional de Investigaciones sobre el Cáncer (2014) *World* Cáncer *Report*. Washington: OMS - CIIS

Dirección General de Epidemiología (2010) *Análisis de la situación de salud del Perú*. Lima: MINSA- Dirección General de Epidemiología. Nov 2010.

Flores Galindo, Alberto (2008) *Buscando un Inca*. Obras Completas T III. Lima Sur.

Frenk, Julio (1995) *La salud de la población*. Hacia una nueva salud pública. *Páginas de Salud Pública*. México: Enero Febrero 1995 Volumen 37 Nº 1

Gonzales, Norma y Martha Isabel Angeles (2009) *Apuntes para repensar la «teoría de la transición epidemiológica» y su importancia para el diseño de políticas públicas*. En *Espacios Públicos*, vol 12, núm 25, 2009, pp. 151-162, Universidad Autónoma del Estado de México.

INEI (2013) *Perú en cifras*. Lima: INEI.

Iriarte, Celia, Waitzkin, Howard, Jaime Breilh, Estrada Alfredo, Elías, Merhy, Emerson (2002) *Medicina social latinoamericana, aportes y desafíos*. En Rev Panam Salud Pública/Pan Am J Public Health 12(2), 2002.

Kehoe, Alicia (2000) *Chamanes y religión: Una exploración antropológica en el pensamiento crítico*. Nueva York: Waveland Pr Inc.

Kumate (2000) *La transición epidemiológica en el siglo XX. ¿Vino nuevo en odres viejos?* Visto en http://www.biblioteca.org.ar/libros/92232.pdf

Hamer, Michael (2000) *Por la senda del chaman. Así curan los chamanes*. Barcelona: Kairos pp. 330.

Hayward, John (1993) *Historia de la medicina*. México: Fondo de Cultura Económica pp. 321.

La Porte, Dominique (1976) *Historia de la mierda*. Valencia, España: PRETEXTOS.

Matos Mar, José (2012) *PERÚ. Estado desbordado y sociedad nacional emergente*. Lima: Editorial Universitaria Universidad Ricardo Palma.

Meneses, M. (2010) Los espacios de socialización y el cambio de comportamiento en higiene en los sectores populares de Lima, 2008. *Investigaciones Sociales* 14 (25) Dic 2010 215-246 Lima: Lima: Instituto de Investigaciones Histórico-sociales. Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

Merrel, Ronald (2005) *Historia de la medicina*. Revista de la Universidad del Usuay Nº 38. Pp.11-20 Cuenca. visto el 15 Fe 2014 en http://www.uazuay.edu.ec/profesores_asociados/Historia_de_la_Medicina.pdf

Ministerio de Industria y Turismo de España (2013) *Turismo y Salud*. http://www.minetur.gob.es/turismo/es-ES/PNIT/Eje3/Documents/turismo_salud_espana.pdf

Morgan,Lewis (1987) [1887] *La sociedad primitiva*. Madrid: Edymon.

OMS (2010) Informe sobre la situación mundial de las enfermedades no transmisibles.

Palomo, Luis, Márquez-Calderón, Soledad, Ortún, Vicente,Benavides, Fernando (2006) Modelos de enfermedad en el mundo desarrollado. En G*aceta Sanitaria* 2006;20 (Supl 1):2-9 Barcelona: Universidad Pompeu visto el 16 de febrero en http://www.econ.upf.edu/~ortun/publicacions/ModelosEnfermedad.pdf

Pamo-Reyna, Oscar (2007) *Medicina Pre hispánica*. Lima: Univ Nacional Mayor de San Marcos visto 10-02-14 http://sisbib.unmsm.edu.pe/bibvirtualdata/libros/2007/med_reumat/a02es.pdf

Polia Meconi, Mario (1989) *Las lagunas de los encantos. Medicina tradicional andina del Perú septentrional.* Piura: CEPESER.

Riera, Juan (1985) *Historia, medicina y sociedad*. España: Pirámide.

Rodriguez Acosta, Sandra (2010) *Barreras y determinantes del acceso a los servicios de salud en Colombia.* Programa de Ecomía Aplicada. Universidad Autónoma de Barceloma visto el 16 de febrero en http://dep-economia-aplicada.uab.cat/secretaria/trebrecerca/Srodriguez.pdf

Sharon, Douglas (1980) *El chaman de los cuatro vientos*. Argentina: Siglo XXI.

Universidad del Pacífico (2013) *Cáncer una enfermedad no necesariamente mortal* en Expreso Digital Febrero 2013. Lima: UP Maestría Desarrollo Organizacional y Dirección de las Personas visto el 13 febrero 2014 en http://www.expreso.com.pe/noticia/2013/02/04/cancer-una-enfermedad-no-necesariamente-mortal

Zárate Cárdenas, Eduardo (2006) Los inicios de la higiene en Lima. Los médicos y la construcción de la higiene. *Investigaciones Sociales* 10 (16) 459-484. Lima: Instituto de Investigaciones Histórico-sociales. Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

Aspectos epidemiológicos e ideológicos del aborto en el Perú a finales del siglo xx

Gunther BALAREZO LÓPEZ

RESUMEN
A finales del siglo xx, en el Perú el aborto era un tema controversial donde algunas personas estaban a favor y otras en contra debido a sus valores personales. Las muertes maternas como consecuencia de esta práctica, solo se podían estimar debido a que no existían cifras oficiales. A causa de ello, principalmente los grupos feministas solicitaban su despenalización justamente para evitar la muerte de mujeres por no tener acceso a dicha práctica desde el punto de vista legal.

Palabras clave: aborto, epidemiología, ideología, finales siglo xx, Perú.

ABSTRACT
In the late twentieth century in Peru, the abortion was controversial in that some people were in favor and others against because of their personal values issue. Maternal deaths as a result of this practice, they could only be estimated because there were no official figures. Because of this, mainly feminist groups requesting decriminalization just to avoid killing women for not having access to the practice from the legal point of view.

Keywords: abortion, epidemiology, late twentieth century, Peru.

El *«aborto»*, uno de los métodos más antiguos utilizados para regular la fecundidad y controlar el crecimiento poblacional, como palabra incomodaba y el tema muy rápidamente polarizaba la discusión entre quienes decían estar a favor o en contra, declarando así una posición no siempre reflexiva sino más bien influenciada por principios políticos, religiosos, morales y éticos.

Realmente nadie estaba a favor del aborto. Ni la mujer que recurría a él frente a un embarazo no deseado, ni la persona que se lo realizaba, médico o no, unos con ética y responsabilidad profesional, otros por dinero, pero ninguno porque estaba «a favor» de esta práctica. Quienes decían estar en contra del aborto lo hacían pensando en «tercera persona» y casi nunca poniéndose en el lugar de las mujeres, de los hombres o de las parejas enfrentados al problema de un embarazo inoportuno o no deseado.

Pero ¿qué es el aborto? Etimológicamente, la palabra «aborto» deriva del latín «abortus» compuesto de un prefijo y una raíz: *Ab* (privación) y *ortus* (nacimiento): sin nacimiento. Desde el punto de vista médico, se define como «la interrupción del embarazo (espontánea o voluntaria, legal o ilegalmente) después de la implantación del óvulo en la etapa de blástula en el endometrio y antes de que el feto alcance la fase de «viabilidad»; es decir, que sea capaz de llevar una vida extrauterina independiente. Esta viabilidad no solo es determinada en función del tiempo de gestación, sino del peso (500 gramos) y ocasionalmente de la longitud céfalonalgas de 25 cm del feto. Por lo tanto, toda pérdida de un feto antes de las 20 semanas de gestación, contados a partir del primer día del último período menstrual o que el producto tenga menos de 500 gramos de peso, se considera un aborto.

Aspectos epidemiológicos

Desde el punto de vista de la salud pública, según un estudio del Ministerio de Salud (Minsa) en 1980, la tasa nacional de abortos en los establecimientos de salud era de 137 por 1,000 nacidos vivos y la tasa de aborto registrada en los establecimientos del sector privado era 26% más alta que la tasa nacional y 34% mayor que la que representaban los establecimientos del Minsa.

En 1985, Cervantes informaba que a nivel nacional, el 22% del total de muertes maternas se debían al aborto. El aborto era una de las principales causas de muerte materna. Los diferentes estudios que se realizaron lo ubicaban entre los primeros lugares. Entre 1986 y 1990, el aborto era la tercera causa de muerte materna (13%); para el año 1992, el aborto realizado en condiciones

inadecuadas era la tercera causa de muerte materna (10%), mientras que en 1993, era considerado la primera causa de muerte materna (26%).

En 1987, una investigación hospitalaria a nivel nacional encontró que el aborto era la segunda causa de muerte materna, donde solo se informaba los abortos de las mujeres de bajos ingresos que pusieron en riesgo su vida y su salud al hacerlos en condiciones adversas. No se tomó en cuenta que los abortos complicados que llegaban a los hospitales para ser completados por los médicos solo eran una parte de todos los abortos realizados. Se afirmaba además que de 92 casos de muerte materna por aborto, el 22% lo constituían adolescentes y que estas mujeres fueron indistintamente solteras como casadas. En ese mismo año, en el Instituto Materno Perinatal (ex-Maternidad de Lima), se atendieron 30,000 nacimientos y se daba una relación de 226 abortos por cada 1,000 nacidos vivos. Para Hall, los abortos en los centros hospitalarios representaban solamente un tercio del total.

Si bien no existían cifras confiables de los abortos atendidos, se afirmaba que había proporcionalmente más abortos en los servicios privados que en los públicos, aunque en cifras absolutas era lo contrario. Yáñez en 1989 señalaba que por cada mujer que llegaba a un hospital con un aborto incompleto o complicado, había por lo menos dos que habíansolicitado atención en un servicio privado.

Para Ferrando, las hospitalizaciones de mujeres que sufrían complicaciones por aborto representaba solamente una ínfima porción del total de abortos practicados por las siguientes razones: 1) miedo a las consecuencias personales y legales; 2) falta de acceso a los servicios de salud; 3) porque no sufrían ninguna complicación; 4) si en caso tenían alguna complicación, acudían a las farmacias o consultorios privados y 5) morían sin haber recibido tratamiento alguno. Además, según el Minsa, no todas las mujeres que sufrían complicaciones requerían hospitalización, estimándose que de 100 abortos provocados, 20 se hospitalizaban. Por otro lado, Yáñez en 1991, acerca de abortos no complicados realizados en establecimientos privados de salud, encontró que de 1,609 mujeres atendidas, el 20% eran mujeres menores de 20 años.

La probabilidad de complicaciones se consideraba mucho más elevada si la mujer se inducía el aborto o lo hacía una persona empírica que si lo practicaba un profesional de la salud. Asimismo, se indicaba que aun tratadas por un profesional, se estimaba que 47 de cada 100 mujeres que se sometían a un aborto sufrían complicaciones, siendo las mujeres pobres, tanto rurales como urbanas, las que corrían más riesgo de complicación que las mujeres de

altos ingresos; 69% de mujeres pobres que se practicaban un aborto padecían alguna complicación, el 44% entre las pobres urbanas, mientras que solo 9% de las mujeres urbanas con altos ingresos tenían alguna complicación.

En el año 1992, debido al deterioro gradual del sistema de recolección de estadísticas, los datos nacionales sobre el aborto fueron estimados por The Alan Guttmacher Institute de los Estados Unidos a partir de la información recolectada por el Ministerio de Salud sobre una muestra de los hospitales más grandes del país. En dicho estudio se reportó que: el número de casos hospitalizados (estadísticas oficiales) para 1989 era de 75,530 mujeres, siendo el número ajustado por información errada y subregistro de 72,310 mujeres. Para conocer con mayor detalle el número de abortos inducidos, a esta última cifra se le aplicó una fórmula matemática (multiplicar los datos sobre abortos atendidos en el hospital por un factor que reflejaba la probabilidad de complicaciones que requerían hospitalizaciones entre todas las mujeres que han tenido abortos). Por lo tanto, para 1989 el número estimado de abortos inducidos era de 271,150 (entre un mínimo de 163 mil y un máximo de 380 mil), así la proporción era de 43 abortos por cada 100 nacido vivos (poco más de cuatro abortos por diez nacidos vivos), la tasa anual de 5,19 abortos por cada 100 mujeres de 15 a 49 años y estimándose un cálculo de que por cada 100 abortos inducidos, 47 se complicaban pero de ellas se hospitalizaban tan solo 20. Estas estimaciones sugerían que: 1) se registraban casi cuatro abortos por cada 10 nacidos vivos; 2) en América Latina, las mujeres peruanas son las que tenían mayor riesgo (5.2% entre los 15 y 49 años) de provocarse un aborto en un año cualquiera; 3) de los 905,500 embarazos en 1989, el 30% terminaron en un aborto inducido; 4) de 100 abortos provocados, 20 se hospitalizaban y 5) 55 mil mujeres se hospitalizaban cada año por complicaciones relacionadas al aborto. También para 1992, se calculaba que aproximadamente el 50% de los abortos inducidos, y por razones legales, socioeconómicas y culturales, un elevado porcentaje era realizado por personal no capacitado y/o en condiciones de asepsia inadecuada.

Para 1994 se indicaba que el 5% de las mujeres en edad reproductiva se realizaban abortos anualmente (Católicas por el Derecho a Decidir, 1994). Según el Population Action International, y Family Care International, las tasas de aborto más altas correspondían a las mujeres que habían tenido todos los hijos que deseaban y no querían tener más, calculándose que este grupo tendría en promedio entre cuatro y seis abortos a lo largo de su vida fértil. Además, aproximadamente una de cada 10 mujeres hospitalizadas por

aborto (proporción que no representaba necesariamente a todas las mujeres que abortaban) era menor de 20 años, estimándose que el 30% de las camas disponibles en los servicios de obstetricia y ginecología eran empleadas para la atención de mujeres con complicaciones de aborto inducido. Asimismo, aparece como constante que el mayor número de mujeres que abortan tienen entre los 20 y 30 años, etapa de mayor actividad reproductiva.

Otras estimaciones sobre el número de abortos para el año 1994, oscilaba entre cifras ridículas y exageradas: 20 mil abortos según la Dirección de Planificación Familiar del Minsa; por encima de los 200 mil casos, según el presidente de la Sociedad Peruana de Obstetricia y Ginecología; no más de 70 mil según el Dr. Raúl Cantella y un millón según el arzobispo de Lima.

Para Cardich, los datos presentados no eran representativos de todas las mujeres que han abortado, puesto que la información existente estaba sesgada por los abortos complicados que llegaban a los hospitales. Para Ferrando, había que agregar a las mujeres que no se hospitalizaban, entre las que se cuenta a aquéllas que no sufrían complicaciones, a las que sufrían pero iban a las farmacias o a los consultorios privados para atenderse, y a un número desconocido de mujeres que morían como consecuencia del aborto sin haber recibido nunca tratamiento en un establecimiento de salud.

Además de los datos referidos a hospitalizaciones, cabe resaltar que existía un subregistro de la incidencia de las muertes por aborto debido a que: 1) las mujeres no acudían a un establecimiento de salud para atenderse; 2) muchas veces las defunciones por esta causa no eran registradas, o era mal clasificada la causa del fallecimiento y 3) las muertes por aborto que se producían fuera de los establecimientos de salud, no eran declaradas por el hecho de que dicha práctica era ilegal. Además, las mujeres tendían a negarlo y el personal de salud que atendía las complicaciones relacionadas con el aborto no informaban todos los casos con el objeto de no verse involucrados legalmente. A esto se sumaba que, como la mayoría de las estadísticas hospitalarias no hacían la distinción entre aborto espontáneo y el aborto inducido, ya que este último era ilegal, los hospitales clasificaban todos los abortos como espontáneos. La ilegalidad de este hecho impedía contar con información acerca de su real magnitud. No se conocía la incidencia real del aborto, como tampoco se conocía la oferta de este tipo de servicio, ya que como este era considerado un delito en el Código Penal, muchas mujeres lo practicaban en forma clandestina.

Pero la prohibición no eliminaba la práctica, sino que convertía el aborto en un servicio suntuario: dada la simplicidad del procedimiento para cualquier

ginecólogo, el servicio en condiciones médicas adecuadas (seguros, personal calificado y ambiente sanitario adecuado) se ofrecía en muchos consultorios privados y estaba al alcance de las clases medias y altas. Dado que los servicios de salud del Estado no lo practicaban, las mujeres de menores ingresos acudían a empíricos que podían poner en riesgo su salud y su vida cuando no había condiciones de asepsia, dado que el personal que lo ejecutaba no estaba capacitado.

En cuanto a los proveedores de servicios, se señalaba que en las zonas rurales el 85% de mujeres se provocaba el aborto por sí misma o buscaba la ayuda de un empírico. En las zonas urbanas, gran parte de mujeres pobres (64%) acudían a personas sin capacitación o se provocaban el aborto ellas mismas, pero alrededor de dos quintas partes utilizaban los servicios médicos, parteras capacitadas o enfermeras. En cambio, cerca del 84% de las mujeres urbanas con recursos económicos, acudían a un profesional de la salud capacitado (médicos, obstetrices o enfermeras).

Pero ¿en qué circunstancias ocurrían los abortos? Según Ferrando[18], las mujeres utilizaban una gran variedad de técnicas para provocarse un aborto; estas iban desde procedimientos modernos, eficaces y seguros como la dilatación quirúrgica, curetaje y aspiración al vacío, hasta un amplio surtido de métodos populares aplicados por las propias mujeres o por personal empírico como: 1) la introducción vaginal de sondas o catéteres (pedazo de tubo de goma) que en algunos casos servía para introducir fluidos tóxicos (permangato, lejía, vinagre, líquidos jabonosos, brea, kerosene, ácido muriático, etc.), también se usaba sola y a veces reforzada por una vara de metal, con la cual se insertaba en el útero para provocar hemorragia; 2) dilatación y legrado; 3) introducción de objetos como palos, ramas, tallos y pedazos de alambre o de metal; 4) aplicación vaginal o ingestión (en ayunas) de infusiones de hierbas (principalmente de ruda y pepa de palta); 5) ingestión de productos hormonales; 6) administración de inyecciones y 7) práctica de ejercicios violentos, saltos, caídas y maltratos.

Asimismo, estaba claro que el aborto influía en el nivel de fecundidad, contribuyendo a su reducción. Si se asumía que solo la cuarta parte del total de abortos impactaba en el promedio de hijos por mujer, se había calculado las tasas específicas de aborto y una tasa promedio resumen (comparable a la tasa global de fecundidad) que era igual a 1,7 abortos en promedio por mujer al final de su vida reproductiva. La disminución de la fecundidad por efecto del aborto era de aproximadamente 0,5, lo que significaba que en ausencia de dicha práctica, la tasa global de fecundidad era 0,5 más elevada.

Desde el punto de vista legal, el aborto estaba regulado por el Código Penal (promulgado en abril de 1991) e incluido en el Título I de los Delitos Contra la Vida, el Cuerpo y la Salud estableciéndose lo siguiente:

Art. 114º. Auto-aborto.

La mujer que cause su aborto, o consiente que otro le practique, será reprimida con pena privativa de libertad no mayor de dos años, o con prestación de servicio comunitario de cincuenta y dos a ciento cuatro jornadas.

Art. 115º. Aborto consentido.

El que cause el aborto con el consentimiento de la gestante, será reprimido con una pena privativa de libertad no menor de uno ni mayor de cuatro años.

Art. 116º. Aborto no consentido.

El que hace abortar a una mujer sin su consentimiento, será reprimido con una pena privativa de libertad no menor de tres ni mayor de cinco años.

Si sobreviene la muerte de la mujer y el agente pudo prever este resultado la pena será no menor de cinco ni mayor de diez años.

Art. 118º. Aborto no intencional producto de violencia.

El que, con violencia, ocasiona un aborto, sin haber tenido el propósito de causarlo, siendo notorio o constándole el embarazo, será reprimido con una pena privativa de libertad no mayor de dos años, o con prestación de servicio comunitario de cincuenta y dos a ciento cuatro jornadas.

Art. 119º. Aborto terapéutico. Indicación terapéutica.

No es punible el aborto practicado por un médico con el consentimiento de la mujer embarazada o de su representante legal, si lo tuviere, cuando es el único medio para salvar la vida de la gestante o para evitar en su salud un mal grave y permanente.

Art. 120º. Abortos punibles con indicación.

El aborto será reprimido con una pena privativa de libertad no mayor de tres meses:

1. Indicación ética.

Cuando el embarazo sea consecuencia de violación sexual fuera de matrimonio, o inseminación artificial no consentida y ocurrida fuera de matrimonio, siempre que los hechos hubieren sido denunciados, o investigados cuando menos policialmente; o

2. Indicación eugenésica.

Cuando es probable que el ser en formación conlleve al nacimiento graves taras físicas o psíquicas, siempre que exista diagnóstico médico.

Asimismo, el Artículo 2 de la Constitución señalaba que el concebido es «sujeto de derecho para todo cuanto le favorece»; el Código de Salud y la

Ley de Política Nacional de Población del año 1985, prohibía el aborto como método anticonceptivo y como medio de control de la natalidad y el Código de Salud señalaba que «la interrupción de la gestación antes de la viabilidad del concebido podrá permitirse en opinión de una junta médica ad-hoc y a solicitud de la gestante o de su representante legal por impedimento de la primera en los dos casos siguientes: 1) si la interrupción del embarazo salva la vida de la gestante y 2) cuando exista la seguridad de la inviabilidad futura del concebido o si el concebido tiene graves taras». El Código de Ética y Deontología Médica del Colegio Médico del Perú, señalaba en su Art. 38 que «con la concepción comienza la vida humana y nace el derecho a la salud. Consecuentemente todo acto cometido por el médico contra este principio es punible». Cabe resaltar que cuando se tenía que realizar un aborto terapéutico, debía intervenir una junta médica formada por tres médicos y, posteriormente, de un acuerdo del Comité de Ética del Colegio Médico del Perú. Mayor apertura se observaba en la Sociedad de Ginecología y Obstetricia (generalmente muy conservadora), que aceptaba el aborto para casos de violación, malformaciones congénitas y riesgo de salud de la madre. Además, según el Artículo I del Código de Niños y Adolescentes de 1993, se consideraba niño «a todo ser humano desde su concepción hasta cumplir los 18 años de edad».

Pese a la ilegalidad del aborto, la Ley de Política Nacional de Población en su artículo 29 establecía el compromiso del Estado de adoptar «medidas apropiadas, coordinadas por el Ministerio de Salud, para ayudar a las mujeres a evitar el aborto» y el compromiso del Estado de «brindar tratamiento médico y apoyo psicosocial a quienes lo hayan sufrido».

La Ley General de Salud de 1997, establecía que los médicos debían informar al director del establecimiento de salud sobre los casos en que existían indicios de aborto criminal, y este estaba obligado a denunciar el hecho ante las autoridades competentes. Cuando la autoridad policial y el Ministerio Público requerían información sobre los casos de aborto, el médico tenía la obligación de darla y en ese caso, estaba exceptuado de la reserva correspondiente.

Finalmente, Li y Ramos estimaban que el Instituto Materno Perinatal destinaba el 13% de su presupuesto total para el tratamiento de aborto incompleto; mientras que en el Censo de Infraestructura Sanitaria realizado por el Minsa en 1991, se menciona que los egresos del servicio de obstetricia representaban la tercera parte (10% en el sector privado) del total de egresos de los establecimientos del sector público en ese mismo año. Entre 1988 y 1993, el aborto era la quinta causa de egreso hospitalario, lo que podía dar

una idea de la presión existente sobre los servicios de salud, en especial sobre las complicaciones de aborto.

Aspectos ideológicos

Desde el punto de vista político-ideológico, a finales de la década de 1970, el grupo Acción para la Liberación de la Mujer Peruana (Alimuper), se pronunció enfatizando el derecho de cada mujer sobre su capacidad procreadora (como derecho individual), pidiendo la legalización del aborto. Posteriormente, al formularse en 1985 la Ley de Política Nacional de Población, se reiteraba la proscripción del aborto, ya tipificado como delito en el Código Penal en tanto el bien jurídico era proteger la vida del feto y que este procedimiento no debía considerarse como un método de planificación familiar.

Asimismo, a finales de la década de 1980, la Iglesia católica rechazaba el aborto desde su interpretación de la defensa de la vida, mientras que el movimiento feminista reiteraba su demanda de su despenalización.

En 1991, antes de la aprobación del Código Penal, se produjo un debate público acerca de la despenalización del aborto en caso de violación. El debate entre las organizaciones feministas, algunos profesionales juristas y médicos hizo posible que la comisión encargada de la reforma del Código Penal, considerara el aborto en caso de violación como atenuante para disminuir la pena.

En tal sentido, el argumento del Episcopado de Lima era que consideraba el aborto como un atentado contra la vida humana, ya que los fetos eran personas y tenían derecho absoluto a la vida, por lo tanto era un asesinato. El Movimiento Familiar Cristiano expresaba que el aborto era un atentado contra la moral y la vida, que eran valores inmutables que debían ser la base de toda familia y de la sociedad. Los médicos cristianos creían que se daban las condiciones para practicar innumerables abortos por la sola denuncia de violación y se debilitaría la conciencia de la sociedad a tal punto de aceptar toda clase de abortos. Para estos profesionales de la salud, la vida comienza con la gestación y el aborto estimularía el relajamiento de las costumbres, el libertinaje sexual con todas sus secuelas, especialmente el Sida, corrompería a la juventud y destruiría a la familia peruana.

Un aspecto también importante sobre el aborto fue el debate a nivel público que se generó, teniendo este dos momentos claves: uno durante el proceso de elaboración de la reforma del Código Penal de 1991, y otro, en torno a los intentos por incluir al aborto bajo la categorización de «homicidio» en la nueva Constitución del año 1993.

La Comisión de Salud presentó un artículo que defendía el aborto solo en el caso de que el feto presentara una grave anomalía estructural que alterara su calidad de vida. Cualquier otra causa sería «homicidio». Varios centros feministas, apoyados por solidaridad internacional, lograron que el aborto no fuera considerado un homicidio.

En este contexto, las posiciones en contra del aborto fueron las de la Iglesia católica que, además de las autoridades eclesiásticas, tuvo como voceros a cristianos activistas, militantes del Movimiento Familiar Cristiano y a los médicos católicos. Participó también de este debate el gremio de los abogados. Los partidos políticos (como institución) se abstuvieron de pronunciarse y los políticos del partido de gobierno que se manifestaron a nivel individual, lo hicieron en contra del aborto.

Las posiciones a favor de la despenalización del aborto también fueron expresadas por algunos profesionales del gremio médico y juristas que percibían al aborto como un problema social y de salud, y por los grupos feministas que demandaban la legalización del aborto como la «posibilidad de humanizar y de dar condiciones de decencia a una práctica que ya está siendo llevada en condiciones de clandestinidad».

Además, muchos grupos de mujeres mencionaron que era necesario el respeto a la creencia y valores de cada persona, y que le correspondía a la mujer decidir sobre la interrupción de un embarazo no deseado. Solicitaron también la despenalización del aborto en caso de violación, pero no fue aceptada.

En 1993, cuando se realizaba la reforma de la Constitución, se reabrió el debate sobre el aborto, quienes lo condenaban propusieron incluir en el texto constitucional la calificación de «homicidio», posición que no fue aceptada en el proyecto de reforma constitucional.

Antes de la Conferencia Internacional de Población y Desarrollo (CIPD) realizada en El Cairo (Egipto) en 1994, algunos quisieron hacer creer a la opinión pública que los documentos preparados por la delegación peruana, estaban a favor del aborto (lo cual fue desmentido), con el objetivo de lograr el nombramiento de una delegación afín al sector desde donde provenían tales críticas. La posición de dicha delegación es que se ampliaran y mejoraran los servicios de planificación familiar como mecanismo de intervención que evitara la posibilidad del aborto.

A esto se sumaba que, la sociedad y el Estado obraban con una doble moral al ser complacientes y aceptar la impunidad del aborto, pero a la vez, pretendían encubrir con una drástica y absoluta penalización formal de dicha conducta. Tal vez, el Estado quería aislar el problema del aborto por dos moti-

vos: 1) como una estrategia para no agudizar las contradicciones con la Iglesia en tanto ésta tenía injerencia en diversos aspectos de la sociedad y 2) si el aborto era incluido como alternativa a la limitación de nacimientos, significaría una confrontación con la moral oficial de la religión católica. Muchos veían al aborto como parte de un universo moral y religioso y no como un tema de salud pública o como un asunto que atañaba los derechos de la mujer.

Referencias bibliográficas

Alcalá MJ, De la Gálvez Murillo A. (1994), *La maternidad en la Región Andina: Una tragedia evitable*, Informe de la Conferencia Andina sobre Maternidad sin Riesgos, Santa Cruz de la Sierra (Bolivia), Family Care International, New York.

Cáceres CF, Galdos S. (1993), El aborto: aproximaciones a la realidad y conociendo diferentes posiciones. En: *Sexualidad humana*, Luis A. Sobrevilla y Carlos F. Cáceres Editores, Instituto de Estudios de Población (IEPO), Universidad Peruana Cayetano Heredia:217-223.

Cardich R. (1993), *Supuestos y algunas realidades sobre el aborto en el Perú, Consideraciones médico sociales para el tratamiento del aborto incompleto*, Jornada Científica, Movimiento Manuela Ramos y Centro de la Mujer Peruana Flora Tristán, Lima, 25 de marzo:22-28.

Cardich R. (1996), Mortalidad materna, tendencias en la prevención. En: *Salud reproductiva. Nuevos desafíos*, I Curso Internacional Salud Reproductiva y Sociedad, Instituto de Estudios de Población (IEPO), Universidad Peruana Cayetano Heredia, Lima, 4-8 de marzo:156-163.

Cardich R, Carrasco F. (1993), *Visiones del aborto. Nexos entre la sexualidad, anticoncepción y aborto*, Movimiento Manuela Ramos &ThePopulation Council, Lima.

Centro Legal para Derechos Reproductivos y Políticas Públicas (CRLP), Estudio para la Defensa de los Derechos de la Mujer (DEMUS) (1997), *Mujeres del mundo: leyes y políticas que afectan sus vidas reproductivas. América Latina y El Caribe*, Primera Edición, New York.

Cervantes Begazo R, Watanabe Varas T. (1988), *Muerte materna y muerte perinatal en los hospitales del Perú*, Ministerio de Salud y Sociedad Peruana de Obstetricia y Ginecología, Lima.

Chirinos J, Sobrevilla L, Alcántara E. (1994), *El aborto en el Perú: estudio epidemiológico hospitalario en las ciudades de Iquitos, Piura y Puno*. Encuentro de Investigadores sobre Aborto Inducido en América Latina y el Caribe, Universidad Externado de Colombia, Santafé de Bogotá, 15-18 Noviembre.

Chú M, Vázquez AM. (1996), Estudio sobre los determinantes socioculturales del aborto inducido. En: *Género, sexualidad y población. Desde la perspectiva de las Ciencias Sociales*, Asociación Peruana para el Fomento de las Ciencias Sociales (Fomciencias), Francisco Morante y Luis Soberón Editores, Lima: 137-159.

Colegio Médico del Perú (1970), *Código de ética y deontología*, Título VI, Planificación Familiar, Sección Segunda, Lima.

Comisión Revisora del Código Penal (1991), *El Código Penal*, Dirección General de Informática del Senado, Lima.

Díaz Chiang N, Davis Albán G. (1998), Actitudes valorativas de los gineco obstetras en relación al embarazo no deseado. En: *Salud reproductiva: aportes para el desarrollo. Seis estudios*, I Concurso de Investigaciones Sobre Salud Reproductiva, Programa de Salud Reproductiva (PROSAR), Instituto de Estudios de Población (IEPO), Universidad Peruana Cayetano Heredia, Magdalena Chú y María Ragúz Editoras, Lima:77-109.

Dobson J. (1979), Abortion today. *New Zealand Medical Journal*; 90(640):75.

Donayre J. (1995), Salud reproductiva: acuerdos y obligaciones después de El Cairo. En: *IV Reunión Nacional de Población, Salud Reproductiva y Población*, Agencia Internacional para el Desarrollo (USAID), Asociación Multidisciplinaria de Investigación y Docencia en Población (AMIDEP) y Fondo de Población de las Naciones Unidas (FNUAP), Primera Edición, Lima: 83-95.

Ferrando D. (1994), Perú: salud reproductiva, aborto y planificación familiar, *Revista Peruana de Población*, Asociación Multidisciplinaria de Investigación y Docencia en Población (AMIDEP), No.4, Lima: 123-133.

Ferrando D. (1995), Algunas consideraciones sobre la salud reproductiva en el Perú. En: *IV Reunión Nacional de Población, Salud Reproductiva y Población*, Agencia Internacional para el Desarrollo (USAID), Asociación Multidisciplinaria de Investigación y Docencia en Población (AMIDEP) y Fondo de Población de las Naciones Unidas (FNUAP), Primera Edición, Lima, 1995: 96-116.

Frejka T, Atkin LC, Toro OL. (1989), *Programa de investigación para la prevención del aborto inducido en condiciones riesgosas y sus consecuencias adversas en América Latina y el Caribe*. Documentos de Trabajo, ThePopulation Council, No.23, México DF.

García Belaunde D, Fernández Segado F. (1994), *La Constitución Peruana de 1993*, Editora Jurídica Grijley, 1ra. Edición, Lima.

Guevara S. (s/f), *De qué mueren las mujeres*. Conferencia Internacional Sobre Población y Desarrollo (El Cairo 1994). La Voz de las Mujeres, Manuela Ramos/ Centro Flora Tristán, Lima.

Huamán Berrios J, Aztocaza Ponce N. (1998), El aborto inducido desde la perspectiva médico social. En: *Salud reproductiva: aportes para el desarrollo. Seis estudios*, I Concurso de Investigaciones Sobre Salud Reproductiva, Programa de Salud Reproductiva (PROSAR), Instituto de Estudios de Población (IEPO), Universidad Peruana Cayetano Heredia, Magdalena Chú y María Raguz Editoras, Lima:55-73.

Kissling F. (1993), *La oposición a la legalización del aborto: argumentos e inquietudes*, Salud Reproductiva y Sociedad del Colegio de México;1(3):6-8.

Liskin LS. (1981), *Complicaciones del aborto en los países en desarrollo*. Population Reports, Population Information Programa, The Johns Hopkins University, Serie F, No.7.

López-Escobar G, Riaño-Gamboa G, Lenis-Nicholls N. (1978),*Aborto. Interrogantes, comentarios y resultados parciales de algunas investigaciones colombianas*, Área Biomédica, Corporación Centro Regional de Población (CCRP), Vol.8, Diciembre.

Maradiegue Méndez EE. (1993), *Aborto - Factores médicos, consideraciones médico sociales para el tratamiento del aborto incompleto*. Jornada Científica, Movimiento Manuela Ramos y Centro de la Mujer Peruana Flora Tristán, Lima, 25 de marzo:8-13.

Mavila Rouillon C. (1998), La píldora del día siguiente, Salud Familiar, *El Comercio*, Suplemento Médico, Edición Coleccionable, No.30, Lima, 1 de octubre.

Ministerio de Salud (1996), *Fecundidad, planificación familiar y salud reproductiva en el Perú, análisis de la situación de salud en el Perú (ASIS 95)*, Informe Técnico No.2, Documento de Trabajo, Lima, Setiembre.

Molina R. (1993), Aborto, En: *Educación sexual. Manual para educadores*, Germán Jara G. y Ramiro Molina C., Centro de Medicina Reproductiva del Adolescente (CEMERA), Facultad de Medicina, Universidad de Chile y Fondo de las Naciones Unidas para Actividades de Población (FNUAP), Santiago: 82-126.

Paxman J, Rizo A, Brown L, Benson J. (1993), *The clandestine epidemic: the practice of unsafe abortion in Latin America, Studies in Family Planning*; 24(4):205-226.

Plata MI, Calderón MC (s/f), *Aspectos legales del aborto en América Latina y el Caribe*.

Population Action International. (1993) *Ampliación del acceso al aborto sin riesgo. Cuestiones básicas de política, paquete con información sobre política de población*, No.8, Setiembre.

Profamilia (1993), Un propósito común en Latinoamérica: la despenalización del aborto. *Planificación, Población y Desarrollo*;10(22);46-49.

Singh S, Wulf D. (1990), Maternidad. En: *Adolescentes de hoy, padres del mañana. Un perfil de las Américas*, The Alan GuttmacherInstitute, New York:56-71.

Singh S, Wulf D. (1993), *Estimating abortion levels in Brazil, Colombia and Peru, using hospital admissions and fertility survey data.* International FamilyPlanning Perspectives;17(1):8-13.

Singh S, Wulf D. (1994), Niveles estimados de aborto inducido en seis países latinoamericanos, *Perspectivas Internacionales en Planificación Familiar,* Número Especial, The Alan Guttmacher Institute:3-13.

TávaraOrozco L, NuñezBecerra M, Mimbela Otiniano J. (1991), Consideraciones epidemiológicas acerca del aborto en el Cono Sur de Lima, En: *Reproducción humana, educación médica continua*, Eduardo Risso Díaz Editor, Colegio Médico del Perú, Edición Actualizada, Lima, Agosto:258-265.

The Alan GuttmacherInstitute. (1994), *Aborto clandestino: una realidad latinoamericana*, Nueva York.

UNICEF e INEI (1993), *El Código de los Niños y Adolescentes, Estado de la Niñez y la Adolescencia en el Perú 1992*, Lima, Setiembre.

Vickery K. (1994), *Vinculando Bioética y Derechos Reproductivos*, PROFAMILIA. Planificación, Población y Desarrollo;11(23):26-29.

Villarreal J. (1992), *Responsabilidad profesional frente al aborto, aportes, católicas por el derecho a decidir*, Montevideo.

Welti C. (1993), *El impacto demográfico del aborto*. Demos:6:25-26.

Bagua en el corazón[1]

Carolina ORTIZ FERNÁNDEZ

RESUMEN
«No son ciudadanos de primera categoría 400,000 indígenas que se quieren imponer sobre 28 millones de peruanos», son las palabras textuales que el Presidente García pronunció ante cámaras luego de los dolorosos sucesos ocurridos en Bagua, en junio del 2009. Aquí un recuento y una reflexión introductoria sobre los hechos, en diálogo con la visión de las comunidades afectadas.

Palabras clave: Bagua, Estado peruano, comunidades amazónicas, movimientos sociales.

ABSTRACT
«There are not first class citizens 400,000 Indians who want to impose over 28 million Peruvians». They are the exact words that President Garcia spoke on camera after the painful events in Bagua, in June 2009. Counting and here introductory reflection on the facts, in dialogue with the vision of the affected communities.

Keywords: Bagua, Peru State, Amazonian communities, social movements.

1 Texto publicado por primera vez en *Sibila*, Revista virtual brasileña, Régis Bonvicino (director) 05 de julio, 2009. http://sibila.com.br/cultura/amazonia/3016

¿Cuánto hemos aprendido a escuchar? ¿Es que interesa al Estado peruano y a las grupos y clases que controlan el poder conocer lo que sienten, piensan, sueñan los pueblos del Perú? ¿Interesa al Estado peruano, a los inversionistas y a las elites empresariales comprender otras formas de concebir la vida, la justicia; otras maneras de relacionarse con la Madre Tierra, los ríos, los bosques, los apus; otras maneras de conocer y producir conocimiento?

Para el Estado y la elite empresarial solo existe un modelo económico, una sola manera de entender el mundo, una sola manera de vivir, ambos defienden un discurso monológico, monocultural y eurocéntrico incapaz de escuchar, incapaz de entender que cada pueblo indígena se concibe como una nacionalidad con su propia lengua, visión del mundo y de la vida.

¿Cómo se puede legislar sobre un territorio desconociendo a los pueblos que lo habitan?

«Necesitamos un Estado fuerte», dicen. Para ellos, la idea de un impersonal «hombre económico» se impone con balas. «No son ciudadanos de primera categoría 400,000 indígenas que se quieren imponer sobre 28 millones de peruanos», son las palabras textuales que el Presidente García pronunció ante cámaras luego de los dolorosos sucesos ocurridos en Bagua, en junio del 2009.

Machupichu, los pueblos indígenas y los pueblos amazónicos se niegan a aparecer solo en las postales, sus palabras circulan en el aire:

> Amigos, amigas, aun no sé qué hacer, algo grande hay que hacer. difundamos lo que está pasando en mi pueblo. Ya han talado ocho mil hectáreas, podemos encontrar numerosos caparazones de tortugas que pudieron escapar del fuego, los campesinos han estado vendiendo las crías de animales que atraparon en los hoyos, avecillas que perdieron sus nidos, plantas medicinales y maderables consumidos por el fuego. Nunca más se volverá a ver esos majestuosos árboles que levantaban sus brazos hacia el cielo y desde esa altura nos acariciaban con un suspiro ... ¿quiénes nos devolverán esos árboles y animales? ¿qué agua tomarán nuestros hijos? ¿en qué tierras sembraremos o plantaremos nuestras frutas? ¿por qué vendemos nuestra vida? (Pobladores, Yurimaguas)

¿Por qué vendemos nuestras vidas?
¿Por qué señor ministro?
¿Es que realmente No hay Estado?

El 6 de junio del 2008, el pueblo amazónico inició un paro por la derogatoria de la Ley Forestal y Fauna Silvestre sobre la cual nunca hubo consulta

(*para qué si para el gobierno somos bárbaros y salvajes como los bosques y los ríos que el Estado y las corporaciones explotan, saquean y destruyen desde hace mucho con la lógica de la productividad y la elección racional*). Sin embargo, para muchos, la presencia del Estado es inexistente y reclaman su presencia.

¿No hay Estado? ¿O es que se requiere otro Estado, un Estado que represente la diversidad y no un Estado aún patriarcal, patrimonialista y monocultural?

Lo que parecen expresar los pueblos amazónicos y los pueblos de América Latina, como ya lo señalamos en trabajos anteriores, es que sus estados y las elites empresariales no los representan, que necesitamos otro Estado y otra economía. Su propuesta es la de un Estado plural o plurinacional, porque el «Estado nación moderno» no representa a las mayorías del Perú, las arcaicas y autoritarias estructuras partidarias tampoco.

Frente a esta lógica del Estado como de las estructuras políticas hegemónicas y las corporaciones que representan, los pueblos y nacionalidades indígenas por experiencia propia y haciendo suya las demandas de «buen gobierno» propuesta por el intelectual indígena Felipe Guamán Poma de Ayala, proponen la alternativa de buen gobierno basado en el Bien Vivir, con diversas variantes, que empieza por reconocerse hijos de la Pachamama. Los hijos de la tierra no pueden destruir, esquilmar, explotar a la Madre Tierra. Se trata de una racionalidad distinta, en la que el ser humano no está separado de lo que en occidente se denomina naturaleza o recursos naturales, un objeto sin vida, sin ninguna relación con los individuos de carne y hueso. Es necesario precisar, siguiendo al intelectual aymara José Luis Ayala, que en la cosmovisión aymara

> ... *pachamama* no quiere decir solamente madre tierra, esa es una marcada influencia de la religión cristiana. *Pachamama* significa: génesis-espacio-tiempo-naturaleza-vida-pasado y futuro, todo junto. Cuando los aymaras nos referimos a la *pachamama* tiene un sentido amplio, cosmogónico e infinito. Todas las actividades giran en torno a este concepto, nada está fuera de una visión cósmica, sideral, plena de vida y esperanza. En el mundo aymara todo tiene vida en relación a los seres humanos. Por eso tienen vida y es posible hablar con los ríos, lagos, cerros, la lluvia, las plantas y los animales. Todo está dotado de un espíritu que se comunica...[2]

2 J.L. Ayala: «Cosmovisión ancestral y contemporánea», *América Latina en debate,* II Foro Internacional ALAS- 2011, Lima, URP, 2012, 499.

El 22 de septiembre del 2008, el Congreso derogó los decretos legislativos 1015 y 1073 y ofrecieron revisar la Ley 1090.

El 12 de marzo del 2009, ante la promesa incumplida de revisar la ley, AIDESEP solicitó al Congreso y al presidente del Consejo de Ministros se constituya una mesa de diálogo. Pidieron la derogatoria del decreto legislativo 1090 y en su lugar elaborar juntos una nueva norma que sea beneficiosa no solo para los pueblos amazónicos sino también para los pueblos andinos y costeños.

Los enviaron al Congreso, pero tampoco fueron atendidos, por el contrario, dilataron la atención y encarpetaron el petitorio. El 9 de abril iniciaron una huelga general indefinida. El 16 del mismo mes, las comunidades asháninkas con arcos y flechas tomaron el aeropuerto Atalaya de Ucayali. El 20 de abril, el primer ministro Yehude Simon se reunió con los dirigentes de AIDESEP y acordaron formar una comisión multisectorial, más todo continuó igual.

5 de junio de 2009, irónicamente el «día del medio ambiente», entre el inconmensurable verdor, las balas y las bombas lacrimógenas dispararon por la espalda. El pueblo amazónico sintió atropellado sus derechos constitucionales.

«Los médicos están desesperados porque no tienen ni los medicamentos ni los instrumentos necesarios» (anunciaban algunos medios de comunicación).

«El Estado tiene el deber de defenderse y defender el sistema», decía el congresista Hildebrando Tapia.

«El día de hoy a las 5 de la mañana han ordenado matar a nuestros hermanos, vía aérea con helicópteros como si fuéramos delincuentes», manifestaba Alberto Pizango, dirigente de AIDESEP.

Una joven mujer declaró: «Por culpa del gobierno se han muerto mis hermanos, se han muerto mis ríos».

«Pizango es un delincuente», afirmaba Mercedes Cabanillas, ministra del Interior.

Alan García: ¡A quién no le conviene que se extraiga riqueza del subsuelo! ¡A quién le conviene que el Perú se detenga!

«Nosotros no somos terroristas señor García, nosotros no queremos que mueran nuestros bosques, nuestros ríos ni humildes policías ni nuestros jóvenes hijos. Nosotros no somos terroristas, contra terroristas hemos luchado señor presidente, usté es terrorista señor García. Indígenas son pueblos olvidados».

Hermano mío, bala en el corazón,
toque de queda en Bagua chica,
corazón sangrado,
ríos y bosques sin mañana.

Hermana huambisa elegía canta
incomprensible lengua para el periodista

¿comprende usted señora ministra de artillería?
abraza el dolor cantado en la mujer huambisa

madres que han perdido a sus hijos abrazan al periodista incrédulo
como a un hermano hijo de la tierra.

«A las 6.30 policías empezaron a disparar y a arrojar bombas lacrimógenas, nosotros somos pacíficos».

Un representante de la Defensoría del Pueblo expresó: «La defensoría hizo un análisis ratificado por la comisión de constitución. La ley no respeta la identidad cultural de los pueblos indígenas. Yo creo que deben haber responsables, los jueces lo dirán».

AIDESEP: «Meses y meses en Lima de 8 de la mañana a 8 de la noche, que se debatirá, mañana, pasado». Nunca hubo verdadera voluntad de diálogo.

Shampion Nomingo Cesen: «El señor Pizango ha obedecido las decisiones colectivas de las comunidades, el señor Pizango es un intermediario (...) Nosotros no hemos iniciado, es el sistema político, el racismo ha propiciado... nos hemos matado los dos, como dicen mis viejos tenemos que sentarnos para hablar. Pedimos derogar el decreto ley, normas cuestionadas y hacer un nuevo decreto que represente los intereses de los pueblos amazónicos, andinos y costeños. La comisión establecida no es un mecanismo adecuado, insistimos en la posibilidad de derogar y hacer una nueva norma.»

«Nosotros dependemos de las decisiones de las comunidades, los comuneros están replegados a sus comunidades y están evaluando. Por ejemplo en San Martín y otras regiones sigue la protesta, el pedido es: 1. que se instale una comisión multisectorial para ver los casos de matanzas en el Amazonas, 2. que se levante el toque de queda, 3er punto no persecución a los dirigentes, señor Hildebrandt, aquí nadie ha ordenado, si a usted le matan a sus hermanos, hijos, ríos...»

«Los policías han alentado, los policías han ido con armas de fuego, nosotros no somos terroristas, nosotros hemos ayudado a pacificar. Nosotros estamos invocando al Congreso que se debata...»

II

El país entero fue interpelado por los pueblos de la Amazonía. Y gracias a la movilización generalizada de la población peruana y la solidaridad mundial, el gobierno del presidente García retrocedió, el primer ministro Yehude Simons declaró la derogatoria de la ley, no le quedó otra opción que reconocer la inconstitucionalidad del decreto legislativo 1090, decreto que vulnera el convenio 169 de la OIT y la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos Indígenas.

Hasta hoy no se sanciona a los responsables políticos del Baguazo. En marzo del 2011 el Tribunal Supremo Militar Policial condenó al general PNP (r) Luis Muguruza Delgado y al general PNP (r) Javier Uribe, pero ... ¿Quiénes dieron la orden? ¿Quiénes son los responsables políticos que gozan de impunidad? Recordemos que el 2009 gobernaba García y Mercedes Cabanillas era ministra del Interior.

III

Hoy en día, el Estado peruano y los estados latinoamericanos parecen expresar que pueden reconocer la diversidad cultural y hasta denominarse pluricultural y plurinacional, pero sin tocar la economía, en su visión cultura y economía son dimensiones divorciadas como si la economía no fuese también una invención cultural que junto a la ciencia moderna hegemónicamente eurocéntrica han sido diseñadas para favorecer con prioridad a las corporaciones. La ciencia económica se presenta como un conocimiento objetivo y universal.

En acuerdo con María Mies y Vandana Shiva, este paradigma reduccionista o mecánico de la ciencia es la proyección específica del hombre occidental en su dimensión patriarcal, cuyo origen se sitúa en los siglos xv y xvii[3], con los procesos coloniales que se iniciaron en 1492. Las fuerzas liberadoras que emergían del paradigma científico occidental no fueron para el conjunto de los seres humanos, sino que significó la subyugación/colonización de la naturaleza y las mujeres en sus propios territorios. En los pueblos no europeos,

3 Mies, María; Shiva, Vendana: *Ecofeminismo. Teoría, crítica y perspectivas*. Barcelona, Icaria, 1997 [1993], p. 39.

esta situación se agravó por las condiciones de trabajo, sujetas a la clasificación racializada de la población y el eurocentrismo. Como bien lo expresan Dussel y Quijano, la modernidad y la ciencia moderna nació con y gracias a América. La tradición epistemológica moderna del patriarcalismo occidental y su colonialidad niegan la existencia de otras formas de saber y deshecha la capacidad de regeneración y renovación creativa de la naturaleza. La naturaleza, en tanto supuesto objeto inerte, desde esta visión, expresaría como nos lo hace notar Shiva, el no valor y el conocimiento a través de las políticas extractivistas, agregamos, el valor de este modo se coloniza y controla lo que es gratuito y capaz de autogeneración.

Hoy en día, para resolver las crisis provocadas por ellos mismos, los estados centrales y las corporaciones están diseñando estrategias de recolonización de los territorios de nuestra América, se posicionan en territorios estratégicos de gran riqueza bioenergética violando los convenios internacionales y los derechos humanos, estableciendo bases militares y haciendo uso de los medios de comunicación, de las ciencias sociales y las TIC para el control de los cuerpos y mentes de la población en el globo.

Con todo, los pueblos de América Latina, hoy no solo resisten como lo han venido haciendo durante más de 500 años, sino que se afirman organizándose en la defensa de sus territorios y de la vida, las mujeres de manera creativa demandan la soberanía de sus cuerpos y territorios.

Obras citadas

Ayala, José Luis: «Cosmovisión ancestral y contemporánea», *América Latina en debate,* II Foro Internacional ALAS- 2011, Lima, URP, 2012, 499

Mies, María; Shiva, Vendana: *Ecofeminismo. Teoría, crítica y perspectivas*. Barcelona, Icaria, 1997 [1993], p. 39.

SOCIOLOGÍA Y CIENCIA SOCIAL

Los estudios sobre el neoliberalismo en el Perú

Entre legitimadores del discurso y críticos de la dominación[1]

Jorge Luis DUÁREZ MENDOZA

RESUMEN

Desde diferentes disciplinas académicas se han analizado la continuidad y consecuencias del neoliberalismo en el Perú, llegando a conclusiones muchas veces divergentes. Dichas conclusiones pueden, *groso modo*, clasificarse entre una perspectiva legitimadora del neoliberalismo y otra crítica a la dominación que produce. Mientras la primera destaca un país más integrado gracias a la iniciativa privada y al manejo responsable de la macroeconomía, la segunda presenta un país escindido y dominado por una elite de poder. Consideramos que para entender la continuidad del neoliberalismo en el Perú es clave superar una lógica de apocalípticos e integrados. Para ello, proponemos analizar al neoliberalismo como un discurso político. En el Perú de las últimas décadas la producción de sentidos políticos, influida por el capitalismo tardío, habría redefinido las subjetividades políticas de los sujetos.

Palabras clave: neoliberalismo, discurso, legitimidad, dominación.

ABSTRACT

Since different academic disciplines have analyzed the continuity and consequences of neoliberalism in Peru, reaching sometimes diverging conclusions. These conclusions can be classified between a legitimizing perspective of neoliberalism and a critique of domination that produces. While the first emphasizes a more integrated through private initiative and responsible management of the macroeconomy, the second shows a country divided and dominated by a power elite. We argue that to understand the continuity of neoliberalism in Peru is key to overcome the logic of apocalyptic and integrated. For that, we propose analyzing neoliberalism as a political discourse. In Peru in the last decades the production of political senses, influenced by late capitalism, have redefined the political subjectivities of subjects.

Keywords: neoliberalism, discourse, legitimacy, domination, ideology.

1 El presente artículo ha sido elaborado a partir del estudio titulado «Neoliberalismo y disputas políticas durante el segundo gobierno aprista. Un análisis de la teoría de la hegemonía», el cual realicé para obtener el grado de maestro en ciencias sociales en la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales – Sede Académica México.

La realidad es indistinguible de la ideología.
Slavoj Žižek

Introducción

¿Qué explicaciones desde la academia han sido ya planteadas sobre la continuidad del neoliberalismo aplicado en el Perú desde inicios de la década de los noventa? Desde diferentes disciplinas académicas se han analizado la continuidad y consecuencias del neoliberalismo en el Perú, llegando a conclusiones muchas veces divergentes. Dichas conclusiones pueden, *groso modo,* clasificarse entre una *perspectiva legitimadora del discurso neoliberal* y otra *crítica a la dominación* que este produce. La primera destaca positivamente la redefinición de la relación entre el Estado y el mercado iniciada en los años noventa, mientras que la segunda enfatiza en la redefinición de las articulaciones entre los poderes fácticos y el Estado.[2] Esto no quiere decir que aquellos estudios que pueden identificarse en la perspectiva legitimadora no sean conscientes de los puntos críticos y los desafíos del neoliberalismo en el Perú, sino que los énfasis que plantean señalan una forma básica de relación entre Estado y mercado, que habría abierto la senda del desarrollo para el Perú. Y viceversa, los estudios que han analizado los impactos del neoliberalismo desde una perspectiva crítica no desconocen los logros económicos del neoliberalismo, sino que enfatizan en la dominación que desde inicios de los años noventa ejercería una elite político-económica sobre las mayorías.

En el presente artículo analizamos los argumentos planteados sobre el neoliberalismo en el Perú en estudios realizados en los últimos años. De esta manera buscamos situarnos en el debate, para así plantear algunas reflexiones en discusión con lo hasta ahora sostenido por diferentes autores.

Para analizar lo que hemos llamado «la perspectiva legitimadora del discurso neoliberal» tomamos los trabajos de Arellano (2010), Torres (2010) y Althaus (2009). Para el análisis de «la perspectiva crítica a la dominación neoliberal» tomamos los trabajos de Durand (2010), Adrianzén (2009) y Lynch (2009). Seleccionamos estos trabajos para el análisis ya que se aproximan al

2 Cuando nos referimos a una perspectiva legitimadora no asumimos la existencia de un «pacto» entre los autores que identificamos dentro de esta perspectiva y los sujetos políticos y socioeconómicos que reproducen el orden neoliberal. Destacamos más bien que estos sujetos comparten una misma matriz ideológica.

fenómeno del neoliberalismo desde un enfoque multidisciplinario, refiriendo a aspectos no solo económicos, sino también políticos y culturales.[3]

El análisis de los trabajos arriba mencionados está guiado por tres dicotomías que consideramos emergen al comparar lo que hemos denominado la perspectiva legitimadora y la perspectiva crítica:

(i) *Acción privada/acción pública*. Esta dicotomía hace referencia al ámbito desde el cual, según cada perspectiva, se generan las posibilidades de desarrollo para el Perú. La acción privada, enfatizada por la perspectiva legitimadora, destaca a la iniciativa individual y a la competencia en el mercado como medios para lograr mejores condiciones de vida. Por el contrario, la acción pública, destacada por la perspectiva crítica, reivindica la importancia de la organización social, la intervención estatal y la praxis política para el desarrollo nacional.

(ii) *Integración social/fragmentación social*. Esta segunda dicotomía refiere al diagnóstico global que cada perspectiva propone sobre el país. Así, mientras la perspectiva legitimadora presenta a un país en donde sus diversos sectores sociales y regiones se integran cada vez más a partir de un mercado que se muestra incluyente, la perspectiva crítica presenta a un país fragmentado por los conflictos sociales, la desigualdad socioeconómica y la exclusión.

(iii) *Técnica/ideología*. Por último, la tercera dicotomía refiere a la manera en que cada perspectiva destaca a las principales medidas económico-políticas aplicadas desde los años noventa. Para la perspectiva legitimadora el diseño y ejecución de estas medidas respondieron principalmente a un manejo técnico, sin cálculos políticos. La perspectiva crítica, por su parte, reconoce el componente ideológico presente en dichas medidas, en el cual se manifiestan las disputas por el poder político de diferentes agentes.

Concluiremos este artículo presentando algunos indicios sobre las transformaciones que habrían ocurrido en las subjetividades políticas en el Perú de las últimas décadas. Para ello nos remitiremos a los llamados estudios culturales, los cuales nos brindan una aproximación al fenómeno neoliberal y su impacto en la redefinición de los sentidos políticos.

3 El neoliberalismo en el Perú ha sido estudiado ampliamente como fenómeno económico. Ver: Wise, 2003; Estela, 2001; Abusada, Du Bois, Morón y Valderrama, 2000; Ortiz de Zevallos, Eyzaguirre, Palacios y Pollarolo, 1999; Abugattás, 1999; Dancourt, 1999; Campodónico, 1998; Gonzales de Olarte, 1998; Seminario, 1995; y Webb, 1994.

1. El neoliberalismo en el Perú desde la perspectiva legitimadora

Como ya se mencionó líneas arriba la perspectiva legitimadora del neoliberalismo en el Perú destaca de manera positiva la redefinición de la relación entre el Estado, lo social y el mercado iniciada en los años noventa. La redefinición de la política económica y su vinculación con fenómenos políticos habrían generado un cambio sin precedentes de las relaciones sociales en el Perú. Dichos cambios se expresarían en el crecimiento económico y en la progresiva inclusión de grupos sociales históricamente marginados al bienestar nacional. Según esta perspectiva estos avances en el desarrollo nacional habrían sido esquivos entre las décadas de los sesenta y ochenta, debido al predominio de medidas nacionalistas y populistas. En esta perspectiva lo populista y lo socialista adquieren una connotación peyorativa, caracterizada por la demagogia, lo ideológico y la irresponsabilidad económica. Los antagonismos y las disputas políticas en la aplicación del neoliberalismo son presentados como elementos externos a la misma, siendo lo político reemplazado en el análisis por lo técnico-administrativo.

1.1. El cambio de imagen de la sociedad peruana

En el trabajo titulado *Al medio hay sitio. El crecimiento social según los estilos de vida,* Rolando Arellano (2010) sostiene que grandes fenómenos entre 1980 y 2010 han cambiado la imagen de la sociedad peruana, acortando la brecha entre ricos y pobres en lo económico, político, social y cultural. En dichos cambios la norma según el autor no sería la polarización creciente de la sociedad, sino todo lo contrario, la convergencia social.

Para Arellano el cambio de imagen de la sociedad peruana ha supuesto una «revolución social silenciosa». Esta revolución se habría generado básicamente por dos razones: (i) la progresiva acumulación de riqueza de quienes migraron del campo a la ciudad en el Perú —principalmente Lima—, generando ascenso social y económico de millones de pobladores; y (ii) la progresiva pérdida del poder de las elites tradicionales. De esta manera, la pirámide social en el Perú habría variado hacia una forma más igualitaria, rompiéndose los estereotipos clásicos basados en la pobreza y la riqueza. Dichas razones responderían según el autor (2010: 35-47) a los siguientes sucesos:

- *El debilitamiento de los grandes grupos económicos rurales*. Esto se habría producido durante la Reforma Agraria ejecutada por el gobierno militar de Velasco Alvarado (1968-1975), la cual —señala el autor— acabó con los

latifundios y el poder económico de la elite terrateniente.[4] Pero además, las condiciones de vida del campesinado se habrían precarizado debido a una reforma agraria mal organizada.

- *La migración del campo a la ciudad, generada por el fracaso de la Reforma Agraria y el terrorismo*. Estas migraciones masivas a partir de los años 60 continuaron ininterrumpidamente hasta fines del siglo veinte. Según Arellano a pesar de los obstáculos puestos por el Estado y del rechazo de las clases medias y altas tradicionales, los migrantes lograron asentarse en las ciudades convirtiéndose en la nueva clase media.
- *La hiperinflación y su impacto en las clases medias tradicionales*. Para el autor los últimos años de los ochenta significaron la pérdida de estatus, así como de poder económico y político de la clase media tradicional (funcionarios o empleados de grandes empresas públicas y privadas), pauperizándose progresivamente.
- *El crecimiento de una economía informal*. Este crecimiento —señala Arellano— permitió mejorar las condiciones de vida de los migrantes en un contexto de crisis del Estado, desinterés del empresariado tradicional por el nuevo mercado que emergía y las barreras a la economía internacional.[5]
- *El gran crecimiento de las ciudades en provincias*. Esto según el autor debido a la minería, la agroindustria y el turismo, principales fuentes del crecimiento económico peruano de los últimos años.[6]
- *La elección de presidentes de extracción popular*. El triunfo electoral de candidatos como Fujimori y Toledo manifestaría el reconocimiento de las clases menos favorecidas como fuerza política decisiva y, con ello, el reconocimiento del nuevo lugar que ocupan en la sociedad peruana.

De esta manera Arellano nos narra una epopeya donde las «clases menos favorecidas» del Perú habrían sido capaces de hacerse un lugar en el

4 El general Juan Velasco Alvarado encabezó en el Perú el autodenominado «Gobierno Revolucionario de las Fuerzas Armadas» entre los años 1968-1975. Entre las principales medidas aplicadas por dicho gobierno se encuentran la Reforma Agraria, la estatización de diversas empresas privadas, la creación de comunidades industriales, cooperativas y sociedades agrarias de interés social, así como la promoción de los sindicatos obreros. Al respecto ver: Sánchez (2002), Bamat (1995), Franco (1993), Béjar (1992) y McClintock y Lowenthal (ed.) (1985).

5 Al respecto el autor señala: «¿Qué más podía esperar un pequeño productor, con ideas y ganas de trabajar, que un mercado sin control gubernamental donde, además, no existían competidores internos o externos?» (Arellano, 2010:42).

6 Este crecimiento es experimentado por la población vía un consumo mayor: «Así, hace unos años, los mayores símbolos de prestigio de una provincia eran la luz eléctrica y la carretera, luego las agencias del Banco de la Nación y, más tarde, tener una universidad. Hoy, el nuevo símbolo de progreso de una ciudad es la apertura de un supermercado o de un centro comercial» (Arellano, 2010:44).

desarrollo nacional, a pesar del Estado y la discriminación de los sectores sociales tradicionales. Así, deseando dejar de ser campesinos pobres, los migrantes se aventuraron a buscar mejores condiciones de vida en las ciudades del país, escapando del fracaso de la Reforma Agraria y del terrorismo. La migración desarrolló una economía informal que progresivamente generó riqueza a pesar de las trabas burocráticas (tesis que encontramos también en la obra de Hernando de Soto), la cual coincidió con la progresiva pauperización económica de los sectores tradicionales. Posteriormente, el emprendimiento de los migrantes habría sido estimulado por reformas económicas que generaron el crecimiento de diversas ciudades del Perú. Todo esto habría hecho que los sectores otrora menos favorecidos se inserten en el desarrollo nacional, lo cual se manifestaría en la elección de presidentes de extracción popular.

A partir de lo anterior podemos sostener que los sucesos que según Arellano explican el «cambio de imagen de la sociedad peruana» tienen como eje central la inclusión de grupos sociales antes excluidos (campesinos que se convierten en migrantes) al mercado y su igualación con otros grupos sociales a través del consumo. En la propuesta de Arellano el eje central de análisis es la relación del individuo con el mercado, específicamente desde el consumo.

Los cambios ocurridos en la sociedad peruana demandarían según Arellano plantear nuevos métodos analíticos que vayan acorde con la progresiva convergencia social que viene sucediendo en el Perú. En palabras del autor:

> Ante los cambios de nuestra realidad, en donde ya no se puede afirmar que todos los migrantes son pobres y todos los citadinos son ricos —ni decir que los blancos son dominantes y los indígenas dominados, ni que los de apellido compuesto tienen el poder, mientras que los Chávez y los Quispe obedecen—, resulta evidente que para comprenderla se necesitan datos más profundos a los clásicamente utilizados. (2010: 13)

Desde esta perspectiva, el autor plantea su propuesta de los estilos de vida como nuevo paradigma analítico. ¿Qué supone el análisis según estilos de vida? Para Arellano supone la clasificación de los individuos según formas semejantes de pensar, ser y actuar, formas que además pueden compartir algunos rasgos demográficos. Para el autor este análisis tendría repercusiones no solo económicas y comerciales, sino también políticas. Estas últimas manifiestan la forma en que el autor concibe a la democracia:

> Debido a que en democracia **cada persona vale un voto**, independientemente de sus haberes, saber cuánto gana alguien no asegura conocer cómo piensa políticamente. [...] Así, de poco le sirve a un político saber que tal o cual grupo de votantes tienen mucho o poco dinero, pues eso no le asegura una predicción de su manera de votar. Ello puede hacer más cercanamente, el conocimiento de sus estilos de vida. (2010: 16. énfasis nuestro)

Podríamos decir que de la concepción de sociedad que tiene Arellano se deduce una concepción schumpeteriana de la democracia, en donde el análisis político se equipara al análisis de mercado.[7]

Partiendo de lo anterior podemos sostener que el autor destaca en su trabajo la acción privada (el emprendimiento de los migrantes y la capacidad inclusiva del mercado a través del consumo) sobre la acción pública (principalmente estatal) y la integración social (la generación de una nueva clase media incluida en el desarrollo nacional) sobre la fragmentación social (otrora promovida por los sectores sociales tradicionales), en un contexto en el cual según Arellano se viene una mayor aceptación social de los migrantes y un mayor peso de este grupo en la economía nacional.

Si bien se puede coincidir con Arellano en que la sociedad peruana ha sufrido profundos cambios en las últimas décadas, relacionar estos solamente con la acción integradora del mercado resulta reduccionista. Esto último se evidencia en la manera en que es concebida la democracia. Además, la perspectiva desde la cual Arellano explica el cambio de la sociedad peruana supone la no referencia a los antagonismos presentes en aquél. Ahora bien, una de las dicotomías planteadas para el análisis (ciencia/ideología) no se encuentra suficientemente referida en el trabajo de Arellano. Para profundizar en ella pasemos a analizar los trabajos de Torres y Althaus.

1.2. Los años del gran cambio en el Perú: 1990-2010

En el texto titulado *Opinión pública 1921-2021,* Alfredo Torres (2010) sostiene que el Perú en las últimas décadas ha experimentado un «gran cambio». Para el autor dicho cambio fue posible tras superar una visión errada de la economía, preponderante entre los años sesenta y ochenta, a la cual caracteriza como «el modelo económico del empobrecimiento». El sostenimiento de este modelo

7 Nos referimos básicamente a cómo el economista austro-estadounidense pensó a la democracia, destacando la competencia entre líderes o caudillos políticos por la obtención del voto de individuos desinteresados de los asuntos políticos. Ver: Schumpeter (1964).

habría generado que, en el marco de la crisis latinoamericana de los ochenta, el Perú fuera el caso más grave. Citando a Kuczynski el autor destaca que:

> ... en vez de ir con las grandes corrientes en América Latina y el mundo —por ejemplo, mayor disciplina fiscal, privatización, integración con la economía mundial, todo ello para mejorar los servicios esenciales del Estado—, el Perú ha remado furiosamente contra la marea [...]. Por cierto, estas tendencias no empezaron en 1985, sino con el malhadado golpe del 3 de octubre de 1968. (2010: 96)

Para Torres (2010: 96) tres fueron las características centrales de dicho modelo económico iniciado con el gobierno militar de Velasco Alvarado en 1968 y reimpulsado por Alan García en 1985: nacionalista, populista y antiliberal. El llamado «modelo del empobrecimiento» pudo emerger según el autor debido a la existencia de cierto consenso para ejecutar una serie de medidas tales como la Reforma Agraria, el Estado empresario y una política arancelaria proteccionista. Dicho de otro modo, habría existido un débil respaldo a la economía de mercado imperante en el Perú de la primera mitad del siglo veinte. Todo esto estaría vinculado a lo que Torres llama «la ilusión socialista» surgida debido al éxito relativo que habría logrado la prédica marxista, motivando entre la población el deseo de una rápida obtención del desarrollo, sin tomar en cuenta la viabilidad y sostenibilidad de sus políticas. Este escenario habría variado hacia finales de los años ochenta, gracias al auge de las ideas liberales predicadas por Mario Vargas Llosa:

> Su defensa de la economía de mercado, la propiedad privada y la ortodoxia económica fue percibida como una luz de esperanza frente a la hiperinflación y al deterioro acelerado de la economía del país y de los hogares. (2010: 140)

A pesar de la derrota de Vargas Llosa frente a Alberto Fujimori en las elecciones presidenciales de 1990, las ideas liberales lograron calar en la sociedad peruana según Torres. Esto se expresaría en el apoyo que consiguieron en la opinión pública medidas liberales tales como el arreglo entre el Estado y el sistema financiero internacional y las privatizaciones de empresas públicas durante los primeros años del gobierno de Fujimori. Además, basándose en encuestas de opinión que sirven de soporte para sus reflexiones, Torres (2010: 109) destaca que el período 1992-1996 fue el período de mayor sensación de progreso que registran las encuestas de opinión pública y el único en

que la mayor parte de los sectores populares vivió el desarrollo del Perú con optimismo. La experiencia de los años noventa y el desarrollo de la economía peruana en la primera década del siglo veintiuno habrían logrado redefinir el consenso alrededor del Estado empresario. El autor (2010: 142-146) destaca que en la actualidad la opinión pública preferiría un modelo económico en donde el Estado intervenga dejando espacio para que la economía de mercado se desarrolle. A esto el autor llama «economía mixta».

Sin embargo, Alfredo Torres señala que los procesos de cambio en el Perú no han estado exentos de problemas, expresados básicamente en la queja de un importante sector de la población que no siente los beneficios del crecimiento económico. Para el autor (2010: 147) *la realidad* es que el crecimiento económico sí ha beneficiado a grandes sectores de la población, por lo que existiría un desencuentro entre la percepción de mejora de las condiciones de vida y las consecuencias *reales* del crecimiento económico. Para explicar dicho desencuentro el autor toma la propuesta planteada por el Banco Interamericano de Desarrollo llamada «la paradoja del crecimiento infeliz». Esta paradoja consiste —señala Torres— en que el crecimiento económico puede reducir el nivel de satisfacción de las personas, ya que las expectativas de mayor bienestar no solo toman en cuenta los ingresos del individuo, sino también los de su grupo de referencia. Se genera así una situación de insatisfacción en la cual los individuos beneficiados por las reformas liberales se expresan en contra de dichas medidas debido a su frustración al compararse con su grupo de referencia.

Para Torres la pervivencia de «la paradoja del crecimiento infeliz» es responsabilidad tanto del gobierno de Alejandro Toledo (2001-2006) como del segundo gobierno de Alan García (2006-2011) por sus equivocadas estrategias discursivas, así como de la pervivencia en la opinión pública de demandar un Estado paternalista y benefactor. Para el autor el peligro de la pervivencia de dicha paradoja estaría en que podría socavar los consensos logrados en los últimos años alrededor de las reformas liberales. Expresión de esto sería el cambio de actitud de la opinión pública frente a las privatizaciones, las cuales si bien eran ampliamente apoyadas durante la primera mitad de los años noventa, en la actualidad son cuestionadas por un importante sector de la opinión pública (Torres, 2010: 141-142).

Los argumentos de Torres se desarrollan tomando las dicotomías ciencia/ideología y acción privada/acción pública, relativizando esta segunda a partir de su planteamiento sobre la «economía mixta».[8] La primera dicotomía se

8 Señalé al inicio de este capítulo de que los planteamientos de los autores aquí analizados no responden a criterios absolutamente dicotómicos, sino que enfatizamos en éstos como estrategia analítica.

expresa en la comparación que realiza entre lo que llama «modelo económico de empobrecimiento» y aquel que surge a partir de las reformas liberales, vinculando al primero con la «ilusión socialista» y al segundo con medidas de la ortodoxia económica. Nótese el uso del adjetivo «ilusión», que puede ser entendida como esperanza infundada, la cual desde esta perspectiva evoca implícitamente a las distorsiones que la dimensión emotiva de la política provocaría en el correcto funcionamiento de la economía. Este planteamiento subvalora una dimensión crucial de la política: la emotiva, desarrollando un marco de reflexión que distingue entre lo que proviene de la emoción (la ilusión ideológica del socialismo) y la razón (la ortodoxia económica).

Por otra parte, Torres plantea su argumentación moviéndose en dos niveles de análisis: el de «la realidad» y el de la opinión pública. Esta diferenciación de niveles de análisis se muestra en la referencia que hace el autor sobre los beneficios del crecimiento económico, los cuales en «la realidad» sí existirían a pesar de no ser reconocidos por ciertos sectores de la población. Ambos niveles de análisis no son claramente vinculados por Torres, estando latente sin mencionarse y mucho menos problematizarse la cuestión de la ideología. Se naturaliza así una realidad a partir de la cual se desarrolla el análisis.

Por último, resulta importante destacar la referencia que Torres hace sobre el relativo consenso que se habría alcanzado entre la población alrededor de las reformas liberales aplicadas en Perú. Este planteamiento sugiere lo que Arditi (2009) ha denominado un *centro político*, el cual sirve de referencia para la definición de la agenda pública.[9]

1.3. La revolución capitalista en el Perú

Jaime de Althaus (2009) en su trabajo titulado *La revolución capitalista en el Perú*, desarrolla un análisis del neoliberalismo destacando su impacto en la integración nacional, a partir de la redefinición de la estructura de acumulación económica. Las reformas liberales habrían abolido una serie de privilegios erigidos durante las décadas de los setenta y ochenta, dando cabida a una clase media emergente desde los sectores populares de diversas partes del país. Como vemos, un argumento muy similar a los planteados por Arellano y Torres. La particularidad del trabajo de Althaus es que identifica a *los enemigos* del modelo.

9 Arditi utiliza la noción de centro político no en términos del espectro partidario (derecha, centro, izquierda), sino en términos de un centro ideológico que orienta el debate político. En nuestro caso, ese centro ideológico refiere a las reformas neoliberales a partir de los años noventa.

El autor polemiza con aquellos que identifica como los «críticos del modelo», a quienes llama estatistas y populistas. Althaus (2009:9) refiriéndose al contexto electoral del año 2006, en donde el entonces candidato a la presidencia Ollanta Humala perdió las elecciones por un escaso porcentaje, señala lo siguiente:

> Y hubo miedo, sin duda. Pero no a un cambio democrático y justiciero, sino a una involución estatizante y populista que pusiera en marcha otra vez los mecanismos que nos habían llevado al enfrentamiento, a la descapitalización del país y a la larga crisis económica que desembocara en la hiperinflación de fines de la década de 1980. Pero más que miedo, era la sensación de impotencia y desesperación de constatar que no habíamos aprendido nada de la historia, que el fantasma de Velasco podía regresar...

El autor en su análisis propone un escenario político en donde participan por un lado aquellos que están convencidos de las bondades del modelo económico y por el otro, quienes buscan retomar un proyecto populista caduco. Este segundo proyecto estaría inspirado en lo que el autor llama «el fantasma de Velasco», es decir, en medidas nacional-populares. Implícitamente esta argumentación sigue una lógica schmittiana al proponer un campo político basado en la lógica amigo/enemigo. Para Althaus lo que explicaría la sobrevivencia de «remanentes populistas y estatistas» (los enemigos) en el Perú no son las limitaciones del mercado, sino del Estado en su tarea redistributiva. Estas limitaciones habrían permitido a «núcleos de poder social vinculados al viejo orden» sostener sus reivindicaciones sobre la base de la desigualdad. En palabras del autor (2010: 12):

> Lo que venía fallando clamorosamente durante el primer lustro del 2000 no era el motor de la acumulación y ni siquiera la existencia de privilegios rentistas entre los grupos económicos, que no existían, [...] sino la capacidad redistributiva del Estado, la subsistencia de núcleos de poder social vinculados al viejo orden de las décadas de 1970 y 1980 que exigían mantener sus privilegios...

Por ello, Althaus sostiene que el desafío central para la consolidación del modelo neoliberal pasaría por una reforma del Estado que optimice su eficiencia redistributiva. Dentro de esta perspectiva la eficiencia estatal es entendida por el autor (2009: 287) principalmente como eliminación de los obstáculos para el mercado:

> Si no se percibe que los privilegios legales que la reforma tiende a eliminar son insostenibles, si no se les percibe como privilegios sino como «conquistas» o derechos, pues el proceso será visto como un arrasamiento de derechos, por más que no se trate sino de privilegios. Una cosa es decir que las reformas liberales requieren desarticular a las organizaciones sociales para implementarse, y otra que buscan desmontar protecciones legales y rentistas de sectores protegidos a fin de redistribuir el poder, ingresos y beneficios.

La consolidación del modelo neoliberal supondría una progresiva y mayor acción privada frente a la acción pública. El significado que adquiere la desarticulación de organizaciones sociales —tales como los sindicatos— es el de la redefinición de las estrategias de los sujetos para lograr mejores condiciones de vida, donde el mercado sería el principal espacio para ello. Las reticencias a estos cambios que el neoliberalismo ha generado son explicadas por Althaus por razones ideológicas:

> Lo que tenemos es la subsistencia de una ideología clasista que refuerza el síndrome de la imagen del bien limitado, que lleva a los gremios laborales a presionar por niveles de protección cada vez más excluyentes. (2009: 317)

A su análisis económico-político Althaus (2009: 301-306) agrega un planteamiento antropológico desarrollado por Foster llamado «el síndrome de la imagen del bien limitado». Este planteamiento sostiene que determinados sujetos —en este caso los dirigentes sindicales— asumen que todas las cosas en la vida existen en cantidad pequeña y limitada, por lo que el incremento en la posesión de un bien determinado es solo posible a expensas de los otros. De esta manera el autor —al igual que Torres quien como vimos hace referencia a «la paradoja del crecimiento infeliz»— apela a un argumento en donde el sujeto, debido a una serie de carencias (en este caso debido al «síndrome de la imagen del bien limitado»), es incapaz de vincularse con una determinada «realidad», en este caso los beneficios del neoliberalismo.

Para Althaus las consecuencias positivas del neoliberalismo se explicarían por su carácter post-ideológico, es decir, porque este se basaría en la técnica macroeconómica y no en prejuicios valorativos. Se manifiesta así el continuo interés por identificar al neoliberalismo como política económica eficiente y no como un planteamiento político que puede ser discutido.

***

Los trabajos de Arellano, Torres y Althaus presentan un país que ha avanzado en su integración gracias principalmente a la iniciativa privada (los migrantes empresarios como sujetos paradigmáticos) y al manejo técnico y no ideológico de la economía. Profundizar este proceso demandaría superar los escollos que se presentan («la paradoja del crecimiento infeliz» o «el síndrome del bien limitado») desde el campo político.

2. El neoliberalismo en el Perú desde la perspectiva crítica

La perspectiva crítica de la dominación neoliberal enfatiza en la redefinición de las articulaciones entre los poderes fácticos y el Estado a partir de los años noventa. Poderes fácticos como el militar, el empresariado nacional y las transnacionales, así como la tecnocracia, habrían logrado una posición preponderante dentro del Estado, lo cual les permitiría influir en una serie de medidas gubernamentales acorde con sus reivindicaciones y expectativas. La articulación entre los poderes fácticos y el Estado desarrollaría una versión neoliberal de la dominación, en donde la voluntad de una mayoría que se opone a dicho modelo busca ser sometida. Síntoma de esto sería el incremento en los últimos años de diversos conflictos sociales en diferentes regiones del país. Así, lo que prevalecería en el Perú después de 20 años de neoliberalismo es la fragmentación social, el debilitamiento de la acción pública en beneficio de intereses privados y el reemplazo de políticos por los tecnócratas neoliberales en la toma de decisiones vinculantes.

2.1. La mano invisible en el Estado

Francisco Durand (2010) en su trabajo titulado *La mano invisible en el Estado. Crítica a los neoliberales criollos*, sostiene que la permanencia de cualquier paradigma no se da al margen del poder, sino que se origina en él. El neoliberalismo en el Perú no sería ajeno a ello, pues el predominio de sus postulados desde los años noventa vendría definiendo a las políticas públicas. Esta definición al no estar al margen del poder político supone según el autor la participación de diferentes sujetos interrelacionados alrededor de una concepción compartida de sociedad y la generación de conflictos con los opositores:

> ... la familia neoliberal comparte ciertas ideas que los unen, tanto sobre los positivos efectos de la nueva doctrina como sobre los costos que implicaría abandonar el paradigma. Los neoliberales y sus aliados —sean los economistas clásicos, los ideólogos y propagandistas, los políticos, y la mayoría de los grandes empresarios— consideran que toda cancelación de su reinado debe ser vista como un retroceso a un pasado populista al cual no se debe retornar. (Durand, 2010: 25-26)

Siguiendo la idea de Kuhn, el autor sostiene que todo paradigma surge en momentos de crisis, disputando con otras alternativas el predominio. En términos políticos, el neoliberalismo surgió como paradigma en el Perú frente a la crisis del paradigma nacional-popular hacia finales de los años ochenta. Se genera así según Durand (2010: 13) un cierto consenso alrededor de los principales postulados del neoliberalismo, creando un sentido común en donde dichos principios aparecen como verdad o naturales. Dicho consenso no eliminaría la discusión, sino que la definiría al convertirse en punto de referencia, cambiando no solo la política económica o el Estado, sino el orden social mismo. Para Durand (2010: 29) la vigencia de este consenso neoliberal se expresa en:

> ... marcos legales, en una nueva sintaxis discursiva, en noticias y libros, en cursos y seminarios, y en la implementación y evaluación de políticas públicas que siguen las orientaciones de mercado fuerte/ Estado débil.

La continuidad del neoliberalismo según Durand depende del grado de aceptación o consenso de sus principios generales entre los principales líderes políticos, la opinión pública y entre las fuerzas que lo sostienen dentro y fuera del Estado. Entre estos últimos destacan segmentos empresariales que según el autor se han constituido en el nuevo centro gravitacional de la sociedad peruana. Estos sujetos —empresarios nacionales y transnacionales— habrían constituido desde inicios de los años noventa una nueva estructura de poder económico, desde la cual realizan su manejo político.

Para Durand, diversos grupos de interés y organismos internacionales ocultan una visión certera de la influencia política que tienen los grandes grupos económicos en el Perú. El resultado práctico de esta acción se puede identificar —según el autor— en el uso del término «ruido político» entre periodistas y líderes de opinión; y los «no temas» en el debate público. El término «ruido político» parte de la premisa de que las decisiones políticas no deben afectar a los inversionistas, asumiendo que los intereses de los grandes empresarios coinciden con los de la población. Los «no temas» por su parte,

refiere a la composición de la agenda pública, en donde una serie de temas no son tomados en cuenta para la discusión, debido a que colisionarían con los intereses de los poderes económicos (Durand, 2010: 32-33).

Una vez destacada la estructura de poder que sostiene al neoliberalismo, el autor plantea que si bien las elites de poder han logrado ejecutar sus políticas, estas no han logrado legitimarse, siendo frágiles políticamente y rechazadas socialmente.[10] Esto supondría que a pesar de la preponderancia del neoliberalismo como referente para la toma de decisiones políticas gracias al posicionamiento de sus elites, las protestas de diversos grupos y movimientos sociales manifestarían su débil arraigo social. Esta falta de legitimidad planteada por Durand se debería al carácter autoritario del gobierno de Fujimori, el cual habría definido las posibilidades y limitaciones del paradigma neoliberal.

El reencuentro de la economía y la política una vez vuelta la democracia hacia fines del año 2000 en el Perú, habría permitido según el autor que la población manifieste su rechazo al modelo neoliberal. Sin embargo, la continuidad del neoliberalismo se debería a la no existencia de un paradigma alternativo, la fuerte atomización de las fuerzas políticas y organizaciones sociales críticas al neoliberalismo y la ausencia de partidos y líderes políticos capaces de representar orgánicamente dichas aspiraciones (Durand, 2010: 67).

Remitiendo a las dicotomías propuestas para nuestro análisis, el trabajo de Durand manifiesta un marcado énfasis en la fragmentación social que experimenta el Perú como consecuencia de la aplicación de políticas neoliberales desde los años noventa. Esto acompañado por una apuesta por la acción pública para enfrentar lo que para el autor es el neoliberalismo sin legitimidad. Ahora bien, los argumentos del autor manifiestan un desencuentro entre lo que por una parte se identifica como la constitución de un sentido común alrededor de los principios neoliberales y por otra la ausencia de legitimidad de los mismos. Este desencuentro genera una contradicción en la argumentación, pues por una parte destaca la capacidad que tuvo el neoliberalismo para generar un consenso y sentido común, pero por otro destaca su ilegitimidad. Nos parece que esta contradicción surge en la argumentación del autor al no reconocer que el neoliberalismo no solo se habría posicionado en diversos aparatos del Estado, sino también en el orden simbólico y en el imaginario de diferentes sectores sociales.

10 Las elites de poder según el autor (2010) son: las fracciones o segmentos empresariales económicamente más poderosos, y la clase política y tecnocrática, es decir los que comandan la economía y el Estado.

2.2. La transición inconclusa

Alberto Adrianzén (2009) en su obra *La transición inconclusa. De la década autoritaria al nacimiento del pueblo*, analiza la democracia peruana teniendo como uno de sus ejes de interés el impacto que en esta ha tenido el neoliberalismo. Su análisis se aproxima a los estudios que se han identificado con el enfoque de la doble transición, los cuales interrelacionan las transiciones democráticas en América Latina con las reformas económicas aplicadas desde los años ochenta.[11] El autor parte de reconocer que las democracias de América del Sur en general y del Perú en particular tienen antiguas deudas, haciendo que la crisis se presente como su condición natural.

Si en décadas pasadas la democracia en el Perú era amenazada por los golpes militares, en la actualidad estaría asediada por los conflictos sociales, la debilidad de sus instituciones y el distanciamiento entre los políticos y los intereses ciudadanos. En la búsqueda de una respuesta para que la democracia logre salir de su crisis, Adrianzén propone vincularla críticamente con la política y la economía. Citando a Portantiero el autor (2009: 16) subraya que:

> ... la crisis de la política [y de la democracia] no puede ser pensada por fuera de su integración con las transformaciones estructurales de la economía que obligaron a la desarticulación de las prácticas estatales de la posguerra y al desmantelamiento de las formas de la movilización social y de las coaliciones distributivas que la sostenían (Portantiero 1999), más aún luego de las reformas neoliberales (agregado nuestro).

Adrianzén —al igual que Durand— destaca el carácter autoritario de la aplicación de las reformas neoliberales. Dicho carácter se habría expresado en la represión de las demandas sociales y la supresión de derechos laborales, buscando con ello reformar al capitalismo asistido del Estado populista. Es por ello que —según el autor— habría sido difícil en dicho contexto legitimar a la política, además de dotar de estabilidad a la democracia. Esto habría generado según Adrianzén (2009: 18) tanto en Perú como en toda la región:

> ... un deterioro en los modos de intervención del Estado (pérdida de autonomía y de control sobre las políticas económicas) y un nuevo capitalismo asistido que acabó por beneficiar a las empresas transnacionales que llegaron con la apertura económica y las políticas de privatización de

11 Desde este enfoque de encuentran los trabajos de Armijo, Bierteker y Lowenthal (1995), Diamond y Plattner (1995) y Nelson (1995).

> las empresas públicas. A ello hay que sumar un mayor pago de la deuda externa, una desnacionalización y reprimarización de las economías de la región, y un mayor poder de los actores externos (poderes fácticos) en la definición de las políticas estatales.

En la antípoda de lo que sostiene Arellano sobre el cambio de imagen de la sociedad peruana de las últimas décadas, para Adrianzén el mercado no ha generado igualdad en el Perú. Esto se explicaría según el autor (2009: 19) por la pervivencia de una matriz cultural conservadora y reaccionaria que limita la movilidad social, así como por la pequeñez y monopolización de la economía peruana. Por tanto, se mantendría el carácter fragmentado de la sociedad peruana.

Para Adrianzén la transición democrática en el Perú post Fujimori se encontraría inconclusa debido a la incapacidad de la democracia para generar no solo reformas institucionales, sino también cambios estructurales. Dicha inconclusión se convertiría en un bloqueo a la transición democrática, debido tanto a la amenaza autoritaria como al agotamiento del régimen como instrumento de legitimidad política (Adrianzén, 2009: 172). En tal sentido, la crisis que vive la democracia en el Perú según el autor (2009: 180-185) sería principalmente política, la cual estaría vinculada a la incapacidad de la clase política para reformar el orden, el fin de los intereses colectivos y la reaparición de minorías activas y eficientes.[12] Ahora bien, dicho bloqueo a la transición democrática estaría vinculado a la consolidación de los poderes fácticos y a lo que Adrianzén llama la «tecnoburocracia», en un escenario de globalización y de hegemonía del mercado, privatizándose con ello lo público y haciendo invisible el ejercicio del poder.

Destacamos de la propuesta de Adrianzén el hecho de poner en el centro de discusión a la democracia en el Perú y su vínculo con el neoliberalismo. A partir de un diagnóstico del país en donde se estaría acentuando la fragmentación social, debilitando la acción pública y siendo preponderante la técnica neoliberal, el autor destaca el carácter inacabado de la democracia. Esta conclusión le es posible al autor debido a que parte de un concepto de democracia —que enfatiza en la igualdad— desde el cual analiza las consecuencias del neoliberalismo. Sin embargo, este análisis subestima el significado que adquirió la propia democracia como elemento del discurso neoliberal. Es decir, la supremacía de un determinado significado de democracia supone

12 La reaparición de minorías activas y eficientes refiere a la emergencia de reivindicaciones privadas en desmedro de los intereses colectivos.

una disputa política, la cual no es profundizada por el autor al entender al neoliberalismo tan solo como reforma económica. Si en lo que Adrianzén llama «transición inconclusa» la democracia adquiere un sentido y una forma particular es debido a la centralidad que adquirió la ideología neoliberal para redefinir los vínculos entre lo económico, la política y lo social.

2.3. La excepcionalidad peruana

Nicolás Lynch (2009) por su parte en el trabajo titulado *El argumento democrático sobre América Latina. La excepcionalidad peruana en perspectiva comparada,* busca identificar las razones que han impedido que el Perú experimente el llamado «giro a la izquierda» de América del Sur. En nuestros términos, mientras gobiernos de corte populista han emergido en diferentes países vecinos (Bolivia, Ecuador, Venezuela y Argentina), el Perú sigue dominado por el neoliberalismo.[13]

El autor sostiene que en el Perú actual impera un Estado de carácter patrimonial como resultado de lo que llama el «capitalismo de amigotes». El Estado se encontraría cooptado por intereses privados, lo cual le permite a éstos contar con acciones gubernamentales a su medida. En palabras de Lynch (2009: 139):

> ... el capitalismo de amigotes que nos devuelve al Estado patrimonial en versión neoliberal, sin una clara diferenciación entre grandes propietarios y gobernantes; un tipo de capitalismo que no está interesado en la acumulación interna, ni en la afirmación de clases subalternas, por lo que reina en la fragmentación y la anomia social.

A diferencia de Althaus —y demás autores que hemos identificado desde la perspectiva legitimadora— para quien la revolución capitalista habría generado un Perú más integrado, para Lynch lo que reina en el Perú es la fragmentación y la anomia social. Esto a consecuencia de la cooptación de aquello que se identifica como público (el Estado) por agentes privados, los cuales no habrían tenido interés de afirmar el discurso neoliberal entre las clases

13 A lo largo del artículo hemos hecho referencia a la noción de populismo, hagamos una breve aclaración. Dentro de la perspectiva legitimadora del discurso neoliberal la noción de populismo –como hemos visto- tiene un registro peyorativo, referido básicamente a demagogia e indisciplina económica. Por otra parte, la perspectiva crítica apela a una noción del populismo vinculada a los proyectos nacional-populares de la segunda mitad del siglo XX. Desde nuestra perspectiva hacemos uso de la noción «populismo» para referirnos a la acción política que tiene por objetivo la construcción del pueblo como sujeto político. Al respecto ver: Laclau (2006).

subalternas. Si bien podemos coincidir con el autor en la vinculación entre agentes privados (principalmente el empresariado nacional e internacional) y Estado, nos parece problemático limitarse solo a este vínculo para entender a la articulación dominante (hegemónica), ya que deja por fuera a otros sujetos.

En el marco de esta anomia es donde se generarían según el autor (2009: 136) una serie de conflictos sociales que evidenciarían los límites del modelo:

> En este sentido, el gobierno de García debe enfrentar movilizaciones sociales de características similares a las que enfrentó el de Toledo, que chocan con el modelo neoliberal en funciones. A diferencia de este último, sin embargo, no se preocupa mayormente por estimular el diálogo y las promesas falsas del anterior sino que suele opinar de manera frontal en contra de los movimientos y estimula, en este sentido, la abierta represión de los mismos.

En tal sentido, para Lynch la continuidad del neoliberalismo se explicaría por una crisis en la representación política. Las posibilidades de que emerja un proyecto alternativo al neoliberalismo demandaría la reconstrucción de la representación política, la cual permitiría cuestionar al Estado patrimonial en su versión neoliberal. En palabras del autor (2009: 137):

> La dinámica de la oposición podría estar alejándose de lo ocurrido con el gobierno anterior de Alejandro Toledo: de múltiples estallidos sociales en diversos lugares del país, pero sin que articulen una alternativa nacional de respuesta a un momento de reconstrucción de la representación política a partir de la influencia de los movimientos sociales que apuntan al modelo neoliberal como el problema a enfrentar y solucionar.

Sin embargo, Lynch no profundiza en el carácter representativo propio del neoliberalismo. Siguiendo la argumentación hecha por el autor se infiere que este respondería a los intereses privados que tienen acceso a las decisiones gubernamentales, pero cabe preguntarse si la acción de representación se reduce a estos. ¿No respondería también a nuevas subjetividades políticas vinculadas al discurso neoliberal?

La crisis de representación política que identifica el autor sería legado del gobierno de Fujimori. Para el autor los gobiernos de Toledo y García se entienden como continuidad del gobierno fujimorista, el cual habría generado una forma particular de ejercicio del poder:

> La competencia política continúa signada por el legado fujimorista de liderazgos centrados en personalidades con objetivos de corto plazo, la mayor parte de las cuales no cuestiona el modelo dominante y está más interesada en los privilegios del poder y la gestión de intereses particulares que en el desarrollo de políticas públicas en beneficio de la población. (2009: 137)

En este escenario la dominación política se expresaría de forma evidente en la represión a los conflictos sociales generados por el modelo neoliberal. Además, la sostenibilidad del modelo se explicaría también por las redes de clientela que los gobiernos de turno desplegarían con diferentes grupos sociales, evitando mostrar a un gobierno que responde solamente a intereses privados que dan forma a un «capitalismo de amigotes».

Como se puede apreciar, Lynch dentro de su análisis sobre la continuidad del neoliberalismo en el Perú plantea que esta se explica debido al secuestro del Estado por intereses privados, así como por el despliegue de redes de clientela. Dicha continuidad se lograría a pesar de la crisis de representación política manifiesta en los gobernantes de turno (los niveles de aprobación de los gobiernos de Toledo y García serían expresión de ello) que a su vez la favorecería, debido a la incapacidad de los movimientos sociales cuestionadores del modelo para articularse. Al igual que Durand y Adrianzén, Lynch muestra cierta esperanza en la capacidad de acción que en el mediano plazo tendrían dichos movimientos para cuestionar el orden neoliberal, destacando también el legado fujimorista en la constitución de dicho orden. Sin embargo, al no profundizar en la dimensión simbólica del poder político, el autor presenta una estructura de dominación que resulta insuficiente para el sostenimiento de un orden social por veinte años. ¿Esta continuidad del neoliberalismo se explica solo por un estilo particular de ejercicio del poder político? ¿El neoliberalismo como programa político no habría supuesto también objetivos de corto, mediano y largo plazo? ¿Dónde queda espacio para la ideología?

***

Los trabajos de Durand, Adrianzén y Lynch presentan un país fragmentado como consecuencia de políticas neoliberales aplicadas durante veinte años. Políticos y técnicos encubrirían la dimensión ideológica de dichas políticas, destacando su carácter técnico y excluyendo a estas del debate público. Las posibilidades de replantear la estructura de poder generada por el neoliberalismo se encontrarían para los tres autores en la acción pública, en la

posibilidad de que los movimientos sociales se articulen alrededor de un programa político reformista.

3. El neoliberalismo como discurso político

Las perspectivas sobre el neoliberalismo antes analizadas presentan dos diagnósticos contrapuestos del Perú de los últimos veinte años. Mientras por un lado se destaca un país más integrado gracias a la iniciativa privada y al manejo responsable de la macroeconomía, por otro lado se presenta un país escindido y dominado por una elite de poder, en donde cualquier alternativa posible pasa por la re-articulación de la acción pública. Si bien ambas perspectivas presentan aspectos claves para entender al neoliberalismo en el Perú, resultan insuficientes para explicar la continuidad del mismo. Esto ya que no analizan dichos aspectos en sus interrelaciones y fricciones, simplificando las disputas políticas latentes. Por este motivo es importante superar los análisis que hacen del neoliberalismo una disputa entre apocalípticos e integrados[14].

Con tal propósito proponemos analizar al neoliberalismo como discurso político. Este análisis parte de reconocer que toda acción política supone sentidos socialmente compartidos, los cuales son adquiridos por sistemas de reglas y representaciones históricamente definidas. Es decir, estos sentidos o estructuras discursivas son construcciones sociales y políticas que buscan organizar un campo de significado, fijando las identidades de los sujetos políticos de una forma particular. En tal sentido, el análisis de discurso estudia las formas en que determinadas prácticas sociales y/o políticas —en nuestro caso el neoliberalismo— articulan y cuestionan los sentidos que organizan lo social (Howarth y Stavrakakis, 2000).

Analizar discursivamente al neoliberalismo nos permitirá una aproximación al orden simbólico y al imaginario que este reproduce para la organización de lo social en el Perú. El orden simbólico refiere a las reglas y presuposiciones que fundamentan toda interacción de los sujetos y el imaginario a la representación que tienen los sujetos de sí mismos y de su entorno social (Žižek, 2008; Cléro, 2004). Destacamos estos elementos teórico-metodológicos ya que *consideramos que la continuidad del neoliberalismo en Perú durante veinte años estaría vinculada a la constitución de una estructura discursiva compartida por diversos grupos sociales*. Es decir, en el Perú de las últimas décadas la producción de sentidos políticos, influida por el capitalismo tardío,

14 Agradezco a Oscar Espinosa por esta referencia al texto de Umberto Eco para retratar las discusiones en torno al neoliberalismo en el Perú.

habría redefinido las subjetividades políticas de los sujetos. Para fundamentar nuestra propuesta presentaremos brevemente algunos análisis de los llamados estudios culturales, los cuales han analizado las redefiniciones de las subjetividades en el Perú a partir de la experiencia neoliberal. Autores como Portocarrero (2001), Ubilluz (2006) y Vich (2006) han subrayado la relación mercado y cultura en dichas redefiniciones.

Para Gonzalo Portocarrero a partir de los años noventa se evidencian en el Perú cambios radicales en los modelos de identidad preponderantes, entendidos como los discursos que manifiestan lo que la sociedad desea de sus miembros. Así, del modelo de identidad que el autor denomina como «la figura del militante», preponderante entre las décadas de los sesenta y ochenta, se habría pasado desde los noventa a los modelos del «hombre de éxito» y del «hombre auténtico». En palabras del autor:

> Los discursos que instituyen la subjetividad han variado, pues la gente comienza a pensarse a sí misma cada vez menos como miembros de una colectividad y más como individuos independientes. La figura del militante ha dejado de ser el modelo dominante de identidad. Otras figuras la han reemplazado, como la del hombre de éxito y la del individuo «autoreferido» que es aquél que pretende hacerse a sí mismo. (2001: 16)

La «figura del militante» se caracterizaba —según Portocarrero— por la entrega a una causa, en donde el sujeto era parte de un colectivo que daba sentido a su vida. El valor, la abnegación y la solidaridad eran las virtudes supremas de este modelo de identidad, las cuales estaban al servicio de un cambio radical de la sociedad peruana, a la cual se consideraba corrupta.[15]

A partir de los años noventa se exaltó al individuo que no tiene compromisos que él deliberadamente no haya aceptado, que no asume ningún deber para con los demás y que solo es responsable de sí mismo. La solidaridad dejó de ser una obligación para convertirse en una preferencia, adquiriendo centralidad una lógica de la exploración individual y la libertad. Estas orientaciones —propias según Portocarrero del «hombre de éxito» y del «hombre auténtico»— suponen una ontología social, un mundo integrado por individuos que compiten entre sí en función del éxito económico y la realización individual. Así, la ideología neoliberal interpeló la propia subjetividad de los

15 En el agotamiento de este modelo identidad habría tenido un rol central el Partido Comunista del Perú-Sendero Luminoso: «En realidad, Sendero llevó al extremo la figura del militante, pero al hacerlo la terminó de desprestigiar pues el cuadro senderista fue estereotipado no como un 'combatiente heroico' sino como una suerte de fanático deshumanizado, un 'robot de carne' al servicio de una causa demencial» (Portocarrero, 2001: 22)

sujetos, mitificando lo privado e imaginando una sociedad de mercado. En palabras del autor (2001: 29):

> Si todos asumen que el éxito es el fin natural de la vida y que la competencia es algo, sino bueno, por lo menos inevitable, entonces todos se comportarán de esa manera. [...] Sea como fuere, **la ideología neoliberal es hoy sentido común**: pasa como evidente e indiscutible, funciona como una matriz de significaciones, es decir, como un trasfondo o «teoría previa» que condiciona las interpretaciones posibles. (Énfasis nuestro).

En la misma línea de reflexión, Ubilluz destaca que las redefiniciones de las subjetividades han estado marcadas también por el *cinismo* y la *perversión*, las cuales han hecho del sujeto un objeto del mercado. Para el autor el cinismo ha generado entre los sujetos una mayor tolerancia hacia las acciones de quienes se sirven de los ideales colectivos a fin de hacer prosperar sus intereses individuales. Esto debido a que el sujeto contemporáneo ya no creería en una comunidad universal, pues se ha convertido en un súbdito que procura el amor del Otro imaginario propio de la sociedad de mercado. La perversión de esta manera se manifiesta en el goce que el sujeto encuentra en lo que le es impuesto por la sociedad de consumo, estigmatizando su falta como una falta moral. Lo central en esta redefinición de las subjetividades es que no hace falta un convencimiento en el sujeto de las promesas de la sociedad de mercado. Según Ubilluz (2006:31):

> No interesa entonces que yo crea en las promesas de felicidad del Otro imaginario: lo esencial es que con mis actos yo persista en legitimar la «validez» de esas promesas.

El cinismo y la perversión de los «nuevos súbditos» repercuten según el autor en el propio orden sociopolítico del país. La transgresión se convierte en norma social, perpetuando el individualismo del capitalismo tardío: empresarios que ofrecen contratos laborales que no respetan la jornada de ocho horas, asesores presidenciales que se valen de sus influencias para concentrar mayor poder y presidentes que hacen del atropello de derechos su «modus operandi democrático», son manifestaciones de un imperativo de goce individual que debe ser satisfecho a toda costa. Ubilluz presenta a los gobiernos de Fujimori como ejemplos paradigmáticos de este nuevo orden sociopolítico.[16]

16 Tanto Ubilluz como Portocarrero destacan en sus estudios citados el vínculo existente entre la ética individualista del capitalismo tardío y el «fantasma oligárquico» propio del Perú de finales del siglo

Por último, Víctor Vich ha analizado cómo cierta industria cultural en el Perú ha reproducido un mensaje con el objetivo de reforzar entre la población las promesas de la sociedad de mercado. Relacionando los contenidos de dos programas de televisión con alta sintonía con la reestructuración de los mercados de música popular, el autor identifica una nueva narrativa que busca incluir a amplios sectores sociales del país (los que en palabras de Arellano serían las otroras «clases menos favorecidas» del país) en los éxitos obtenidos por el neoliberalismo:

> Nos enfrentamos, por tanto, a una radical reestructuración de los mercados populares pero también a la producción de una «nueva narrativa» [a partir de los medios de comunicación] que exalta el triunfo de los provincianos en el capitalismo tardío. (Agregado nuestro).

Las reflexiones de Vich nos muestran cómo el discurso neoliberal ha simbolizado particularmente lo urbano-popular, incluyéndolo en su propia significación. Los otrora sujetos solidarios y preocupados en el bien común (presentados así por los discursos socialistas y populistas) son ahora individuos exitosos en un mundo globalizado.

Las anteriores referencias a los trabajos de Portocarrero, Ubilluz y Vich han buscado subrayar que existen indicios para pensar en una redefinición de los sentidos que orientan la praxis política en el Perú de las últimas décadas. Esta es una dimensión analítica que consideramos poco trabajada o en algunos casos ausente en las perspectivas que identificamos como legitimadora y crítica. Ahora bien, las redefiniciones de las subjetividades no se realizarían solo desde el propio sentido común de los sujetos, sino que supondrían también la intervención de agentes políticos a través de estrategias de interpelación. Este es un fenómeno por investigar.

Referencias bibliográficas

Adrianzén, Alberto (2009) *La transición inconclusa. De la década autoritaria al nacimiento del pueblo*. Otra Mirada, Lima.

Althaus, Jaime de (2009) *La revolución capitalista en el Perú*. Editorial El Comercio, Lima.

XIX. Nosotros compartimos este análisis que identifica continuidades entre el discurso neoliberal y el discurso criollo-aristocrático.

Arditi, Benjamín (2009) «Argumentos acerca del giro a la izquierda en América Latina ¿Una política post-liberal?» en Latin American Research Review (LAAR), Vol. 43, No. 3, Pp. 59-81.

Arellano, Rolando (2010) *Al medio hay sitio. El crecimiento social según los estilos de vida*. Editorial Planeta, Lima.

Durand, Francisco (2010) *La mano invisible en el Estado. Crítica a los neoliberales criollos*. Fondo Editorial del Pedagógico San Marcos, Lima.

Howarth, Norval y Stavrakakis (eds.) (2000) *Discourse theory and political analysis. Identities, hegemony and social change.* Manchester University Press, Manchester.

Lynch, Nicolás (2009) *El Argumento Democrático sobre América Latina. La excepcionalidad peruana en perspectiva comparada*. Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima.

Portocarrero, Gonzalo (2001) «Nuevos modelos de identidad en la sociedad peruana (Hacia una cartografía de los sentidos comunes emergentes)» en Portocarrero y Komadina *Modelos de identidad y sentidos de pertenencia en Perú y Bolivia*. IEP, Lima. pp. 11-88.

Torres, Alfredo (2010) *Opinión Pública 1921-2021*. Aguilar-Grupo Santillana, Lima.

Ubilluz, Juan Carlos (2006) *Nuevos súbditos. Cinismo y perversión en la sociedad contemporánea*. IEP, Lima.

Vich, Víctor (2006) «Dina y Chacalón: el secuestro de la experiencia» en *Hueso Húmero*. No. 48. Mayo, Lima.

Zizek, Slavoj (2008) *Cómo leer a Lacan*. Paidós, Buenos Aires.

Sobre las relaciones entre las ciencias histórico sociales y las ciencias en general

Luis ARANA BUSTAMANTE

RESUMEN
Se hace una breve discusión sobre algunos aspectos esenciales de los enfoques amplios en las ciencias sociales e históricas, sus relaciones con algunos paradigmas provenientes de las ciencias naturales y sobre algunos aspectos clave en las concepciones y la investigación acerca de la realidad social, tales como el uso de los modelos cuantitativos y los de la denominada teoría de la complejidad.

Palabras clave: Ciencias histórico-sociales, epistemología, «complejidad», paradigmas de las ciencias humanas.

ABSTRACT
This is a short discussion about some aspects of the theoretical basis of method in social and historical sciences and its modern relationships with some paradigms from natural sciences. The question of quantitative models and complexity is also mentioned in attention to our theme and the more applicative uses in methodology of social research.

Keywords: Social and historical sciences, episthemology, «complexity» theory, paradigms in human sciences.

Vamos a hacer aquí una discusión breve sobre algunas cuestiones fundamentales en torno a los paradigmas dominantes en las disciplinas de ciencias sociales, siendo necesario precisar antes algunas realidades sobre la posición real del conjunto de las ciencias histórico-sociales en lo que suele denominarse como comunidad científica amplia. Esto desde luego está incluido en la naturaleza del denominado sistema mundial, que da el contexto amplio en que esta integración entre las ciencias ha sucedido siempre y ahora sucede más notoriamente.[1] Uno de los aspectos intrínsecos al denominado sistema mundial es la circulación de las ideas, ahora amplificada a extremos insospechados por el desarrollo de la informática. Esta es una circunstancia que tiene, en las actuales circunstancias, más rasgos negativos que positivos, pues depende del contexto amplio en que se produce, pero es una realidad.

En efecto, la mayor parte de los agentes del Estado peruano parecen ignorar el verdadero rol sistémico de las ciencias sociales a nivel global. Quizá los sectores más vinculados al sector privado lo saben mejor, pero prefieren hacerse los desentendidos y hacer el uso clásico de los materiales obtenidos con propósitos de aplicación inmediata. El asunto es que el denominado sistema mundial, que es un todo integrado, necesita las evaluaciones que sobre las realidades globales realizan el conjunto de las ciencias. De allí la importancia de los paradigmas que se empleen en las ciencias sociales y la historia, lo cual también es una cuestión de simple y llano poder. Para propósitos prácticos, y porque nuestra Facultad lo concibe así aunque en la práctica exista la tradicional situación de fragmentación académica, trataremos a las ciencias sociales y la historia, que se encuentran en vías de integración, como si ya formasen un todo integrado.

Análisis socio-histórico y lógica sistémica

La denominada racionalidad del sistema capitalista, que domina actualmente, aunque muestra cada día haber dejado de ser una racionalidad —e incluso haber dejado de ser propiamente capitalista— exige de todos modos el cálculo sumamente preciso de las condiciones amplias de la realidad global. Esto es una característica, digamos, sistémica, derivada de las necesidades intrínsecas del cálculo de la inversión. Pero hoy en día todo el sistema capitalista global, bajo las reglas del denominado neoliberalismo, actúa como un inmenso sifón de extracción de excedentes de las inversiones de la periferia hacia el centro,

1 Usamos la palabra sistema, desde luego, en el sentido amplio y extensivo del término en que lo hace, por ejemplo, E. Wallerstein.

volviendo luego a inyectar estos excedentes bajo forma de inversiones u operaciones crediticias globales públicas y privadas. La exageración en este último aspecto de financiarización en los países centrales y el intento de manejar mundialmente todo este proceso y el sistema mismo para apuntalar esta forma de concebir el capitalismo financiero ha sido la característica dominante en estos últimos veinticinco años del sistema mundial.

Es visible que esto ha causado parálisis de la productividad en la metrópoli y desembocado en una crisis del propio aparato financiero central, una crisis que el centro no puede ni podrá resolver dentro del paradigma dominante.[2] Ahora bien, podemos decir que el actual modelo sistémico, en términos amplios, se ha apoyado en una visión reductiva de la sociedad, del mundo humano en sentido amplio, pretendiendo entender las complejas realidades sociales, históricas y hasta culturales con un marco estrecho de análisis propio y proyectado sobre las demás áreas. Este es el marco analítico de la denominada *economics* o «ciencia» de la economía, reducida al cálculo matemático de indicadores y variables bajo condiciones amplias asumidas como fijas y eternas. Ahora bien, el avance de la tecnología permitió también durante este período a los agentes económicos disponer de una alta concentración y accesibilidad a la información provista por todo el aparato universitario global. Así, ellos han utilizado y utilizan, sin declararlo ni admitirlo, todas las otras visiones de los procesos sociales y, obviamente, los análisis económicos provenientes de otras teorías sociales distintas e inclusive críticas de las más oficiales. Esto es una característica del sistema mismo, derivado de sus actividades de recolección de datos, aunque los productos de estas teorías y visiones alternas son utilizadas de modo parcial, fragmentario, o para apuntalar el propio dominio del capital.

Así, las proclamadas teorías del neoliberalismo en bastantes casos son solo espejismos con finalidad ideológica o mecanismos más o menos sofisticados para influenciar al propio mercado a través de indicadores económicos que es visible que son manipulados. Esto se está revelando de modo oficial en los escándalos financieros recientes respecto a asuntos tan centrales como el manejo de los grandes bancos implicados en quiebras de dimensiones globales o el escándalo reciente sobre la tasa de cambio interbancaria internacional, administrada por una entidad privada en Londres. Por ello no extraña que, en el extremo más alto del sistema global estén en realidad científicos sociales, no economistas ni políticos. En los términos sistémicos, estos vienen

2 Una visión amplia de los causales estructurales de la crisis financiera actual en J.B. Foster y F. Magdoff: *La gran crisis financiera*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 2009.

a resultar más bien una especie de funcionarios especialistas que realizan tareas precisas. Esta es la verdad profunda del sistema global en cuanto a su capacidad de análisis, aunque es ocultada por el sistema occidental predominante como uno de sus más profundos secretos, mientras se exhiben ante el público toda clase de «gurús» y «analistas» para vender una especie de productos derivados de estas visiones amplias, productos específicos a veces más bien propagandísticos, que se destinan a la prensa y los medios.

Una de las limitaciones conocidas del propio sistema global o de los sistemas locales es, por consiguiente, tener que usar de modo parcial o fragmentario la información. Esto a pesar de que disponen de especialistas de todas las disciplinas. Así, el paradigma unificador dominante de toda esa información es lo determinante. La analogía no es exacta, y no sería ni siquiera adecuada si no fuese por la extensión del lenguaje informático al habla común, pero el análisis sistémico final viene a ser como el *software* que administrase la información —en realidad inerte por sí misma— de que dispone el sistema. Si el *software* procesa inadecuada o erradamente la información, el análisis producido no es adecuado. En el terreno de lo social, donde juegan tantas circunstancias al mismo tiempo, incluyendo la propia de los analistas, no existe mejor capacidad de análisis y prospección que la provista por las ciencias histórico-sociales, siempre que las entendamos en sus variantes de análisis primordialmente cualitativo, que incorporan desde luego a la economía.

En estos últimos veinticinco años, debido al desarrollo tecnológico, pero también al dominio directo o influencias sobre el aparato universitario y al peso de los medios masivos y la propaganda en la opinión pública, se ha creído poder exagerar este modo simplista de usar las evaluaciones y análisis universitarios a modo de reservorio de información para así aplicar estas visiones cuantitativistas reductivas de los fenómenos sociales y humanos. El trabajo de las ciencias sociales y la historia, en esta formas simplistas de abordar las cosas, se ha entregado así confiada y erradamente al usufructo de estos modelos analíticos. Estos modelos supuestamente han sido mejorados hasta la virtual perfección por nuevas tecnologías de la información para el análisis de todo tipo de datos.

Esto se ha revestido luego en una pretendida superioridad —*per se*— de estos análisis, como proviniendo de la esfera bien prestigiada de la ciencia o, más directamente, de la ciencia «dura», una superioridad nunca bien explicada por los agentes suministradores de estas tecnologías de la información. En realidad en muchos casos estos análisis reposan en una superposición de datos sin relacionar bien entre sí las variables e incluso en otros casos esta

supuesta complejidad del análisis oculta o salta deliberadamente partes esenciales de otros aspectos igual o más determinantes. Las proyecciones creen poderse hacer a demasiado corto plazo, a la imagen de las encuestas hechas pocos días antes de las elecciones o como si se tratase de las acciones de corto plazo —después de todo más o menos fiduciarias en cuanto a su real capacidad de cobro— del mercado de valores mismo. Esto genera a su vez una red mercantil de venta de prospecciones y estudios concebidos bajo estos términos en casi toda la esfera de lo social. Un grado superior de esta esfera y la dependencia contraproducente así generada ha sido crear indicadores de todo tipo precisamente para poder falsearlos, manipulando no solo el análisis financiero o bursátil, sino también las estadísticas estatales y los indicadores de tipo social, además del obvio fenómeno de encuestas y sondeos electorales manipulados.

El análisis cualitativo, sin desdeñar ni dejar de hacer uso juicioso de los datos de la realidad agrupados cuantitativamente, suele casi siempre correlacionar más rápido y mejor las variables. Para esto solo se necesitan muestras relativamente limitadas pero bien escogidas de los fenómenos a analizar, la mayor parte de las cuales inclusive son de dominio público. Así, haríamos mal en creer que nuestro problema es no estar integrados a la revolución científico tecnológica. Las ciencias histórico-sociales lo están mucho más de lo que a veces los practicantes de otras áreas creen. La denominada revolución tecnológica, con todas sus ventajas, si es mal empleada, no mejora ni la capacidad de análisis sistémico, y solo se significa una mejora del aspecto comunicacional y de almacenamiento de información. Aunque esto también lleva a sus propios tránsitos y posibilidades de cruzar información de diversas fuentes, también puede causar el atiborramiento de información y la confusión de los analistas sociales.

Así, la actividad y perspectivas de las ciencias sociohistóricas influencian, gracias a estas tecnologías, mucho más allá del estrecho panorama local, y existe una circulación informal de las ideas a través de innumerables vías y canales de comunicación. A veces esto conduce a una situación de uso inadvertido del trabajo de los profesores de la Facultad, pero esto apuntala aun más la importancia del análisis histórico-social frente al oficialmente admitido. El desconocimiento de los agentes del Estado —el sistema global tiene buenos sistemas de control permanente de datos e interpretaciones— crea un exagerado recelo de estos mismos agentes del Estado local en lo que se refiere a las actividades en ciencias sociales. La actitud continua y más o menos oficial de encubrimiento o boicot continuo a la actividad de las ciencias

histórico-sociales en el Perú o en nuestra Facultad es así una ilustración, por contradicción, de este grado de influencia. Dado que esta influencia se produce de todas maneras, es cosa bien distinta a las actividades oficiales mismas de la Facultad, asuntos que es preciso coordinar, pues de lo contrario el trabajo de las ciencias sociales se transfiere como materia en bruto al sistema global y no sirve en su verdadera calidad de análisis a la nación. A veces, en sustitución —como en el comercio internacional— terminamos importando la mala mercancía de análisis deficientes o tendenciosos de aspectos que podemos analizar mejor nosotros mismos.

La labor de proyección de las tendencias que logran las ciencias sociales cuando emplean estas perspectivas cualitativas y saben integrarse entre sí, las hace estar así más adelante que las de los otros conjuntos de ciencias. Estas no tienen cómo preveer los propios desarrollos del conjunto social que elabora estas tan buscadas como a veces demasiado ansiadas prospecciones. Incluso no es posible entender bien los propios paradigmas de las ciencias naturales si no se les revisa en su secuencia histórica, interrelaciones recíprocas y contexto sociopolítico preciso. En ese sentido, el conjunto de las ciencias sociales e históricas realizan, si bien de manera siempre aproximada, la síntesis objeto/sujeto ansiada por el humanismo occidental dentro del plano del conocimiento concreto del propio hombre y sus determinantes objetivos.

Respecto a la denominada teoría de la complejidad

Ahora quisiera abordar someramente algunas propuestas, tampoco muy claras, provenientes más bien de reflexiones sobre los hallazgos e investigaciones más modernas en ciencias naturales a donde, se dice, las ciencias sociales deberían supuestamente acudir en busca de explicaciones. Algunas de estas perspectivas están conectadas a la anteriormente citada predominancia de los paradigmas exclusivamente científico-técnicos en el Occidente contemporáneo. Se basan o declaran basarse en los problemas observados de la descripción matemática y modelización de las ciencias naturales al enfrentarse a numerosos fenómenos del mundo natural al ser observados directamente.

Estos son problemas en realidad derivados de que aún en ese terreno las descripciones matemáticas son solo aproximativas y ponen en claro el plan general de la organización —a través de modelos— o dinámica de comportamiento —a través de fórmulas— de los objetos concretos observados. Lo que sucede en este caso es que a ciertos niveles de macrofísica —la denominada cosmología— o en física atómica o los análisis de los campos energéticos,

los modelos matemáticos establecidos no funcionan, o aparecen reglas derivadas de interacción de conjuntos mayores o superiores en organización, cuyos componentes y reglas en cosmología a veces no son bien entendidos todavía. Debido al carácter más o menos difuso de estos fenómenos y al hecho de que aparecen en determinada escala o tipo de conjuntos observados sobre todo en el estudio de los vastos espacios estelares e interestelares se ha creado el término también amplio de 'propiedades emergentes' para describirlos. Estos son problemas propios de la descripción matemática y de los modelos físicos explicativos, por lo que se proyectan cada vez mejores modelos, generalmente computarizados, pero llegado cierto punto hasta se deben cambiar completamente las explicaciones o los propios paradigmas. Esta circunstancia no debiera llevar a problemas de índole más bien filosófico o metafísico, y si lo hacen es problema, irónicamente, de algunos científicos naturales o incluso filósofos que ingresan a este campo y que los abordan de esta manera. Menos aún debiera llevar a esa especie de declaratoria de quiebra disimulada de la razón que es el corolario de un cierto principio de caos —para algunos filósofos quizá se trate hasta de un espíritu—, que habría que admitir para 'explicar' sin explicar esta clase de fenómenos.

Los niveles de organización y las ciencias sociohistóricas

En este sentido, en el surgimiento de la vida y los fenómenos estudiados por la biología se presenta una situación que en realidad es semejante solo de un modo muy general a estos fenómenos de los vastos espacios estelares e interestelares. En realidad el surgimiento de la vida genera un tipo distinto de organización y esto fue anotado primero, desde el siglo XVIII, en relación con estos fenómenos de la materia viviente —mi referencia más antigua es en Hume—.[3] Estas observaciones se fueron luego formulando mejor gradualmente con el avance de la observación microscópica y la química orgánica, bioquímica y desde la década del veinte se fueron concretando más modernamente como el principio de niveles de organización. La vida muestra claramente cómo la interacción entre los nuevos conjuntos generados engendra otras propiedades distintas, independientes de las cualidades de los elementos constituyentes de las unidades concurrentes, y ese es un principio bien establecido en la biología. A su turno, la sociedad y la cultura, sin que deje de ser esto una operación complicada para las ciencias histórico-sociales, muestran

3 Según el *Stanford Dictionary of Philosophy*, pero quizá sea posible encontrar algunas referencias incluso anteriores a estas ideas.

en un nivel superior la operatividad amplia de este principio, pues sin dejar de existir obviamente una base material y biológica en los seres humanos, las sociedades humanas presentan nuevos niveles de organización añadidos. Estos son distintos y más complejos, pero susceptibles de análisis bajo otras reglas diferentes, propias de lo social y lo cultural.

Así, las ciencias históricas y sociales, dada precisamente la complejidad de su objeto de estudio y que está llevado a cabo por los propios seres humanos, elaboran reglas y principios amplios adecuados a su objeto. Las más apropiadas han mostrado ser de carácter cualitativo e incluir la dimensión de lo histórico. La integración de las perspectivas cualitativas de lo social, lo histórico y lo cultural son posibles, añadiéndolas a las explicaciones del mundo natural y del componente natural en la naturaleza humana —nosotros mismos somos naturaleza en un sentido básico—. Lo cuantitativo es, obviamente, una herramienta en el diseño de estas explicaciones. Más decisivamente, esta tarea de las ciencias sociohistóricas no es posible de realizarse sin contemplar, aplicado sobre un nivel superior, este principio de los niveles de organización, esta vez propios de la sociedad, de los fenómenos de índole cultural y del hombre individual.[4] No es de extrañar en absoluto que la modelización en investigación social —como vemos esta área no es la única a ese respecto— dada la complejidad, precisamente, de su objeto de estudio, en este caso no sea más que una herramienta y no pueda sustituir a la investigación cualitativa.

En este sentido es quizá oportuno distinguir entre los modelos y la realidad descrita. La palabra 'estructura', define el juego de relaciones entre los componentes puestos en juego dentro de cualquier tipo de organización. Puede entenderse en su forma más amplia en ciencia social como las relaciones que establecen entre sí en este juego vivo y real los seres humanos en sus sociedades respectivas. Este juego de relaciones, plasmadas a través de diversas clases de instituciones en las diversas esferas de la vida social, determina cómo interactúan entre sí los seres humanos y el tipo y modo de organización de estas relaciones de hecho cambia a través de la historia. Pero la estructura así entendida es bien distinta al modelo esquemático, que se emplea solo de modo didáctico para describir las relaciones, y no se debe confundir una cosa con la otra.[5] Si lo pensamos bien, un diagrama cartesiano,

4 He tratado de volver sobre nuevas bases a este antiguo problema en un artículo en *Investigaciones Sociales*, 26:75-96 (2012).

5 Dejamos aquí de lado *ex profeso* el hallazgo más moderno de que algunos niveles de la mente también están estructurados, lo cual refleja aspectos de la organización misma del cerebro humano, lo cual es a su vez la base de la unidad de la raza humana más allá de las diferencias culturales. Este es otro aspecto o más bien campo de aplicación del concepto de estructura, quizá algo más difícil de entender.

que sirve para expresar los cambios en el tiempo de diversas variables, es solamente un modelo más en que se ha fijado, de modo siempre arbitrario, el factor que denominamos tiempo en uno de los ejes.

La pretensión —o supuesta pretensión— de entender todos estos niveles de organización de la naturaleza, sumándoles luego alegre y mecánicamente los de la sociedad y cultura exclusivamente con descripciones matemáticas, es tanto errada como ilusa. Incluso ha llevado a cierta formulación moderna finalista sobre ciertas «intenciones ocultas en la propia materia», argumentación de tipo medieval que incluso termina trasladando a la materia algunas cualidades divinas. Se ha querido denominar a esto el llamado «principio antrópico» e incluso un paso ulterior en esta especie de auténtico delirio pseudocientífico es la «búsqueda» de su formulación o descripción matemática como una especie de agregado de ecuaciones.

Como ya dijimos, es visible que los modelos matemáticos no funcionan de modo completo ni absoluto —ni en cosmología ni en microfísica— ni con la ayuda de sofisticados medios cibernéticos. Irónicamente, los mismos proponentes de las teorías de la complejidad mencionan esto entre sus razonamientos, esta vez para argumentar en la imposibilidad del conocimiento. Ya no es preciso ingresar a una discusión llevada a estos niveles, pues el propósito subterráneo es en esta ocasión introducir de contrabando este supuesto factor de incertidumbre y concluir por un nuevo salto en la no posibilidad de comprensión de las ciencias histórico-sociales. Para quien observe el procedimiento lógico estricto, que bien entendido también se aplica al razonamiento empírico, esto no es más que una forma de razonamiento mediante falacias circulares. Así, en este aspecto, aunque nos es difícil de percibir a primera vista, estas argumentaciones empatan completamente con las propuestas del postmodernismo. De hecho, basadas en complejas exposiciones y el desconocimiento generalizado de los principios de las ciencias básicas del público común y de los propios humanistas y científicos sociales, ambas argumentaciones «concluyen» por vías diferentes en lo mismo. Pero estas teorías de la complejidad lo hacen por una vía supuestamente científica, que en realidad es una especie de circunvolucionado sofisma, una vía que como vemos, incluso desde el punto de vista del examen lógico está cortocircuitada, pues las ciencias naturales no pueden invocar una preponderancia exponiendo como razón de la misma una de las insuficiencias de su propio aparato explicativo.

A modo de conclusión

Es verdad que estos debates son mundiales, pero en lo inmediato nos afectan en cuanto al camino o dirección a tomar como Facultad. Ese conjunto de teorías mal apoyadas en reflexiones más bien seudofilosóficas sobre la naturaleza no parece ser el lugar o abrevadero teórico donde buscar nuestras soluciones para las ciencias sociales y por ende en el examen de la realidad nacional. Mas es necesario también, por diversas razones teóricas y prácticas, precisar de modo más preciso la posición de los profesores de Ciencias Sociales, que es especial en este sentido.

Las consideraciones precedentes pueden servir como un primer paso hacia la dirección en qué orientar la organización de los estudios y la orientación de la investigación como Facultad. Esto toma su tiempo y naturalmente exige acuerdos más prácticos, pero en un sentido estricto, puede decirse que toda esta ha sido en los últimos años una polémica permanente en que, a nivel mundial, la voz de la razón siempre estuvo donde tenía que estar, pero que se ha prolongado desde la metrópoli por medios completamente artificiales. Las discusiones más amplias sobre el estatus y reconocimiento a la labor de la Universidad demandan tiempo y asumen un carácter general atado al contexto político amplio, incluso hasta cierto punto al propio desarrollo de la actual crisis mundial, más también dependen de nuestra propia división de tareas y de planes prácticos más definidos. Por ahora nos ha parecido suficiente aclarar algunos aspectos amplios por la vía del ensayo universitario, y puesto que todo profesor universitario nos puede entender, no hemos creído necesario recurrir a demasiados recursos profesorales ni abundar en notas de pie de página el origen de conocimientos e ideas que son prácticamente de dominio común en la Universidad, siendo el único aparente problema su articulación y exposición más o menos ordenada.

SOCIOLOGÍA HISTÓRICA

Las elecciones y el golpe de Estado de 1962

Manuel Efraín COBAS CORRALES

RESUMEN
El artículo aborda las Elecciones Generales de 1962, previamente analiza el escenario internacional, latinoamericano y nacional que antecedió a las elecciones, los movimientos y partidos políticos participantes y sus candidatos, los medios de comunicación, el universo electoral, las relaciones civil-militar, los resultados e incidentes del proceso, y finalmente el desenlace: el golpe de Estado, que anuló las elecciones e instauró una Junta Militar de Gobierno por el lapso de un año.

Palabras clave: Elecciones generales, candidatos, movimientos y partidos políticos, relaciones civil-militar, resultados, golpe de Estado de 1962.

ABSTRACT
This article addresses the General Elections of 1962, previously analyzed international, Latin American and national stage that preceded the elections, movements and participating political parties and their candidates, the media, the electoral universe, the civil-military relations, results and incidents of the process, and finally the denouement: the coup d'État, which annulled the elections and established a military junta for a period of one year.

Keywords: General elections, candidates, political parties and movements, civil-military relations, results, 1962 coup d'État.

Introducción

El presente artículo forma parte de los resultados de un proyecto realizado en el 2012, denominado «Dos procesos anulados y una autoelección: las elecciones de 1936, 1950 y 1963», el mismo que contó con la colaboración del Dr. Simón Escamilo Cárdenas. Por la naturaleza de la investigación, los procesos electorales han sido fragmentados para su publicación, como fue el caso de «Las elecciones de 1950: la autoelección del general Manuel A. Odría», publicada en la revista *Investigaciones Sociales* N° 30 (junio de 2013) del Instituto de Investigaciones Histórico Sociales. El proceso electoral de 1962 que aborda la presente publicación, contempla el escenario internacional y nacional previo a las elecciones, las organizaciones políticas participantes, los candidatos, los medios de comunicación, el universo electoral, los resultados y finalmente los incidentes durante y después del proceso, y el papel jugado por las Fuerzas Armadas, que se pronunciaron con un golpe de Estado, derrocando al gobierno de Prado y anulando con ello las elecciones.

El 28 de julio de 1962, concluía el período de gobierno del Presidente de la República Manuel Prado Ugarteche, elegido en 1956, previendo dicha fecha su gobierno convocó a Elecciones Generales, para el domingo 10 de junio de 1962, para elegir Presidente, vicepresidentes, senadores y diputados. Poco antes de ello, mediante Ley N° 13713 dada el 30 de octubre de 1961, se modificó el Estatuto Electoral (Decreto Ley N° 11172 – 30/09/1949), norma que regulaba el proceso electoral, adicionándole dos Títulos: el Título X, denominado «De la convocatoria a Elecciones» y el Título XI «De las Elecciones Municipales». A esta se sumó la Ley N° 13987 del 8 de febrero de 1962, que también modificó algunos artículos del Estatuto, elevando el número de senadores a 55 y de diputados a 186.

1. El escenario internacional[1]

A inicios de la década de los sesenta, estaba en pleno apogeo la Guerra Fría, enfrentamiento entre las dos potencias victoriosas de la Segunda Guerra Mundial: Estados Unidos de Norteamérica y la Unión de Repúblicas Socialistas Soviéticas (URSS); esta última, desde fines de la década del 40, consiguió instaurar gobiernos socialistas en Bulgaria, Checoslovaquia, Hungría, Polonia, Rumania y, más tarde, en Alemania Oriental, lo que le permitió mantener una fuerte presencia

1 Sobre los gobernantes latinoamericanos en ejercicio en 1962 ver: Wikipedia —la enciclopedia libre— Web http://es. Wikipedia.org/.

militar en estos países, a los que se sumaron Albania y Yugoslavia. A ellos se agregaron otros países asiáticos, como Corea del Norte y Vietnam del Norte, después de la Segunda Guerra Mundial y China Popular en 1949, finalmente Cuba después de romper relaciones con EE.UU., el 3 de enero de 1961.

En septiembre de 1948, los soviéticos crean el *Cominform*, una organización cuyo propósito era mantener la ortodoxia ideológica comunista dentro del movimiento comunista internacional. En la práctica, se convirtió en un mecanismo de control sobre las políticas de los Estados satélite soviéticos, coordinando el ideario y las acciones de los partidos comunistas del bloque oriental. El Cominform tuvo que hacer frente a una inesperada oposición cuando, en junio de 1949, la ruptura Tito-Stalin obligó a expulsar a Yugoslavia de la organización, que mantuvo un gobierno comunista pero se identificó como un país neutral dentro de la Guerra Fría. Años más tarde, a principios de la década de 1960, se produciría la más importante o trascendental fractura dentro del mundo comunista, con el cisma ideológico chino-soviético, que tiene relación directa con la subida al poder de Nikita Jruschov revelando las profundas discrepancias entre las dos partes. Además, el abandono de la ortodoxia ideológica por parte de Jruschov, que incluso hablaba de lograr una «convivencia pacífica» con el occidente capitalista, ofuscó a Mao, para quien la lucha contra el capitalismo debería ser hasta su aplastamiento, este era un principio ideológico irrenunciable. Así, Mao empezaba a ver a su país como el nuevo referente mundial de la lucha comunista, que debía abandonar a una Unión Soviética que traicionaba a la causa ideológica.

La Guerra Fría implicó una carrera armamentista que conllevó paralelamente al despliegue de fuerzas y a la concertación de diversas alianzas militares. Para contrarrestar el rearmamento de Alemania Occidental, tras su entrada en la OTAN, los países de la órbita soviética sellaron una alianza militar conocida como el *Pacto de Varsovia* en 1955. Sin embargo, este movimiento fue más político que estratégico, pues la URSS ya había construido una red de defensa mutua con todos sus satélites antes incluso de que se formara la OTAN en 1949. Por su parte EE. UU., a principios de la década de los 50, formalizó alianzas militares como la *Organización del Tratado del Sudeste Asiático* (o SEATO, por sus siglas en inglés), fue una organización regional de defensa, vigente desde 1955 hasta 1977, constituida por Australia, Francia, Nueva Zelanda, Pakistán, Filipinas, Tailandia, Gran Bretaña y Estados Unidos. A ella se adicionó el ANZUS, una alianza tipo ente, conformada entre Estados Unidos, Australia y Nueva Zelanda, garantizando a Estados Unidos una serie de bases militares a lo largo de la costa asiática del Pacífico.

A la carrera armamentista se agregó la carrera espacial, que se puede definir como una subdivisión del conflicto no declarado entre Estados Unidos y la Unión Soviética en el ámbito espacial. En 1957, los rusos lanzaron el Sputnik, primer artefacto humano capaz de alcanzar el espacio y orbitar el planeta. En noviembre de ese mismo año, los rusos lanzan el Sputnik II, y dentro de la nave, el primer ser vivo sale al espacio: una perra, de nombre Laika. Tras las misiones Sputnik, los Estados Unidos entraron en la carrera lanzando el Explorer I en 1958, pero la Unión Soviética consigue dar un paso gigantesco, al conseguir lanzar en 1961 la nave Vostok 1, tripulada por Yuri Gagarin, el primer ser humano en ir al espacio y regresar sano y salvo.

Mientras los EE.UU. y la URSS se disputaban el predominio mundial, la mayoría de naciones y gobiernos surgidos tras la descolonización en Asia, África y Oceanía trataron de zafarse de la presión de elegir el bando pro-capitalista o pro-comunista. En 1955 se había celebrado la *Conferencia de Bandung,* en Bandung, Indonesia, promovida por Jawaharlal Nehru, Gamal Abdel Nasser y Sukarno (jefes de Gobierno de India, Egipto e Indonesia), en dicha conferencia la mayoría de los países participantes (29 en total) acordaron mantenerse al margen de la dinámica de la Guerra Fría, el único país latinoamericano presente en calidad de observador fue México. Este consenso se plasmó más tarde en la creación del *Movimiento de Países No Alineados* en 1961, de los cuales solo Cuba fue el único país latinoamericano que se integró al movimiento en ese año, otros lo harían recién en la década de los setenta.

Desde 1959, la Revolución Cubana impulsó varias medidas de carácter popular algunas de las cuales, como la Ley de Reforma Agraria, afectaron intereses norteamericanos en la isla. Como respuesta, la administración de Eisenhower inició una agenda política dirigida a derrocar el régimen popular recién instaurado. Ésta comprendía el bloqueo económico, propaganda contrarrevolucionaria, fomento y apoyo de grupos armados dentro de Cuba contrarios a Fidel Castro, sabotajes a instalaciones económicas y civiles, filtración de espías; ataques piratas, quemas de campos de caña de azúcar, intentos de asesinato a sus principales líderes; violaciones del espacio aéreo y naval por aviones y navíos de guerra norteamericanos que desencadenan en la ruptura de relaciones diplomáticas y en la expulsión de Cuba de la OEA. Debido al aislamiento del resto del hemisferio y el bloqueo económico, el país caribeño se convierte en un fuerte aliado de la URSS y el resto del bloque comunista, convirtiéndose posteriormente en miembro del COMECON. Finalmente, se pone en marcha un plan para invadir militarmente a la isla utilizando exiliados cubanos y mercenarios latinoamericanos. Aunque participarían pilotos de

guerra estadounidenses, no estaba prevista la intervención directa del ejército de Estados Unidos. Después del fracasado intento de invasión en Playa Girón, en la Bahía de Cochinos en abril de 1961, la que fue aplastada en 65 horas por el Ejército Rebelde y las milicias, casi toda la brigada invasora se rindió y fue cambiada posteriormente por alimentos y compotas. Posteriormente, en febrero de 1962, se firma por parte de Kennedy el decreto del bloqueo económico y comercial contra Cuba. Medida que aún sigue vigente y reforzada por leyes norteamericanas en 1992 (Ley Torricelli) y 1996 (Helms-Burton). Esta crisis llevó al mundo al borde de la guerra nuclear generado a raíz del descubrimiento por parte de Estados Unidos de bases de misiles nucleares soviéticos en territorio cubano, conocida como la Crisis de los misiles, en octubre de 1962, la que junto al Bloqueo de Berlín son las mayores crisis entre Estados Unidos y la Unión Soviética; finalmente ambas potencias acordaron el desmantelamiento de las bases soviéticas de misiles nucleares en Cuba, a cambio de la garantía de que Estados Unidos no realizaría ni apoyaría una invasión a Cuba. Además, debería realizarse el desmantelamiento de las bases de misiles nucleares estadounidenses en Turquía.

El triunfo de la Revolución Cubana tuvo repercusiones en diversos países de Latinoamérica, surgiendo diversos grupos y movimientos revolucionarios que intentaron imitar a las guerrillas castristas. Uno de los primeros fueron los *Uturuncos,* la primera guerrilla del siglo xx en la Argentina, formada con el propósito de conseguir el regreso de Juan Domingo Perón de su exilio, tras haber sido derrocado en 1955 por un golpe de Estado. La primera acción de este grupo integrada por unos 30 guerrilleros, mayormente tucumanos y santiagueños, fue la toma de la Jefatura de Policía en la ciudad de Frías, Santiago del Estero, el 24 de diciembre de 1959, su acción se había inscrito en un supuesto plan de operaciones que preveía levantamientos de militares en actividad, movilizaciones sindicales y callejeras y manifiestos políticos de los sectores democráticos. Ninguna de esas promesas se cumplió. Los uturuncos fueron cayendo poco a poco en manos del ejército o la policía, finalmente terminaron siendo encarcelados y su guerrilla desapareció.

En Venezuela, surge el *Movimiento de Izquierda Revolucionaria (MIR)*, fundado el 8 de abril de 1960, como resultado de la primera división sufrida por el partido Acción Democrática, fundamentalmente en sus órganos de juventud, fue el MIR el primer grupo en lanzarse a la lucha armada en Venezuela provocando serios enfrentamientos urbanos entre 1961 y 1962, así como la instalación de un frente guerrillero en el Oriente del país, el cual será desmantelado en 1964 por el Ejército venezolano y reconstituido en 1965. Al ser

inhabilitados por el gobierno de Rómulo Betancourt, el 9 de mayo de 1962, el MIR y el Partido Comunista de Venezuela (PCV) asumen la lucha armada que duró hasta el primer gobierno de Rafael Caldera. Las *Fuerzas Armadas de Liberación Nacional (FALN)* fue la organización guerrillera creada por el Partido Comunista de Venezuela (PCV) en 1962, para dar forma a los nacientes grupos rebeldes que empezaban a operar en dicho país para derrocar por la fuerza al gobierno de Rómulo Betancourt. La creación de las FALN se enmarcó en una política de apoyo de Fidel Castro a los movimientos armados de Latinoamérica. En Nicaragua se crea, en 1961, el *Frente Sandinista de Liberación Nacional (FSLN)* que se proclamó seguidor del movimiento emprendido por el líder nicaragüense Augusto C. Sandino (del cual tomó el nombre), quien sostuvo una guerra de guerrillas contra la intervención estadounidense en su país durante los años de 1927-1933. En octubre de 1958 Ramón Raudales inicia una serie de acciones guerrilleras que constituyen el inicio de la lucha armada contra la dictadura somocista. En 1961 formó las *Fuerzas Armadas Rebeldes* primera organización guerrillera de Guatemala. Fue fundada a finales de 1962 a partir de la unión entre el Movimiento Revolucionario 13 de Noviembre (1960), el movimiento estudiantil 12 de Abril y el destacamento 20 de octubre del Partido Guatemalteco del Trabajo (PGT). Las Fuerzas Armadas Rebeldes (FAR) encararon la tensión entre la dirección política y militar de la lucha guerrillera. Inicialmente se acordó que el PGT se haría cargo de lo político y las FAR de lo militar. Esta división artificial fracasó y condujo a permanentes conflictos. En los años posteriores a 1962 se constituirían otros grupos guerrilleros en otros países latinoamericanos.

Para contrarrestar la influencia de la revolución cubana en Latinoamérica y apoyar medidas más reformistas, el presidente John F. Kennedy propuso, el 13 de marzo de 1961, ante una recepción en la Casa Blanca para los embajadores latinoamericanos, un programa de ayuda económica, política y social de EE. UU. para América Latina que duraría 4 años. Proyectándose una inversión de 20.000 millones de dólares. Sus fuentes serían de los EE.UU. por medio de sus agencias de ayuda, las agencias financieras multilaterales (BID y otros) y el sector privado canalizados a través de la Fundación Panamericana de Desarrollo. Detalles posteriores fueron elaborados y debatidos en la reunión del Consejo Interamericano Económico y Social (CIES), llamada Conferencia de Punta del Este, que se dio del 5 al 17 de agosto de 1961 en Punta del Este (Uruguay). En dicha reunión había delegados de todos los países miembros de la Organización de Estados Americanos (OEA), incluida Cuba (representada por Ernesto Che Guevara). En esta reunión se aprobó la creación de la *Alianza*

para el Progreso (ALPRO); en el texto oficial de su constitución se establece el objetivo general: «mejorar la vida de todos los habitantes del continente»; para ello se proclamaron varias medidas de carácter social (educación, sanidad, vivienda...), político (defendiendo la formación de sistemas democráticos, según el principio de autodeterminación de los pueblos) y económico (limitación de la inflación, mejora de la balanza de pagos, siempre bajo la iniciativa privada). Para garantizar estos objetivos, Estados Unidos se comprometía a cooperar en aspectos técnicos y financieros. La opinión pública recibió con entusiasmo esta declaración, pero el programa fracasó debido a que, tras el asesinato de Kennedy, sus sucesores limitaron la ayuda financiera estadounidense en América Latina, prefiriendo acuerdos bilaterales en los que primaba la cooperación militar. Cuba se opuso a firmar la carta de acuerdo final.

En 1962, los gobiernos en Latinoamérica variaban desde regímenes dictatoriales, amparados por el gobierno norteamericano, pasando por regímenes constitucionales conservadores, hasta gobiernos populistas orientados hacia la izquierda. Entre los primeros destacaban las dictaduras como la del general Alfredo Stroessner Matiauda, quien gobernaba el Paraguay y donde ejerció una dictadura por el lapso de 35 años (1954-1989), durante los cuales cometió crímenes de lesa humanidad contra el pueblo paraguayo. Igualmente el coronel Luis Anastasio Somoza Debayle, hijo del dictador Anastasio Somoza García, quien gobernaba primero como presidente en funciones, y después dictador y presidente de Nicaragua de 1957 a 1963 tras el atentado contra su padre el 21 de septiembre de 1956. En Haití, gobernaba un médico y político, François Duvalier, conocido con el sobrenombre de *Papa Doc*, presidente constitucional a partir de 1957 y posteriormente, desde 1964 hasta su muerte en 1971, dictador de su país, en calidad de presidente vitalicio.

En algunos países gobernaban presidentes constitucionalmente, que pertenecían a partidos tradicionales, como se dio en Colombia con Alberto Lleras Camargo del partido Liberal (1958-1962) sucediéndole Guillermo León Valencia Muñoz del partido Conservador (1962-1966); en Costa Rica, Francisco José Orlich Bolmarcich del Partido Liberación Nacional - PLN (1962-1966); en Venezuela, Rómulo Betancourt del partido Acción Democrática (1959-1964). Adolfo López Mateos, de las filas del *Partido Revolucionario Institucional*, era presidente de México (1958-1964). En Bolivia gobernaba elegido constitucionalmente Víctor Paz Estenssoro (1960-1964), uno de los fundadores del *Movimiento Nacionalista Revolucionario (MNR)* en 1942, junto a un destacado grupo de políticos e intelectuales, partido que jefaturó durante casi 50 años (1942-1990). Autor de la Revolución Boliviana del 9 de abril de 1952, que

planeó y ejecutó, fue electo Presidente de la República (1952-1956). En ese gobierno se implementan cuatro medidas fundamentales: la nacionalización de las minas de estaño, la reforma agraria, el sufragio universal y la reforma educativa. Otros, además de representar partidos tradicionales pertenecían a familias de políticos, como Roberto Francisco Chiari Remón, del partido Liberal, Presidente de Panamá durante dos períodos: en noviembre de 1949 y desde el 1 de octubre de 1960 hasta el 1 de octubre de 1964, fue hijo del también presidente de Panamá Rodolfo Chiari. Su administración estuvo enfocada en la educación y la salud. No obstante el hecho más destacable en su gobierno es haber roto las relaciones entre Panamá y los Estados Unidos, después de los sucesos del Día de los Mártires del 9 de enero de 1964, en donde estudiantes panameños entraron a la Zona del Canal para izar una bandera panameña en el Colegio de Balboa, pero fueron reprimidos por los estadounidenses, que habían vejado la bandera y causado 22 panameños muertos y otros heridos. Con similares antecedentes se encontraba Jorge Alessandri Rodríguez, era Presidente de Chile desde 1958 hasta 1964, gobernaba con la derecha, representada por los partido Conservador y Liberal, que llevaba veinte años alejada del poder, durante todo su sexenio. Fue hijo del también presidente Arturo Alessandri Palma.

En algunos países también se dieron casos de gobiernos transitorios, como fue en el Uruguay, donde gobernó el *Consejo Nacional de Gobierno* el período 1959-1963 , correspondiéndole la presidencia del mismo entre el 1º de marzo de 1962 y el 28 de febrero de 1963 a Faustino Harrison Usoz, quien abandonó el cargo en febrero de 1963, falleciendo pocos meses después. Su famosa frase: «A la democracia hay que darle vacaciones», es citada con frecuencia entre miembros de distintos partidos políticos de su país. A este se sumó Rafael Filiberto Bonnelly Fondeur, presidente de la República Dominicana en el período 1962-1963, su principal logro fue la organización en su país, de las primeras elecciones libres tras el fin de los 30 años de dictadura de *Trujillo*, en la que Juan Bosch ganó en las elecciones de 1962, al frente del Partido Revolucionario Dominicano (PRD). Bosch asumió el poder el 27 de febrero de 1963, pero su gobierno fue derrocado apenas siete meses luego de ser instituido, tras un golpe de Estado apoyado por la CIA. Otro caso similar fue el de Eusebio Rodolfo Cordón Cea, quien en 1961 fue Presidente de la Asamblea Legislativa que redactó una Carta Magna para el país y en 1962 fue Presidente Provisional de la República de El Salvador, entregando el mando Supremo de la nación el 1 de julio de ese año al teniente coronel Julio Adalberto Rivera Carballo, Presidente de la República electo (1962-1967) fundador del Partido

de Conciliación Nacional y candidato único en las elecciones presidenciales. Su gobierno suscribió acuerdos con los Estados Unidos en el marco de la Alianza para el Progreso y desarrolló algunas reformas políticas y sociales para contener a los movimientos de izquierda, estimulados por el reciente triunfo de la Revolución Cubana.

Otros gobernantes como Arturo Frondizi, Presidente de Argentina (1958-1962), sería derrocado por un golpe militar el 29 de marzo de 1962. Similar suerte tendría João Belchior Marques Goulart, quien asumió la Presidencia del Brasil con la renuncia de Jánio Quadros, el 25 de agosto de 1961, inicialmente en un régimen parlamentario, tras negociar con las fuerzas armadas y la oposición de derecha un sistema en el cual el presidente de Brasil se sujetaría a las decisiones del Congreso, renunciando a diversos poderes, posteriormente su política exterior pro izquierdista alarmó a la oposición de derecha en el Congreso, así como a las fuerzas armadas, y condujeron al golpe militar de 1964, cuando fue depuesto por las fuerzas armadas con apoyo político de Estados Unidos. Igual suerte que los anteriores correría Carlos Julio Arosemena Monroy, presidente constitucional del Ecuador entre el 9 de noviembre de 1961 y el 11 de julio de 1963. Su gobierno, de tendencia supuestamente izquierdista, se caracterizó por haber sido turbulento, a lo que se sumaba la conocida dipsomanía del mandatario. Lo derrocó un grupo de militares auspiciados por la CIA y fue deportado a Panamá. Otro jefe de Estado que no concluyó su mandato fue José Ramón Adolfo Villeda Morales, fue elegido presidente constitucional de Honduras, por segunda vez, asumiendo la presidencia el 21 de diciembre de 1957, ese mandato debía durar hasta el 21 de diciembre de 1963, pero pocos días antes del término, un cuartelazo lo saca del poder el día 3 de octubre de 1963, obligándolo de nuevo a buscar asilo en Costa Rica. A diferencia de los anteriores con una posición pro norteamericana, el general José Miguel Ramón Ydígoras Fuentes fue presidente de Guatemala en el período del 2 de marzo de 1958 al 31 de marzo de 1963. Durante su gobierno fueron suspendidas las relaciones de Guatemala con Cuba, debido en parte a la llegada de Fidel Castro. Durante su gobierno tuvo lugar el fallido levantamiento militar que marcó el inicio del conflicto armado interno, entre el ejército de Guatemala y la guerrilla, el cual se prolongó por un período de 36 años. Ydígoras autorizó el entrenamiento en Guatemala de 5000 tropas anticubanas en la finca La Helvetia; también hizo disponibles pistas aéreas en el área de Petén para facilitar la invasión norteamericana de 1961 a la Bahía de Cochinos en Cuba. Mas fue derrocado en 1963 en un golpe militar dirigido por su Ministro de Defensa, coronel Enrique Peralta Azurdia.

2. El escenario nacional

Gobernaba el Perú, desde el 28 de julio de 1956, Manuel Prado Ugarteche, quien pactó un acuerdo de convivencia con el Partido Aprista, contando con el control del Congreso de la República. En el Senado, de 53 curules tenía 42 senadores, incluyendo 12 del Frente Independiente, y de 182 integrantes de la Cámara de Diputados poseía 108, que incluía 40 diputados del Frente Independiente, que agrupaba a personajes vinculados al Apra, su aliado de la convivencia, lo que le permitió una mayoría absoluta en el Congreso, apoyándolo además otros partidos afines a su línea política como los representantes de Unificación Nacional, Unión Revolucionaria y Partido Restaurador del Perú, mientras la oposición era poco significativa y disminuida por las rivalidades ideológicas y programáticas que no permitían unificar criterios al interior del Congreso por provenir de tiendas políticas diferentes y encaminadas por encabezar el liderazgo de la oposición al gobierno de Prado (acciopopulistas, demócratacristianos, social progresistas, procomunistas, socialistas e independientes).

Manuel Prado mantuvo durante su mandato primordialmente un modelo económico primario, agro minero, comercial exportador, que incentivó la inversión extranjera, principalmente de origen norteamericana, que orientó sus capitales a la explotación minera (hierro en Marcona y cobre en Toquepala), y posteriormente al sector manufacturero con la Ley de Promoción Industrial (Ley Nº 13279 -30/11/1959), ley auspiciada por la CEPAL, cuyo modelo de industria de sustitución de importaciones, orientada a producir bienes de consumo no-duraderos, y no bienes intermedios y bienes de capital, destacando los productos de ensamblaje de electrodomésticos y vehículos automotores, así como la industria de envasado de alimentos y fármacos, actividades que implicaban un alto contenido de insumos importados, además de máquinas, equipos y tecnología y el pago de usos de marcas, que implicaban un continuo incremento de divisas hacia el exterior, además el montaje de máquinas y motores. A ello se agregaba que las industrias estaban dirigidas hacia el mercado interno, lo que imposibilitaba su expansión hacia el exterior. La planta siderúrgica de Chimbote (SOGESA), inaugurada por Prado en 1958, producía inicialmente solo productos no planos (barras, alambrón, perfiles, etc.) que cubría parte de la demanda de la construcción.

El *boom* de la pesca de anchoveta, orientó la producción de aceite y harina de pescado y el desarrollo de los astilleros de embarcaciones pesqueras de madera y después de hierro e industrias conexas a la pesca (redes, equipos, etc.). Las fábricas de harina de pescado pasaron de diecisiete en 1954 a sesen-

ta y nueve en 1959 y a 154 en 1963. Al mismo tiempo, la producción se incrementó por un factor de veinte entre 1954 y 1959, triplicándose luego en 1963, la industria pesquera era fundamentalmente la creación de un nuevo grupo de empresarios de clase media, de origen tanto nacional como inmigrante, entre los que se incluían las familias Banchero, Elguera, Madueño y del Río. El efecto de *boom* de la pesca generó una fuerza laboral grande y bien pagada, conformada mayormente por emigrantes no calificados de la sierra a la costa.[2] El incremento en la exportación de azúcar (producto tradicional), también le fue favorable al Perú al obtener gran parte de la cuota cubana en el lucrativo mercado estadounidense en 1961, al romperse las relaciones entre Cuba y los EE.UU.[3] A nivel externo, el 23 de agosto de 1960, el ministro de Relaciones Exteriores del Perú, Raúl Porras Barrenechea, se niega a condenar a la Cuba de Fidel Castro en la OEA pronunciando un discurso en el cual defiende el principio de no intervención, lo que le costó poco después el puesto de ministro. El 30 de diciembre de 1960, días después de cerrar la agencia cubana Prensa Latina, el gobierno de Manuel Prado rompió relaciones diplomáticas con Cuba, y más adelante apoyó el programa Alianza para el Progreso impulsado por el presidente norteamericano John F. Kennedy, pero a nivel interno no aplicó las recomendaciones de la Conferencia de Punta del Este.

A nivel laboral, la convivencia apro-pradista, permitió la reorganización de numerosos sindicatos y la creación de nuevos, obligado a hacer concesiones el gobierno de Prado reglamentó el derecho de asociación y estableció las normas para el reconocimiento de los sindicatos, estos pasaron de 493 en 1955 a 1,093 en 1961. El Apra continuó ejerciendo un poderoso control sobre el movimiento sindical, especialmente en la *Confederación de Trabajadores del Perú (CTP)*, cuyo líder era Arturo Sabroso, dirigente aprista, pero contando con una fuerte oposición encabezada por militantes del Partido Comunista que controlaban federaciones y sindicatos que radicalizaron sus métodos de lucha, a través de paros y movilizaciones urbanas, que implicaron diversos sectores comprometidos como: mineros, petroleros, obreros de la construcción, personal hospitalario, empleados de correos y teléfonos, profesores, etc.[4] En el plano de la legislación laboral, destaca el Reglamento de reconocimiento legal de los sindicatos; el Fondo de Pensiones, como parte del Seguro Social del Empleado y el Fondo de Jubilación Obrera, todos ellos dados en ese período.

2 *Nación y sociedad en la Historia del Perú,* por Peter F. Klarén, Instituto de Estudios Peruanos, Lima-Perú 2004, p.376.

3 Ídem, p. 377.

4 *El movimiento obrero peruano (1890-1980) reseña histórica,* por Denis Sulmont, Tarea – Asociación de Publicaciones Educativas, Lima 1982. Tercera Edición, pp. 83-88.

Mientras que el Producto Nacional Bruto aumentó de un 4.7% al año entre 1950 y 1959, a un 8.8% de 1960 a 1962, el crecimiento per cápita del PNB a lo largo del mismo período fue de 2,4 y 5,9%, respectivamente[5], en cambio la producción agrícola per cápita en la sierra únicamente creció 0.6% entre 1950 y 1966, esta cifra como señala Peter Klarén: «... sugiere que la inmensa mayoría del campesinado, fundamentalmente en el sur más atrasado e indígena, siguió atrapada en la subsistencia y el estancamiento, cuando no en una abierta decadencia, muy lejos de estos 'hinterland' más prósperos y modernizados de la sierra, donde los campesinos vivían mejor», sumado a esto los desastres naturales, generando la hambruna en la sierra sur, causando una caída en la producción y en el ingreso per cápita, y un incremento en la inmigración campesina a las ciudades, esto preparó el escenario para incrementar el descontento rural y la movilización campesina que repentinamente estaló a finales de la década de 1950.[6] En Pasco, a finales de 1959, los comuneros comenzaron a invadir las tierras de las haciendas donde existía conflictos por la propiedad de las tierras, provocando una serie de enfrentamientos con la policía que tuvieron como resultado muertes y heridos por parte de los campesinos. Estos movimientos también se extendieron al Cusco, al valle de La Convención, los campesinos estaban organizados en la *Federación de Trabajadores Campesinos de La Convención y Lares (FTC)* que bajo el liderazgo de Hugo Blanco radicalizaron su accionar tomando 40 de las 350 haciendas que operaban en la región a fines de 1962, los campesinos tomaron el control de facto de sus campos.[7] El descontento campesino expresado en la toma de tierras, no motivó en el gobierno de Prado la necesidad de llevar a cabo un proceso de reforma agraria, aun considerando que por Decreto Supremo del 10 agosto de 1956, había creado la *Comisión para la Reforma Agraria y Vivienda (CRAV)*, el hecho de designar a Pedro Beltrán, hacendado y representante de los grandes latifundistas, como presidente de la comisión[8], ya decía mucho de su poco interés de aplicar una medida de tal magnitud.

A los problemas generados por los movimientos campesinos, Prado tuvo que afrontar la creciente corriente migratoria del campo a la ciudad, principalmente de población andina que se dirigía especialmente a la ciudad de Lima y otras ciudades menores de la costa, pero ante la poca renta que contaba comenzó a poblar las zonas marginales de las ciudades, compuestas por terrenos eriazos

5 Peter F. Klarén, obra citada p. 375.
6 Ídem, p. 379.
7 Ídem. pp.380-382.
8 *La reforma agraria en el Perú,* por José Matos Mar y José Manuel Mejía, Instituto de Estudios Peruanos - Lima 1980, pp. 84-85.

o los cerros colindantes que comenzaron a llenar de viviendas improvisadas, llamadas inicialmente *barriadas*, cuyos habitantes exigían del gobierno cubrir servicios básicos del que carecían como: agua, alcantarillado, electricidad, asfaltado de calles, líneas de transporte, puestos de salud, colegios para sus hijos y principalmente empleo; así, ante la inoperancia del Estado, se ven forzados a generar su autoempleo, incrementando con ello la informalidad.

El triunfo de la Revolución Cubana también motivaría, en determinados grupos, la búsqueda de soluciones políticas y socioeconómicas de las mayorías a través de la lucha armada, imitando a las guerrillas castristas, este fue el caso del subteniente de la Guardia Republicana Francisco Vallejo, quien conectado con dirigentes del *Partido Obrero Revolucionario (POR)* —de tendencia trotskista— les propuso un levantamiento armado, cuyo plan consistía en lograr el respaldo de determinados dirigentes campesinos de la zona, alzarse en Jauja y constituirse en foco de guerrillas en las inmediaciones de Quero, Curimarca-Uchubamba, y ganar el río Tulumayo donde se constituirían en Base de Guerrillas, para ello el subteniente Vallejo que se encontraba al mando de la cárcel de Jauja, el 29 de mayo de 1962, desarmó a su propia tropa y los encerró en las celdas con ayuda de dos de sus cómplices, posteriormente hace ingresar a una veintena de estudiantes del 5to año de secundaria, quienes equipados con las armas y municiones de los guardias, toman dos camiones dirigiéndose uno a una comisaría, sorprenden al personal reduciéndolo y encerrándolo, roban el armamento y municiones, mientras con el otro camión se dirigieron a la sucursal del Banco Internacional, asaltándolo y apoderándose de S/. 109,800, seguidamente reunidos en ambos vehículos iniciaron la huida en dirección de Quero, Curimarca-Uchubamba, pero en las proximidades de Quero la policía los alcanzó, produciéndose un enfrentamiento que tiene por saldo la muerte del subteniente Vallejo y un dirigente comunero, el resto huye pero son capturados posteriormente, recuperándose gran parte del dinero y las armas robadas a la Policía y Guardia Republicana.[9]

En 1961 se había constituido el *Frente de Izquierda Revolucionaria (FIR)*, con integrantes del Partido Obrero Revolucionario (POR) y elementos independientes que se habían organizado en el APUIR (Agrupación Pro Unificación de Izquierda Revolucionaria), el FIR a su vez se incorporó al SLATO (Secretariado Latinoamericano del Trotskismo Ortodoxo), con sede en Buenos Aires-Argentina; los dirigentes del SLATO decidieron dar un mayor impulso y ayuda económica a las acciones del FIR en el Perú, representadas principalmente por

9 *Las guerrillas en el Perú y su represión*, Ministerio de Guerra Lima, 1966, pp. 15-16; *Historia secreta de las guerrillas*, Gonzalo Añi Castillo, Ediciones «Más allá», 1967, pp. 118-120.

las acciones que llevaba a cabo Hugo Blanco en el valle de La Convención y Lares. Para proveerse de dinero llevaron a cabo asaltos a dos agencias bancarias en Lima, el 15 de diciembre de 1961 y el 12 de abril de 1962, respectivamente, bautizando su actuar como «expropiaciones», apoderándose en ambos asaltos de más S/. 3'050,500 de soles, dinero que no llegó a su destino y tampoco se recuperó, en cambio los asaltantes fueron capturados poco después en el Cusco, cayendo uno a uno[10], cerrando con ello una modalidad de actuación de estos grupos trotskistas. Hugo Blanco Galdós finalmente sería capturado por la policía el 30 de mayo de 1963.[11]

En el último año del gobierno de Manuel Prado se constituyen dos organizaciones: el *Movimiento de Izquierda Revolucionario (MIR)* y el *Ejército de Liberación Nacional (ELN)*. El MIR —nombre adoptado en 1962 por el «Apra Rebelde»—, era una organización que tenía como núcleo central a un grupo de exapristas expulsados en 1959, cuyo principal líder era Luis de La Puente Uceda, quien influenciado por la revolución cubana plantea la lucha armada guerrillera como única vía de transformación, buscando implantarlo en el Perú.[12] Paralelamente se conforma el ELN, producto del interés de un grupo de jóvenes que recibieron entrenamiento militar en Cuba, algunos de los cuales procedían del Partido Comunista Peruano, entre los que se encontraban Héctor Béjar, Juan Pablo Chang, Abraham Lama, Javier Heraud[13], entre otros, que tenían por objeto llevar a cabo un foco guerrillero en el Perú, cuyo primer intento fracasaría en 1963 con la muerte de Heraud. Posteriormente, ambos movimientos participarían en el alzamiento armado en forma de guerrillas que operaría en 1965. Por otro lado, ninguno de estos movimientos, ni militantes conocidos del MIR, el ELN, como tampoco del FIR, participarían en el proceso electoral de 1962.

3. Las organizaciones políticas participantes

Convocadas las elecciones generales para el 10 de junio de 1962, fecha de los comicios, se presentaron un total de siete organizaciones políticas y sus respectivos candidatos presidenciales, que iban desde posiciones de izquierda, representadas por: el *Frente de Liberación Nacional (FLN)* (General César

10 *Las guerrillas en el Perú y su represión,* Ministerio de Guerra, Lima, 1966 pp. 14-15.
11 Ídem, p. 23.
12 *Partidos políticos en el Perú – Manual y registro*, por Álvaro Rojas Samanez, Centro de Documentación e Información Andina (CDI), Lima, 1982, pp. 64-65.
13 *Perú político en cifras – Elite política y elecciones,* por Fernando Tuesta Soldevilla, Fundación Friedrich Ebert, 2da edición: aumentada y corregida, Lima, 1994, p. 242.

Pando Egúsquiza), constituido en 1960 teniendo como base organizacional principal al *Partido Comunista Peruano (PCP)*, el *Partido Socialista del Perú (PSP)* (Luciano Castillo Coloma) y el *Movimiento Social Progresista (MSP)* (Alberto Ruiz Eldredge). Las posiciones de centro estaban representadas por el *Partido Demócrata Cristiano (PDC)* (Héctor Cornejo Chávez); el *Partido Acción Popular (AP)* (Fernando Belaunde Terry); el centro derecha por la *Alianza Democrática* (Víctor Raúl Haya de la Torre) conformada a fines de 1961 por el *Partido Aprista Peruano (PAP)*, como principal fuerza y el *Movimiento Democrático Peruano (MDP)*, este último con una clara posición de derecha, al igual que la *Unión Nacional Odriista (UNO)* (General Manuel Odría), organización política fundada en 1961 por Odría sobre la base del «ex-Partido Restaurador del Perú», que tenían una marcada tendencia conservadora. De dichas organizaciones solo los candidatos de las tres últimas eran los que mayores posibilidades tenían de ganar las elecciones; pero ante la imagen de los militares, Haya de la Torre era visto como el enemigo natural de las Fuerzas Armadas desde el alzamiento de Trujillo en 1932. Odría, por su parte, estaba considerado como el viejo caudillo militar al servicio de la oligarquía, además de ser cuestionado por los ocho años de dictadura que había presidido, dejando una imagen negativa de los militares ante la población en general, que la cúpula al mando de las Fuerzas Armadas deseaba borrar. Era pues Fernando Belaunde el candidato que más encajaba con las ideas de cambio y desarrollo que exponía en su programa de gobierno, con las que más simpatizaban los militares. La posición del general César Pando, pese al representar la defensa del petróleo como principal meta de su programa, el tener como base de apoyo al *Partido Comunista Peruano* lo hacían ser repelido por sus antiguos camaradas, que lo veían como una amenaza a la seguridad y al sistema político imperante, ante dicho panorama político, los resultados electorales alteraron aun más la situación. El Social Progresismo y la Democracia Cristiana, eran en la práctica organizaciones de cuadros antes que partidos de masas, cuyos líderes y militantes estaban representados más por intelectuales y profesionales que por políticos de larga data. El Partido Socialista, por su parte, no había dejado de ser un grupo parroquial localizado principalmente en Talara. A estas organizaciones se sumaron otros movimientos que presentaron listas para senadores y diputados en algunos departamentos.

Seguidamente describimos a las principales organizaciones políticas que participaron con sus respectivos candidatos presidenciales en el proceso electoral de 1962:

3.1 Alianza Democrática

La coalición entre el Partido Aprista Peruano y el Movimiento Democrático Peruano, con el objeto de participar en el proceso electoral de 1962, acordó a fines de 1961 que el candidato de la alianza sería Víctor Raúl Haya de la Torre.[14] Antes de ello ambos partidos habían pactado durante el segundo gobierno de Manuel Prado (1956-1962). Pasamos a describir ambas organizaciones políticas. Por qué prefirió presentarse Haya de la Torre como candidato de la Alianza Demócrata y no de su propio partido, al parecer todavía existía el trauma de ser tachada el Apra por ser considerado un partido internacional y estar comprendido en el Artículo 53° de la Constitución de 1933, el mismo que se encontraba vigente, ante ese dilema prefirió no correr riesgos.

3.1.1 Partido Aprista Peruano (PAP/APRA)

Creado originalmente como movimiento político latinoamericano, se considera el 7 de mayo de 1924, en un acto en el cual Víctor Raúl Haya de la Torre, cercano colaborador del político y educador mexicano José Vasconcelos Calderón entrega a la Federación de Estudiantes de México la *bandera indoamericana* como la fundación oficial del APRA. La formulación de sus principios está en un artículo publicado en el número de diciembre de 1926 de la revista inglesa *The Labour Monthly*: «What's the A.P.R.A.» («¿Qué es el APRA?»), donde se formulan los cinco puntos del APRA en la creación de un Frente Único Indoamericano, según Haya de la Torre:

1. Acción contra el Imperialismo
2. Por la Unidad Política de América Latina.
3. Por la nacionalización de tierras e industrias.
4. Por la internacionalización del Canal de Panamá; y
5. Por la solidaridad con todos los pueblos y clases oprimidas del mundo.

Desde 1927 funcionaba la célula aprista de París, posteriormente aparecieron en México, Costa Rica, Santo Domingo, Haití, Puerto Rico, Las Antillas, en Bolivia, La Paz, en la Argentina existían dos células, una en Buenos Aires y otra en la Plata. A partir de la creación del Frente, cada grupo nacional elaboró su propio programa y creó su respectiva organización política, en 1929 existía

14 *¡Usted fue aprista! Bases para una historia crítica del Apra,* por Nelson Manrique, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales/Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima 2009, p. 225.

Bandera Indoamericana del APRA

un grupo de organizaciones que podían llamarse apristas, sin que la utilizaran en su título oficial, dentro de estas se encontraba: *Acción Democrática*, en Venezuela; *Partido Febrerista*, en Paraguay; *Partido Revolucionario Cubano (Auténtico)*, en Cuba; *Partido Acción Revolucionaria* en Guatemala; y *Partido Liberación Nacional*, en Costa Rica[15].

En México, el 22 de enero de 1928, Haya de la Torre suscribió un «Esquema de Plan de México» para constituir el *Partido Nacionalista Libertador*, el que adoptó como lema *«Tierra y Libertad»* y la bandera del Apra, como símbolo oficial del partido, con el objeto de lanzar su candidatura a la Presidencia de la República en las elecciones convocadas en el Perú para el período 1929-1934, candidatura que no se concretó, al igual que el partido citado. En el Perú, poco después de la caída del Presidente Augusto Leguía, dirigentes cercanos a Haya de la Torre, entre los que se encontraban Alcides Spelucín, Óscar Bolaños, Magda Portal, los hermanos Luis Eduardo y César Enríquez, entre otros, fundaron finalmente el 20 de septiembre de 1930, el «*Partido Aprista Peruano*», al firmar el «Acta de Inauguración de la Sección Peruana del Apra», con lo cual el APRA inició sus actividades partidarias en el Perú, recayendo en Luis Eduardo Enríquez la secretaria general. El 16 de mayo de 1931 apareció *La Tribuna*, vocero no oficial del Apra bajo la dirección de Manuel Seoane.[16]

El Partido Aprista se presentaba como representante de los intereses de tres clases oprimidas: obrera, campesina y media, para lo cual propugnó la tesis del «frente único de trabajadores manuales e intelectuales», o sea, «de la formación de un frente único de clases oprimidas».[17] La primera tarea que afrontó el Partido Aprista, además de su organización, fue participar en las elecciones para elegir Presidente de la República y un Congreso Constituyente, convocadas para el 11 de octubre de 1931. Haya de la Torre, retorno al Perú el 12 de julio de 1931 iniciando desde su llegada a Talara su campaña electoral, recorrió diversas ciudades y localidades del norte antes de su entrada a Lima, el 15 de agosto de ese año, como candidato oficial del Partido Aprista.[18]

15 Álvaro Rojas Samanez, obra citada, p. 30.
16 *Historia de la República del Perú 1822-1933*, por Jorge Basadre, Sétima edición corregida y aumentada, Editorial Universitaria, Lima 1983, Tomo X p. 159.
17 Ídem, pp. 162-163.
18 Ídem, pp. 157-158.

El Partido Aprista Peruano, organizado como un partido de masas, implementó en su seno hasta funcionarios y comités de disciplina con amplias atribuciones, así como fuerzas de choque (después conocidos como «*Búfalos*»). La campaña aprista introdujo medios nunca antes vistos en las elecciones en el Perú: pintas callejeras en todas las ciudades del país; candidatos llamados por sus nombres —«Víctor Raúl», «Luis Alberto», etcétera—; inclusión de los jóvenes no votantes —*JAP* (Juventud Aprista)—, y niños pre adolecentes –*CHAP* (Chicos Apristas)—; himno propio, que sobreponía la letra a la música de la Marsellesa francesa —la *Marsellesa aprista*—; una bandera para el partido (lienzo rojo con el mapa de los países «indoamericanos» en el centro) que identificara a los partidarios; partidarios llamados *«compañeros*»; se caracterizó además por el saludo con el brazo izquierdo en alto y alzando pañuelos blancos en las manifestaciones públicas, y el famoso «*seasap*» («Solo el Apra salvará al Perú»). Se inició dentro del partido una especie de culto a la figura de Haya, que era a la vez «Víctor Raúl», «el jefe», «el guía» y «el maestro», «compañero y guía», «hermano y amigo» y cuyo cumpleaños celebraron desde 1933 como fiesta colectiva: «*el día de la fraternidad* .[19]

Realizadas las elecciones, los escrutinios dieron el triunfo a Sánchez Cerro, que obtuvo el 50,7%, frente a Haya de la Torre, que alcanzó el 35,4% de los votos válidos, motivando que los apristas sostuvieran que se había realizado fraude, tachando los resultados y solicitando al Jurado Nacional de Elecciones la nulidad de las elecciones, pedido no halló acogida favorable[20]. El no reconocimiento de los resultados por parte del Apra lo llevaron a un serio enfrentamiento con el gobierno de Sánchez Cerro, que asumió el poder el 8 de diciembre de 1931. Estos choques entre ambas partes tuvo como resultado el desafuero y la deportación de 22 congresistas apristas (eran 27 en total) y un descentralista, el 29 de febrero de 1932[21], sumando a ello la clausura de los locales, el cierre de los órganos de difusión, la represión de los militantes del partido y la prisión y juicio contra Haya de la Torre[22].

Después de las elecciones de 1931, el Apra participó en un total de dieciséis acciones subversivas, alentando o participando directamente en insurrecciones, motines, sublevaciones, complot civil-militar o levantamientos, todos ellos debelados, abortados o reprimidos hasta marzo de 1945[23], durante los

19 Ídem, pp. 159-161.
20 Ídem, pp. 185-189.
21 Ídem, p. 210.
22 Ídem, pp. 221-223.
23 Víctor Villanueva, *Ejército peruano-Del caudillaje anárquico al militarismo reformista*, Librería-Editorial Juan Mejía Baca, Lima 1973, p. 413, y mencionado por Nelson Manrique, obra citada pp. 99-100.

gobiernos de Luis M. Sánchez Cerro, Óscar R. Benavides y Manuel Prado, la mayor parte de ellos con pérdidas de vida; la insurrección de militantes apristas en Trujillo, el 7 de julio de 1932, fue la que mayor número de muertes género, por las decenas de militares y policías muertos, entre ellos una docena de oficiales del Ejército y Guardia Civil, la que fue duramente reprimida, cientos de apristas detenidos y un número indeterminado fue fusilado en las ruinas de Chan Chan (en las afueras de Trujillo). La llamada *«revolución de Trujillo»*, como la conocen los apristas, fue paralela a otros movimientos revolucionarios en diversos puntos del país. Nelson Manrique señala: «A partir de la insurrección aprista de julio de 1932 el Apra y el ejército desarrollaron una relación de amor-odio marcada por un profundo resentimiento de los militares que la oligarquía se encargaba de cultivar».[24] Víctor Villanueva menciona: «La revolución de Trujillo fue recordada anualmente por el ejército mediante romerías a las tumbas de los masacrados en aquella oportunidad. Mantuvo así enhiesto su pendón antiaprista hasta muy adentrada la década del 50, cuando el Apra deja de ser un adversario político al entregarse a la oligarquía pradista. En esa época declinan los homenajes recordatorios, los discursos tienen menos virulencia y sobre todo se hacen con menor publicidad... Por su parte, el partido aprista rendía igual homenaje anual a sus mártires, con análoga intención política. Pero, de pronto, al promediar la década del 50 también, en sintomática coincidencia con la actitud militar, cuando el partido se pone públicamente al servicio de la burguesía, se prohíbe el tradicional homenaje cada 7 de julio.»[25].

Entre 1932 y 1947, militantes del Partido Aprista se vieron involucrados como autores de asesinatos políticos a diversas personalidades civiles o militares, destacando principalmente los casos del Presidente de la República, general Luis M. Sánchez Cerro el 30 de abril de 1933, de manos del aprista Alejandro Mendoza Leyva; el asesinato el 15 de mayo de 1935 del director de *El Comercio*, Antonio Miró Quesada y su esposa María Laos de Miró Quesada, a manos de un militante del Apra (Carlos Steer Lafont). Se sumó años después el asesinato el 19 de noviembre de 1939 del teniente coronel Segundo Remigio Morales Bermúdez, Jefe del Regimiento de Infantería N° 19, acantonado en Trujillo, viéndose implicados trece personas varios de ellos vinculados con el Apra, dos fueron condenados a la pena de muerte y los demás a carcelería, variando los años de internamiento.[26] El 17 de enero de 1947 fue asesinado

24 Nelson Manrique, obra citada p. 103.
25 Víctor Villanueva, *El Apra en busca del Poder 1930-1940*, Editorial Horizonte, Lima 1975, p. 115.
26 Luis Chanduví Torres, *El Apra por dentro – Lo que hice, lo que vi, y lo que sé 1931 -1957*, Taller Gráfico

Francisco Graña Garland, director del diario *La Prensa*, periódico opuesto al Apra, fueron acusados como autores Alfredo Tello Salavarría, diputado de la filas del partido, junto con Héctor Pretell, otro militante del Apra, condenados a 20 años de penitenciaría, mientras que a Eddie Chaney Sparrow, activista del partido, quien declaró ser autor del crimen, no fue considerado para no regresar a fojas uno, cuando ya se estaban juzgando a los presuntos culpables.[27]

El Congreso que aprobó en 1933 una nueva Constitución Política, en su Artículo 53º, estableció que «El Estado no reconoce la existencia legal de los partidos políticos de organización internacional. Los que pertenecen a ellos no pueden desempañar ninguna función política», con ello proscribía principalmente al partido aprista y al partido comunista. En 1936, el gobierno del general Benavides, convoca a elecciones generales, pese a encontrarse en la clandestinidad y estando vigente la prohibición constitucional mencionada, el Partido Aprista lanzó la candidatura a la presidencia de su líder Víctor Raúl Haya de la Torre, el 7 de setiembre de 1936, el Jurado Nacional de Elecciones tachó su inscripción, por considerar que el partido era una organización internacional, y como tal, inhabilitada constitucionalmente. Ante la tacha de la candidatura de Haya de la Torre, el Partido Aprista decidió apoyar la candidatura Luis Antonio Eguiguren por el Partido Social Demócrata del Perú, inscrito en la víspera de concluir las inscripciones. Realizada las elecciones en el día fijado, hasta el día 21 de octubre de 1936, en que se suspendió el escrutinio, de un total de 211,456 votos válidos, la lista de Eguiguren había obtenido el 36% de los votos, lo que le daba una ventaja holgada frente a sus rivales más cercanos, perfilándolo como seguro ganador de las elecciones. Ante dicho resultado, opuesto al interés de los grupos de poder económico que representaba, el gobierno de Benavides promulgó la Ley Nº 8459, que declaró ilegales los sufragios emitidos en favor de los candidatos presentadas por el Partido Social Demócrata (Eguiguren), así como que encubiertos bajo diversas apariencias, se encuentren en idéntica situación, por estar comprendidos en las disposiciones de los artículos 53º de la Constitución del Estado, es decir «los partidos políticos de organización internacional», la Ley estaba dirigida directamente contra los aliados de Luis Antonio Eguiguren, es decir el Partido Aprista, además de ser opuestos al régimen de Benavides.

El Apra tuvo que esperar nueve años de clandestinidad, para volver a operar libremente, considerando que durante el proceso de 1939 continuó impedido de participar en las elecciones de ese año, esta situación se presentó

«Copias e Impresiones», Lima 1988, pp. 281-283.

27 Ídem, pp. 348-355.

nuevamente en 1944, en esa oportunidad el Apra participó en una alianza con otros partidos políticos (Acción Peruana, el Partido Socialista del Perú, Acción Democrática Peruana, Juventud Independiente, el Partido Sindicalista), además de un numeroso contingente de personalidades que constituyen el *Frente Democrático Nacional (FDN),* motivados por la convocatoria a elecciones generales para elegir al sucesor del presidente Manuel Prado Ugarteche (1939-1945) así como representantes al Congreso (senadores y diputados), teniendo como candidato a la Presidencia de la República a José Luis Bustamante y Rivero, entonces embajador en Bolivia. Constituyendo la principal fuerza partidaria del FDN, el Partido Aprista Peruano, que adoptó entonces el nombre de *Partido del Pueblo*, inscrita y reconocida por el Jurado Nacional de Elecciones a fin de evitar la sanción prevista en el art. 53 de la Constitución de 1933 contra los «partidos políticos de organización internacional».

El FDN ganó las elecciones del 10 de junio de 1945, con amplia ventaja —305.590 votos (66,97%) contra 150.720 (33,03%)— de su competidor Eloy Ureta. También obtuvo mayoría en el Congreso: 35 senadores (sobre un total de 46 elegidos), de los cuales 20 eran apristas, y 74 diputados (sobre un total de 132), 58 también eran apristas, a ello se sumaron tres apristas que fueron designados ministros en las carteras de Hacienda y Comercio; Fomento y Obras Públicas y la de Agricultura, entre enero de 1946 y enero de 1947.[28]

Después de algunas desavenencias generadas entre la política implementada por el Presidente Bustamante y Rivera y el exagerado deseo de protagonismo de Haya de la Torre, «el aprismo pasó a la directa confrontación de pareceres políticos con este, dando lugar a una crisis de poder que derivó en «un receso parlamentario» concertado entre el presidente Bustamante y los sectores políticos que le eran favorables, con el fin de inmovilizar a la oposición. El «receso» significó en los hechos la disolución del FDN».[29] Poco después, el sector de militantes radicales del Apra y personal subalterno y algunos oficiales de la Marina de Guerra, se levantaron el 3 de octubre de 1948 en el Callao, movimiento que es reprimido por las fuerzas del Ejército, Aviación y Policía, al día siguiente el Presidente Bustamante y Rivero declarará fuera de ley al Apra o Partido del Pueblo, ordenando el cierre de sus locales partidarios y la prohibición de sus actividades políticas y enjuiciamiento a sus dirigentes, encabezando la lista Haya de la Torre, motivando que el partido y la militancia pase nuevamente a la clandestinidad, sumando a ello el golpe de Estado del general Odría, que recrudece la persecución, encarcelamiento,

28 Álvaro Rojas Samanez, obra citada p. 36.
29 *Enciclopedia ilustrada del Perú,* por Alberto Tauro del Pino, Peisa – Tercera Edición, Tomo 7 p. 1007.

deportación y hasta muerte de algunos de sus dirigentes, que se extenderá por el lapso de ocho años de gobierno del general Odría.

La actitud del sector más radical del Apra de levantarse contra el gobierno de Bustamante y Rivero, el 3 de octubre de 1948, con el desconocimiento de la dirigencia nacional del Partido Aprista, género más adelante el descontento de muchos militantes, que terminaron renunciando, entre ellos algunos fundadores del partido como Magda Portal, Luis Eduardo Enríquez, primer secretario general, novelistas como Ciro Alegría, poetas como Gustavo Valcárcel y Manuel Scorza; otros luego de renunciar pasaron a las filas del Partido Comunista, como Virgilio Roel y Juan Pablo Chang, este último moriría años después, en 1967, combatiendo junto al Che Guevara, todos estos disidentes efectuaron sus renuncias entre 1948 y 1956, año que culmina las negociaciones que efectúa el secretario general del Apra (Ramiro Prialé) con la oligarquía y el apoyo del partido aprista a la candidatura de Manuel Prado[30].

Antes del 28 de julio de 1956, el general Odría preparó su retirada del poder, llegando a un acuerdo con la dirigencia del Apra y el expresidente Manuel Prado, candidato con mayores posibilidades de ser electo; mediante el *Pacto de Monterrico*, «Odría ofreció su apoyo a la fórmula Apra-Prado, a cambio de la seguridad que éste le ofreció de que la corrupción y crímenes del régimen no serían investigados»[31], dando inicio con ello a la etapa de la *Convivencia Apro-Pradista*. Así, pues, no se hizo investigación alguna en los años siguientes de las prácticas corruptas del régimen del ochenio, aplicando la política de *borrón y cuenta nueva*. Para el Apra significó recuperar la legalidad como partido, declarar la amnistía, excarcelación de sus militantes, regreso de los exiliados, reapertura de sus locales partidarios, realizar sus actividades proselitistas y expresarse en sus respectivos medios de comunicación. A cambio de ello el partido impartiría una consigna a sus militantes para que votaran por Prado y una vez elegido cooperarían con el gobierno oligárquico que representaba dicho gobernante.

Realizadas las elecciones el 17 de junio de 1956, Manuel Prado Ugarteche, candidato del *Movimiento Democrático Pradista (MDP)*, apoyado por el Partido Aprista, vence con el 45,5% de los votos válidos, seguido por Fernando Belaunde Terry, con el 36,7% y en tercer lugar Hernando de Lavalle con el 17,8%.[32] A ello se adiciona el triunfo en las listas del Congreso, donde el MDP, que sumados a los 12 senadores y 40 diputados que pertenecen al *Frente In-*

30 Nelson Manrique, obra citada pp. 112-119.
31 Víctor Villanueva, obra citada (1973) p. 260.
32 Fernando Tuesta Soldevilla, obra citada, p. 224.

dependiente, lista impulsada por el Apra, permitiéndole al gobierno de Prado, contar con una mayoría absoluta durante su gestión[33]. Sobre la composición de los congresistas electos del *Frente Independiente*, que se presentó como lista independiente en algunos departamentos, si bien el secretario general del Partido Aprista (Ramiro Prialé), negó que fueran militantes del partido, aduciendo que solo fueron amigos y simpatizantes, lo cierto es que algunos de ellos podían ser considerados como apristas «disfrazados», también consiguió el Apra la designación de dos dirigentes apristas como embajadores (Seoane y Barrios)[34], sin pertenecer ambos al servicio diplomático.

Los cuestionamiento a la convivencia apro-pradista, por parte de militantes jóvenes del Partido Aprista se fueron acentuando, enfrentándose con la dirigencia partidaria que mantenía y defendía el pacto con el gobierno de Prado, acentuándose las diferencias que concluyeron en 1959 con la expulsión de las filas del partido de veinte militantes en Lima y de dieciséis en Trujillo, entre los cuales se encontraba Luis de La Puente Uceda, Carlos Malpica, Gonzalo Fernández Gasco, Segisfredo Orbegozo, Enrique Amaya, Walter Palacios y otros que constituyeron el núcleo fundador de grupo aprista rebelde[35], lo que más tarde se llamaría «Comité Aprista Rebelde», «Apra Rebelde» y finalmente, en 1962, *Movimiento de Izquierda Revolucionaria (MIR)*.[36] Mientras las diferencias se daban al interior de su partido, desde 1957 que retornó al Perú, lo haría temporalmente, «Haya de la Torre permaneció en Europa, visitando anualmente el Perú solo para presidir el tradicional mitin del Día de la Fraternidad Aprista, el 22 de febrero, en la fecha de su cumpleaños»[37] De esta forma eludía probablemente su responsabilidad, ante los militantes de su partido, de la convivencia que había pactado el Apra con la oligarquía que representaba Prado.

Convocadas las elecciones generales para 1962, el Partido Aprista Peruano y Movimiento Democrático Peruano, acordaron formar una coalición llamada Alianza Democrática, teniendo como candidato a la presidencia de ella a Víctor Raúl Haya de la Torre. Incorporando en la lista para el Congreso a quince candidatos del Movimiento Democrático Peruano[38], con lo que reafirmaban la convivencia pactada en 1956.

33 Álvaro Rojas Samanez, obra citada, p. 77.,
34 Nelson Manrique, obra citada, pp. 206-207.
35 Ídem, pp. 323-328.
36 Álvaro Rojas Samanez, obra citada, p. 64.
37 Nelson Manrique, obra citada, pp. 208-217.
38 Ídem, p.234.

3.1.2 Movimiento Democrático Peruano (MDP)

Conformado en setiembre de 1955 como *Movimiento Democrático Pradista*, para apoyar la candidatura a la Presidencia de la República de Manuel Prado, que tenía como principales dirigentes a Manuel Cisneros Sánchez y Javier Ortiz de Zevallos, amigos y colaboradores de Prado, en su primer gobierno (1939-1945), como consecuencia del triunfo electoral y asunción del poder de Prado en 1956, en agosto de ese año se produjo un cambio de denominación pasando a llamarse *Movimiento Democrático Peruano*, conservando sus iniciales MDP. Para Enrique Chirinos Soto, el MDP junto con la UNO representaban la derecha histórica[39], núcleo central del movimiento lo conformaban los principales colaboradores del primer gobierno (1939-1945) y en los que Manuel Prado depositó su entera confianza. Durante el período de gobierno de Prado (1956-1962) el MDP contó con 30 senadores de un total de 53 y 68 diputados de un total de 182 curules, que sumados a 12 senadores y 40 diputados del *Frente Independiente* impulsados por el Apra, su aliado de la Convivencia, lo que le permitió una mayoría absoluta en el Congreso al régimen de Prado.[40] Al convocarse a elecciones generales en 1962, el MDP, que era el partido oficial del gobierno saliente y aliado a su vez del Apra, optó por apoyar la candidatura del jefe y líder del Partido Aprista Víctor Raúl Haya de la Torre, integrando la *Alianza Democrática*, en su calidad de socio menor.

3.2 Acción Popular (AP)

El partido Acción Popular, fue[] fundado por Fernando Belaunde Terry el 7 de julio de 1956 en Chincheros (Apurímac), tuvo como base el *Frente Nacional de Juventudes Democráticas (FNJD)*, movimiento político fundado el 6 de agosto de 1955 por profesionales y jóvenes universitarios entre los que se contaban discípulos de Belaunde de la UNI y estudiantes de la Universidad de San Marcos. Figuraban, entre otros, Edgardo Seoane Corrales, Javier Alva Orlandini, Javier Velarde Aspíllaga, Carlos Cabieses López, Gustavo Mohme Llona, Manuel Arce Zagaceta y Violeta Correa, todos ellos futuros personajes destacados de la política peruana. Proponen la candidatura presidencial del arquitecto y catedrático Fernando Belaunde Terry (ex diputado independiente, 1945-1948) para las elecciones generales de 1956. Solicitan la candidatura el

39 *Historia de la República,* por Enrique Chirinos Soto, Editorial A. Ch. Editores S.A. – Cuarta Edición 1991, Santa Fe de Bogotá – Colombia, Tomo III 1968-1991, p. 89.

40 Álvaro Rojas Samanez, obra citada, pp. 75-77.

9 de marzo y obtienen una respuesta pública favorable contra la oposición gubernamental consiguiendo inscribir su candidatura tras los sucesos del 1 de junio, más conocidos como el *El manguerazo* o *Ultimátum de La Merced* por la manifestación popular realizada en dicha plaza limeña[41].

En las elecciones de 1956, el candidato del Frente Nacional de Juventudes Democráticas (Belaunde) alcanzó el segundo lugar con 36,7% de los votos válidos, Manuel Prado Ugarteche fue elegido Presidente de la República para el período 1956-1962; en cambio a nivel del Congreso, debido a que solo lograron formar listas parlamentarias en 12 departamentos[42], alcanzó el 5,5% del electorado, obteniendo 4 curules en el Senado y 9 en la Cámara de Diputados, a diferencia de otras agrupaciones que participaron en las elecciones y alcanzaron un mayor número de representantes en ambas cámaras, aun sin contar dos de ellas con candidato presidencial (la lista parlamentaria del Frente Independiente auspiciada por el Apra, 52, y la Democracia Cristiana, 18), mientras que Unificación Nacional que sí tenía candidato (Hernando de Lavalle) y estuvo en tercer lugar alcanó 30 curules[43]. El Frente por su parte denuncia fraude y continúa con su actividad partidaria, ya en el Congreso los diputados y senadores elegidos por Acción Popular se distinguieron por la estridencia de su oposición al régimen de la convivencia[44].

Belaunde por su parte, ya líder de Acción Popular, preparándose para las siguientes elecciones, recorrió, con escasos medios móviles, la mayor parte del país en una agresiva campaña publicitaria que cambió radicalmente la forma de hacer política en el Perú. De esta manera, se inició el estilo de hacer campañas electorales presidenciales: recorriendo por todo el territorio peruano, haciendo conocer las propuestas y promesas; desde entonces todo político postulante a la presidencia ha seguido ese ejemplo del arquitecto Belaunde.

Acción Popular tiene como fundamento ideológico el «Perú como doctrina» y la «conquista del Perú por los peruanos», que vienen a constituir las ideas

41 Gran parte de la referencia citada con algunas correcciones, después de consultar otras fuentes se tomaron de la Página Web de Wikipedia-La enciclopedia libre.

42 *Historia de la República del Perú (1933-2000),* por Raúl Palacios Rodríguez, Empresa Editora El Comercio S.A., Lima 2006, p. 114.

43 *Partidos políticos en el Perú – Manual y registro,* por Álvaro Rojas Samanez, Centro de Documentación e Información Andina (CDI), Lima 1982, p. 77. La Lista Independiente auspiciada por el Apra, apoyó la candidatura de Manuel Prado Ugarteche del Movimiento Democrático Pradista. De las listas a candidatos a senadores y diputados que postuló Belaunde mantuvieron su lealtad a Acción Popular, en el período 1956-1962, el senador Miguel Dammert Muelle y los diputados Matilde Pérez Palacio, Manuel Arce Zagaceta, Jorge Alegría Del Águila, José Ayllón Chumbe, Gilberto Bartens, Luis Delgado Alvarado, Sixto Gutiérrez Chamorro, Teófilo Monroy Solórzano y Antonio Rodríguez.

44 Ídem, p. 83.

centrales del partido, inspiradas por Belaunde, que promueve la planificación moderna, la incorporación de nuevas tierras mediante la irrigación y la colonización vial, la necesidad de impulsar un gran programa vial, tendiente a lograr la unidad nacional, promover la Cooperación Popular, tendiente a complementar los esfuerzos del Estado, difundir el sistema cooperativita, revolucionar el crédito, con prioridad a los más pobres y otras ideas que proponen tareas específicas, que se convertirían en grandes temas que presidirían el futuro comportamiento político y accionar gubernativo de Acción Popular[45].

Bajo el lema *El Perú como doctrina*, Acción Popular se convertiría en un partido de masas y en una alternativa democrática y novedosa de las clases medias urbanas no apristas, frente al Apra de tendencia centroizquierdista, la izquierda radical de tendencia soviética e internacionalista y la derecha terrateniente ultraconservadora encarnada en el partido odriista. También captó a muchos neutrales y apolíticos de ese momento, pues sectores populares y de la alta sociedad se sintieron identificados con el pensamiento de Belaunde. Con dichas fuerzas y apoyo, Acción Popular presenta a su candidato Fernando Belaunde Terry, quien postuló por segunda vez en las elecciones de 1962, teniendo como lema de Acción Popular: *«Adelante»*.

3.3 Unión Nacional Odriista (UNO)

La Unión Nacional Odriista, fundado en 1961 por el general Manuel Odría, presidente del Perú entre 1948 y 1956, sobre la base del Partido Restaurador del Perú, que apareció en 1955. Uno de sus fundadores y primer gestor fue Temístocles Rocha (senador por Ica), apoyado por el oficialismo y con carácter gobiernista ciento por ciento[46], su ideario principista se redujo a treinta puntos, cuyo lema era *«Salud, Educación y Trabajo»*[47], organizado para participar en las elecciones generales de 1956, apoyó a la candidatura de Hernando de Lavalle del Movimiento de Unificación Nacional, que representaba a los sectores más conservadores del país, obteniendo cuatro curules en la Cámara de Diputados[48], posteriormente tuvo vida efímera, hasta que en 1961 se transformó en la Unión Nacional Odriísta, con miras a lanzar como candidato al general Manuel A. Odría en las elecciones de 1962.

La Junta Directiva de la UNO, en marzo de 1961, la integraba Manuel Odría como jefe del movimiento, Julio de la Piedra, Víctor Freundt Rosell, general Juan

45 Ídem, pp. 84-85.
46 *Grandeza y miserias de un proceso electoral en el Perú – junio 17 de 1956,* por M. Guillermo Ramírez y Berrios, Talleres Gráficos P.L. Villanueva, S.A., Lima 1957, p. 88.
47 Ídem, pp.89-92.
48 Álvaro Rojas Samanez, obra citada, p. 77.

Mendoza, Eduardo Villarán Freyre, Alberto León, Alberto Hernández Zubiate, Teodosio Cabada, Pedro García Miró, Fernando Gamio Palacio y José R. Izaga.[49]

La UNO tenía arraigo en los departamentos de Tacna, Piura, Junín (principalmente en la provincia de Tarma, de donde era originario Odría), Lima y en el Callao. La UNO no ofrecía un basamento ideológico ni doctrinario; su estructura se basaba en un líder (que le otorgaba el nombre) y un grupo de dirigentes vinculados a grupos de poder económico, como Julio de la Piedra, uno de sus principales líderes, conocido latifundista, su actividad se circunscribía a períodos electorales y su programa se expresaba en lemas de impacto tales como *«Hechos y no palabras»*, que aludían a las obras públicas realizadas durante el período (1948-1956) que gobernó Odría[50].

El «Ideario de la Unión Nacional Odriista», para el período 1962-1968, contiene 23 puntos programáticos entre los que destaca, entre otros: la «solución inmediata y definitiva del problema de la Brea y Pariñas», «resolver, definitivamente, el problema de las barriadas y urbanizaciones populares» y «realizar una auténtica reforma agraria».

Un personaje clave del partido fue María Delgado de Odría, esposa del general Odría, cuya labor en beneficio de los sectores populares durante el régimen del ochenio supo granjear simpatías, que lo favorecieron en las elecciones al partido. Años después probaría suerte al ser lanzada como candidata a la Alcaldía de Lima, no siendo elegida.

Poco antes de retornar al Perú, en una entrevista Odría lanzó su polémica frase *La democracia no se come;* al llegar a Lima, en su discurso en el Aeropuerto, ofreció *pan y trabajo* para los peruanos y más adelante en su campaña propuso implementar en el país un *Estado Socialista de Derecho;* pero, según Víctor Villanueva, «dicha propuesta carecía de fundamento político y hasta de convicción, no solo en él, sino en la mayoría de los odriistas, como el notable hacendado Julio de la Piedra».[51]

3.4 Partido Demócrata Cristiano (DC)

Fundado el 25 de abril de 1955, inicialmente como *Movimiento Demócrata Cristiano*, en la ciudad de Arequipa, y creado oficialmente el 16 de enero de

49 *Autopsia de los partidos políticos,* por Carlos Miró Quesada, Ediciones Páginas Peruanas, Lima 1961, pp.487-488.

50 Ídem, p. 97.

51 Señalado en: *La videopolítica en el Perú – Las elecciones y el acceso de los partidos y los candidatos en los inicios de la TV peruana,* por Pedro Planas Silva, Universidad de San Martín de Porres, Escuela Profesional de Ciencias de la Comunicación, Lima 1991, p. 135.

1956, como Partido Demócrata Cristiano (DC)[52], inspirado en la doctrina social de la Iglesia Católica. Entre los fundadores del partido figuraban Mario Polar Ugarteche, Héctor Cornejo Chávez, Luis Bedoya Reyes, Javier Correa Elías, Honorio Delgado y Luis Jaime Cisneros[53], además de figuras como Javier de Belaunde, Ernesto Alayza Grundy y Roberto Ramírez del Villar. Chirinos Soto, al señalar a los componentes del partido señala: «Los dirigentes democristianos proceden, en el Perú, de las capas altas o medias de la clase media. Son, sobre todo, profesionales de prestigio. Sociológicamente, son indistinguibles, en la práctica, de los acciopopulistas, aunque estos económicamente pueden estar mejor colocados. No consiguen los democristianos tener un caudillo como Belaunde. Tampoco tienen masa. Se les llama partido 'de los cuatro gatos'. Son estado mayor sin reclutas».[54]

Frente al capitalismo liberal y el comunismo totalitario, la democracia cristiana asumió una tercera posición, que constituye una solución diferente, a la denominan «sociedad comunitaria», que constituye un ordenamiento social sin clases, en la que el Estado estaría al servicio del «bien común», promotor y planificador de la economía. La base de esa sociedad comunitaria sería un sistema pluralista que comprendería: la propiedad privada, la propiedad social de comunidades de trabajadores y la propiedad estatal.[55]

En las elecciones de 1956, la Democracia Cristiana, recién creada, presentó listas para el Congreso, al que fueron elegidos cinco senadores y trece diputados de sus filas.[56] Durante su estada en el Congreso los representantes de la Democracia Cristiana, denunciaron las prácticas corruptas y el nepotismo del régimen de Odría, haciéndolo público y con gran detalle por el entonces líder de la bancada Héctor Cornejo Chávez y otros integrantes del partido, sin lograr que el pleno del Congreso, cuya mayoría conformaba la convivencia apro-pradista, designara una comisión investigadora. Incursionaron también los democristianos en el mundo laboral, impulsando un sindicalismo que planteaba «ni capitalismo ni comunismo», de inspiración socialcristiana, a partir del *Movimiento Sindical Cristiano del Perú (MOSIC)*, organizado en 1956, no dejó de ser una tendencia minoritaria.[57]

52 Álvaro Rojas Samanez, obra citada, p. 69.
53 «Presidentes los sueños de un país desde 1821- Enfoque Especial 1950-2001». Domingo Tamariz Lúcar (Editor), Caretas Dossier, Lima 2001 p. 13.
54 Enrique Chirinos Soto, obra citada, t. III, p. 90.
55 Álvaro Rojas Samanez, obra citada, pp. 71-72..
56 Ídem, p. 77.
57 «El movimiento sindical en un contexto de reformas: Perú 1968-1976», por Denis Sulmont, NUEVA SOCIEDAD Nro. 26 Septiembre-Octubre 1976, pp. 39-62

Convocadas las elecciones, para el 10 de junio de 1962, la Democracia Cristiana, lanzó como candidato a la Presidencia de la República a Héctor Cornejo Chávez, sin tomar en cuenta que el partido no tenía dimensión nacional y que su candidato, polémico congresista, cuyo discurso no convenció a los electores, a lo que se sumó la carencia del carisma que poseían Haya de la Torre y Belaunde o el liderazgo que tenía Odría al interior de su partido.

3.5 Partido Socialista del Perú

Al afiliarse a la III Internacional, el 4 de marzo de 1930, el Partido Socialista del Perú, fundado por José Carlos Mariátegui, un grupo de militantes optó por retirarse antes que este cambiara oficialmente, el 20 de mayo de 1930, el nombre por Partido Comunista Peruano. Entre los que se separaron se encontraba Luciano Castillo Colonna, el que poco después en colaboración de Fernando Chávez León y Teodomiro Sánchez Novoa, fundaron en Piura, el 18 de octubre de 1930, un nuevo *Partido Socialista del Perú*, del que pasó a ser su líder principal, iniciando la edición de *El socialista* y *Justicia*, como voceros del partido. El Partido Socialista a través de Luciano Castillo compartió el ideario reformista de la Internacional Socialista (IS); sin embargo, a pesar de mantener relaciones regulares con el Secretariado de la IS, no se adhirió a ella para no verse incurso de las prohibiciones constitucionales de ser tachado como partido político de organización internacional.[58]

El asesoramiento por parte de Luciano Castillo a los obreros petroleros de Talara y la firma de un primer pacto colectivo y proseguir con campañas proselitistas le permitió por muchos años contar con un electorado a su favor en las provincias de Paita, Talara y Chulucanas, en la sierra piurana, donde Hildebrando Castro Pozo intentó organizar a los campesinos a favor del Partido Socialista en la década de 1930.[59]

En las elecciones generales de 1931, se presentan listas del Partido Socialista para el Congreso Constituyente y son elegidos cuatro de sus integrantes, para el período de 1931-1936, conformando parte de la oposición al régimen imperante.[60] En las elecciones de 1936, presentan candidatos al Congreso, uno de los cuales fue Luciano Castillo, que postula por una representación por Piura, pero al ser anulada las elecciones y por protestar por la medida, es

58 «La otra izquierda - Las estrategias de la socialdemocracia europea en América Latina 1951-1971», por Fernando Pedrosa, en la revista Contemporánea - Historia y problemas del siglo XX | Volumen 2, Año 2, 2011, ISSN: 1688-7638 Dossier, p. 124.

59 Peter F. Klarén, obra citada, p. 383.

60 Jorge Basadre, obra citada (1983), t. X, p. 196.

desterrado a México por la dictadura de Óscar R. Benavides. En 1945, el Partido Socialista conforma parte del *Frente Democrático Nacional (FDN),* teniendo como candidato a la Presidencia de la República a José Luis Bustamante y Rivero. En esa oportunidad alcanzan dos curules en el Senado (Hildebrando Castro Pozo y Jaime Benítes) y una diputación (Luciano Castillo), por el departamento de Piura, cargos que desempeñaron hasta 1948 (Salvo Castro Pozo que falleció en 1945), en que fue derrocado el gobierno de Bustamante y Rivero.

Al convocarse en 1950 a elecciones generales, solicitó el partido al Jurado Nacional de Elecciones la inscripción de Luciano Castillo como candidato a la Presidencia de la Republica, pero el Jurado la declaró sin lugar por no ajustarse a lo establecido por el Estatuto Electoral, tuvieron mejor suerte al presentar una lista de candidatos del Partido Socialista para Senadores y Diputados del departamento de Piura en ese proceso electoral, siendo elegidos un senador y tres diputados para el período 1950-1956[61], conformando la minoría opositora al régimen de Odría. En 1956 al convocarse a un nuevo proceso electoral, por segunda vez intentó el partido presentar como candidato a la Presidencia de la República a Luciano Castillo, sin lograr alcanzar las veinte mil firmas requeridas para inscribir su candidatura.[62] A nivel de Congreso lograron inscribirse, pero solo obtuvieron un diputado para el período (1956-1962).[63]

Al convocarse a elecciones generales para 1962, nuevamente el Partido Socialista, presentó como candidato a la Presidencia de la República a Luciano Castillo, en esta oportunidad sí consiguió la inscripción de su líder, ante el Jurado Nacional de Elecciones.

3.6 Movimiento Social Progresista (MSP)

Fundado en 1955 por un núcleo de intelectuales de clase media provenientes de profesiones liberales, técnicas, la docencia universitaria y una juventud ávida de una reforma estructural del Estado, tuvo como secretario general a Germán Tito Gutiérrez, como secretario de política a Alberto Ruiz-Eldredge, de economía a Ricardo Llaqui Descalzi, de acción a Francisco Moncloa, de organización a José Matos Mar, de asuntos laborales a Guillermo Sheen Lazo, de juventudes a José Luis Villarán.[64] Otras figuras destacadas fueron los hermanos Augusto y Sebastián Salazar Bondy, Jorge Bravo Bresani, Virgi-

61 *Elecciones Generales de 1950*, por Jorge Bustamante Zapata, Imprenta Torres Aguirre S.A., Lima 1950, pp. 23 y 111.
62 M. Guillermo Ramírez y Berrios, obra citada, p. 112.
63 Álvaro Rojas Samanez, obra citada, p. 77.
64 Carlos Miró Quesada Laos, obra citada, p. 486.

lio Roel[65] y Santiago Agurto Calvo, quienes difundieron los fundamentos de su ideario en el semanario *Libertad*. En realidad, el MSP era un movimiento crítico de izquierda, de fértil producción ideológica pero sin capacidad para organizar a las masas urbanas y campesinas que fueron ganados por la prédica reformista del belaundismo y no tanto por el lenguaje intelectualizado de los social progresistas, que se definía como *partido socialista, humanista, revolucionario y peruano*.[66]

La solución para nuestro país, según el MSP, consistía en lograr una revolución que devolviera a la colectividad el control de recursos naturales. Sostenían que el capitalismo era el causante del subdesarrollo y dependencia del país. Pero, a diferencia del socialismo stalinista, ellos propugnaban el camino «humanista», que permitía la expansión y desarrollo de las potencialidades del ser humano. Propugnaban igualmente una serie de reformas (Estado, empresa, agraria, crédito y educativa) destinadas a construir una sociedad auténticamente nacional y popular. Según Alberto Adrianzén, «El MSP significó una crítica política y cultural a la ideología izquierdista de ese entonces: la comunista».[67]

En las elecciones generales de 1956, el MSP presentó listas para el Congreso de la República, obteniendo tres curules en la Cámara de Diputados para el período 1956-1962.[68] El MSP tuvo que competir con dos partidos que se crearon simultáneamente con él: la Democracia Cristiana y Acción Popular, cuyos principales cuadros provenían de la misma clase social que el social progresismo, manteniéndose principalmente como un partido de cuadros. Encontrándose en esa situación y con carencia de apoyo popular el MSP lanzó para las elecciones de 1962 una lista presidencial encabezada por el abogado Alberto Ruiz- Eldredge, carente de carisma y poco conocido por los electores.

3.7 Frente de Liberación Nacional (FLN)

El FLN aparece oficialmente el 4 de noviembre de 1961[69], tiene como principales dirigentes y líderes al general de brigada (r) César Pando Egúsquiza, presidente

65 *Pensamiento político peruano siglo XX*, por Germán Núñez, Universidad de Lima – Facultad de Derecho y Ciencias Políticas, Lima 1993, p.122.
66 Ídem.
67 Apogeo y crisis de la izquierda peruana – Hablan sus protagonistas, por Alberto Adrianzén (ed.), Idea Internacional/Universidad Antonio Ruiz de Montoya, Lima 2011, entrevista a Genaro Ledesma, p. 24.
68 Álvaro Rojas Samanez, obra citada, p. 77.
69 *Las guerrillas en el Perú y su represión*, Ministerio de Guerra, Lima1966, pp. 12-13.

del *Frente Nacional de Defensa del Petróleo*, entidad de carácter patriótica en defensa de los intereses del Perú sobre los recursos del petróleo, promoviendo su nacionalización. Salomón Bolo Hidalgo, ex-capellán del Ejército, con el grado de teniente, cuando abrazó la causa nacionalista del petróleo, fue expulsado del Ejército y deportado por Odría a la Argentina, donde fue recibido como «cura comunista peruano»; también Ángel Castro Lavaredo, Genaro Carnero Checa, Antonio Balarezo, Maruja Roqué y Juan Seminario, que integraban el Comité Ejecutivo Nacional.[70] El Frente tenía como base partidaria principal al Partido Comunista Peruano, que siguiendo las directivas de Moscú, planteaba una «convivencia pacífica» con el Occidente capitalista, lo que motivó en el Comité Central del partido adoptar una postura electoral y parlamentaria para lo cual formó el FLN con diversos personajes ajenos al partido muchos de ellos y apoya al candidato del mismo.[71] Para Genaro Ledesma el FLN, «... apareció como una experiencia unitaria de los sectores de izquierda que, en esa época, eran influidos por el Partido Comunista Peruano».[72]

El FLN enarboló las banderas de la reforma agraria y la nacionalización de la Brea y Pariñas, cuyos pozos petroleros eran explotados por la empresa norteamericana International Petroleum Company, filial de la Standard Oil, con sede en los EE.UU.

El FLN solo inscribió ante el Jurado Nacional de Elecciones, como candidato a la Presidencia de la República, a César Pando Egúsquiza, sin estar acompañado por candidatos a las vicepresidencias, esto al parecer fue motivo para que Enrique Chirinos Soto señalara en su *Historia de la República*, que «La candidatura del Frente de Liberación Nacional servía al comunismo para hacer prédica y efectuar una operación de sondeo»[73].

4. Los candidatos

Al finalizar el segundo gobierno de Manuel Prado, se convocaron a elecciones generales para el 10 de junio de 1962, se presentaron siete candidatos, de los cuales tres eran abogados (Castillo, Cornejo y Ruiz-Eldredge), dos oficiales del Ejército en retiro (Odría y Pando), uno arquitecto (Belaunde) y uno político de carrera sin título profesional (Haya de la Torre). De ellos, tres eran limeños (Belaunde, Ruiz-Eldredge y Pando Egúsquiza), los otros cuatro provincianos:

70 *Las guerrillas del Perú – El MIR: De la prédica ideológica a la acción armada,* por Rogger Mercado – Fondo de Cultura Popular, Lima 1967, p. 145.
71 Álvaro Rojas Samanez, obra citada, p. 51.
72 Alberto Adrianzén (ed.), obra citada, entrevista a Genaro Ledesma, p. 359.
73 Enrique Chirinos Soto, obra citada, t. II, p. 289.

Cornejo (arequipeño), Castillo (piurano), Odría (tarmeño) y Haya de la Torre (trujillano). Tres sobrepasaban los sesenta años (Haya, Odría y Castillo), dos los cincuenta (Pando y Belaunde), los otros dos sobrepasaban los cuarenta (Ruiz-Eldredge y Cornejo). Los más voceados eran: Víctor Raúl Haya de la Torre, líder del Partido Aprista, Manuel A. Odría, líder de la Unión Nacional Odriista (UNO) y Fernando Belaunde Terry, líder de Acción Popular (AP), todos ellos postulaban por segunda vez a una elección presidencial. Los demás candidatos, como los definió un agudo observador de la época, eran «candidatos de relleno».[74] A continuación hacemos una breve biografía de los candidatos hasta 1962, año de las elecciones.

4.1 Manuel Arturo Odría Amoretti (1897-1974)

De origen provinciano, había nacido en Tarma, su abuelo paterno, el coronel Manuel Odría, había participado en el combate del 2 de Mayo, de ahí su probable vocación por la carrera militar años después. En su tierra natal hizo sus estudios primarios, concluyendo la secundaria en el Colegio Nacional de San Ramón, viaja posteriormente a Lima donde postula a la Escuela Militar de Chorrillos, ingresando en 1914. En el tercer año de estudios en la Escuela obtuvo una mención honrosa por haber obtenido la más alta nota, siendo el único cadete elegido para representar a la Escuela Militar que viajó a Bolivia, en 1917, formando parte de una delegación de jóvenes estudiantes de educación superior, presidida por Fortunato Quesada e integrada por Alberto Rey y Lama, Edgardo Rebagliati, Víctor Raúl Haya de la Torre, Raúl Porras Barrenechea, Javier Correa Elías, Cristóbal de Losada y Puga, y el cadete Salaverry de la Escuela Naval[75], todos ellos —los civiles— políticos y personajes de renombre años después; con Haya de la Torre mantendría décadas después una actitud represiva durante el ejercicio de la Presidencia de la República, pasados los años Odría (verdugo) y Haya (víctima) terminarían aliándose políticamente.

El 1 de febrero de 1919, egresó como subteniente de Infantería, con el Nº 1 de su arma, y no el número uno de su promoción como algunos autores erróneamente mencionan, correspondiéndole dicho puesto al alférez de artillería Manuel Morales Fernández, al que le otorgaron la Espada de Honor[76]. Odría efectuaría una carrera dentro de los promedios de los oficiales hasta el grado

74 Raúl Palacios Rodríguez, obra citada, p. 142.

75 *General de División, Don Manuel A. Odría Amoretti*, por Alejandro Palomino Vega, Abrapal, Ediciones S.R. Ltda., Lima 1996, p. 61.

76 *Historia de la Escuela Militar del Perú*, por Carlos Ríos Pagaza, Escuela Militar de Chorrillos, Primera Edición Lima1962, pp. 348 y 690.

de teniente coronel, sirviéndole los estudios de perfeccionamiento que realizó previamente, en la Escuela Superior de Guerra del Ejército, y posteriormente en la Escuela Superior de Guerra Naval. En 1941, Odría ocupaba el cargo de Jefe de Estado Mayor de la 1º División Ligera, integrante del «Agrupamiento Norte», bajo el comando del general Eloy G. Ureta. El triunfo de la Batalla de Zarumilla, a favor de las tropas peruanas y el papel desempeñado por Odría le sirvieron para ascender a coronel en 1942, viajando en dos oportunidades a los EE. UU. invitado en el primero por el gobierno de dicho país para efectuar al parecer un curso en Kansas (Escuela de Comando y Estado Mayor) y en el segundo cumpliendo una comisión del Ministerio de Guerra para conocer los últimos avances militares; igualmente junto con sus alumnos de la Escuela Superior de Guerra hizo un viaje a las instalaciones militares norteamericanas en la zona del Canal de Panamá.[77] Probablemente dichos viajes motivaron en Odría una admiración por el desarrollo alcanzado por los EE.UU., como gran potencia mundial, así como un acercamiento ideológico con el sistema político norteamericano.

Con un mínimo de cuatro años de servicios en el grado de coronel, Odría ascendió a general de brigada en 1946, durante el gobierno del Presidente José Luis Bustamante y Rivero, fue nombrado Jefe del Estado Mayor General, el segundo cargo jerárquico más alto dentro de la estructura del Ejército, manteniéndose en él hasta enero de 1947 en que fue convocado por el Presidente Bustamante para ocupar la cartera de ministro de Gobierno y Policía; fue dicho cargo político el primero que desempeñó en su carrera. Durante ese lapso, a consecuencia de las investigaciones del homicidio de Francisco Graña, bajo responsabilidad del Ministerio de Gobierno y Policía, Fernando Belaunde en su condición de diputado, pidió en su Cámara se interpele al ministro, en aquel entonces el general Manuel A. Odría. «Durante el interrogatorio Belaunde y otros representantes —Dulanto y Durand— son bastante duros con el general Odría, que no se defiende coherentemente: tartamudea, cae en lapsus garrafales, Belaunde pide el voto de censura, pero Sánchez le sale al paso; con su lúcida oratoria, defiende a Odría. ...Y siguiendo esa orientación, la célula parlamentaria aprista vota, inesperadamente, contra la censura».[78] Al parecer este hecho lo mantuvo en su memoria el general Odría, quien en 1962 a la hora de llegar a un acuerdo, prefirió pactar con Haya de la Torre que con Belaunde.

77 *La ronda del general – Testimonios Inéditos del Cuartelazo de 1948*, por Domingo Tamariz Lúcar, Jaime Campodónico/Editor, Lima 1998, p. 31. El entre paréntesis es nuestro.

78 Domingo Tamariz Lúcar, obra citada, p. 39.

En su gestión como ministro, se vincula con Pedro Beltrán propietario del diario *La Prensa*, interesado en conocer los responsables del crimen Graña, para lo cual apoyaba a Odría en las investigaciones y al parecer se comunicaban telefónicamente, entablando una amistad.[79] En junio de 1948, junto con el contralmirante Roque A. Saldías, ministro de Hacienda y presidente del Consejo de Ministros, solicitaron la disolución del Partido Aprista, la inhabilitación de sus líderes, etc. Ante la negativa del Presidente Bustamante y Rivero, presentó su renuncia, provocando con ello una crisis más del gobierno.[80] Finalmente el 17 de junio de 1948 el general Odría sería reemplazado por un civil (Julio César Villegas) en la cartera de Gobierno.

Al dejar la cartera ministerial, Odría no se reincorporó a las filas del Ejército, quedando en la disponibilidad sin cargo administrativo alguno ni mando sobre tropas; desde esa fecha se rumoreaba públicamente que el general conspiraba contra el gobierno, el 27 de octubre de 1948 Odría se pronuncia contra el gobierno de Bustamante y Rivero apoyado por la guarnición de Arequipa, dos días después la guarnición de Lima se plegaba al movimiento. En la tarde del día 29 de octubre, el Presidente era depuesto y embarcado en un avión con dirección a Buenos Aires, partiendo al exilio. El 30 de octubre de 1948, a su llegada a Lima, Odría constituyó y presidió la Junta Militar de Gobierno. La «Revolución Restauradora»[81], como se llamó el levantamiento de Arequipa y que costó la vida de un soldado; para el capitán Vargas Mata, que participó en su ejecución, «La revolución de Arequipa tiene un nombre de cinco palabras: el Ejército contra el Apra. No hubo cuestión política, ni de intereses agrarios, ni nada»... «No fue un golpe contra Bustamante, contra nadie en especial. Fue un golpe antiaprista, nada más».[82] Para otros como Carlos Neuhaus Rizo Patrón, dadas las medidas que implementó la Junta Militar de Gobierno desde sus inicios, como la libertad de cambios que favoreció directamente a los agroexportadores, convino en llamarla la «revolución de los exportadores».[83] El hecho fue que el general Odría instauró una larga dictadura, que a los dos años tomaría una fachada de constitucional, para permanecer seis años más en el gobierno, acuñando con ello la denominación del *«Ochenio»*, tal como sería conocido su período en el poder del Estado.

79 Domingo Tamariz Lúcar, obra citada, p. 73.

80 *Tres años de lucha por la democracia en el Perú*, por José Luis Bustamante i Rivero, Artes Gráficas Bartolomé U. Chiesino, Buenos Aires 1949, pp. 247 y 263.

81 *Historia de una Revolución*, por Percy Mac Lean Estenós, Editorial E.A.P.A.L., Ediciones Argentinas para América Latina, Buenos Aires 1953, p. 101.

82 Domingo Tamariz Lúcar, obra citada, pp. 75 y 98.

83 *Navegando entre Perú y Ancón*, por Carlos Nauhaus Rizo Patrón, Auspiciado por la Unión de Cervecerías Peruanas Bakus y Johnston S.A., 1ra edición 1998, Lima, p. 205.

El 19 de mayo de 1950 oficializó Odría su candidatura[84], posteriormente, un mes antes del día fijado para las elecciones, «bajó al llano» para representar la comedia de una elección democrática; el ser Odría candidato único le valió que lo llamara la revista *Sur* de Arequipa, el *«llanero solitario»*.[85] Durante su mandato fue ascendido por el Congreso, mediante Ley 11631 del 27 de octubre de 1951, al grado de general de División, como expresión de reconocimiento nacional, ejerciendo la Presidencia de la República, sin encontrarse por lo tanto en servicio activo en el Ejército. En su régimen formalmente «constitucional» (1950-1956) se vio favorecido por la coyuntura económica generada por la Guerra de Corea, que amplió las exportaciones tradicionales del país, permitiendo dichos ingresos desarrollar al gobierno de Odría un amplio programa de obras públicas, destacando la construcción de grandes unidades escolares, centros hospitalarios, locales para los ministerios y unidades vecinales, así como ampliar la red vial hasta entonces existente, a ello se sumó la legislación que aprobó su gobierno favorable a la inversión extranjera, especialmente procedente de capitales norteamericanos, lo que le valió el apoyo y la consideración del gobierno del Presidente Eisenhower que condecoró a Odría, en 1953, con la Legión al Mérito. Un año antes el gobierno de Odría fue uno de los primeros gobiernos en Latinoamérica en firmar el Pacto de Ayuda Mutua, mediante el cual el Perú recibió armas y asistencia militar de los Estados Unidos en retribución por la venta de minerales estratégicos[86].

En agosto de 1954, dos años antes de concluir su mandato presidencial, Odría tuvo que afrontar un intento de golpe de Estado por parte del general Zenón Noriega, presidente del Consejo de Ministros y ministro de Guerra, principal colaborador y lugarteniente del régimen desde el golpe de Estado de octubre de 1948. Más adelante, en febrero de 1956, un exministro y colaborador de su régimen se levantó en Iquitos, el general Marcial Merino, comandante general de la División de la Selva, si bien ambos movimientos fueron controlados, la oposición de la población a su régimen aumentaba, ya en diciembre de 1955 masivas protestas populares, motivaron la caída del ministro de Gobierno Alejandro Esparza Zañartu, principal responsable de la aplicación de la Ley de Seguridad Interior, mediante la cual el gobierno de Odría reprimía a sus opositores.

Ante la imposibilidad de mantenerse en el gobierno, más allá del 28 de julio de 1956, Odría preparó su retirada del poder; una de las principales

84 Ver: *El Comercio* – 20/05/1950, p. 2.
85 Domingo Tamariz Lúcar, obra citada, p. 89.
86 *El Siglo XX de El Comercio*, El Comercio/Plaza Janés, Lima, t. VI (1950-1959), p. 139.

preocupaciones de Odría era lograr que su sucesor se comprometiera a no investigar la corrupción y los delitos políticos de su gobierno. Aunque los ingresos legales de Odría durante su régimen sumaban en total alrededor de 300.000 soles, había acumulado propiedades que valían 3.000.000 solamente en el departamento de Lima. Otros miembros de su familia y ministros del régimen se habían enriquecido también. Asegurándose de no ser objeto de juicios que podrían entablar contra él, llegó a un acuerdo con la dirigencia del Apra y el expresidente Manuel Prado, candidato con mayores posibilidades de ser electo; mediante el *Pacto de Monterrico* «Odría ofreció su apoyo a la formula Apra-Prado, a cambio de la seguridad que este le ofreció de que la corrupción y crímenes del régimen no serían investigados»[87], dando inicio con ello a la etapa de la *Convivencia Apro-Pradista*. Así, pues, no se hizo investigación alguna en los años siguientes, a pesar de que las prácticas corruptas del régimen de Odría fueron denunciadas públicamente y en gran detalle por líderes de la oposición como Héctor Cornejo Chávez.

Odría, aquejado por una dolencia en la cadera producida por una caída poco después de las elecciones[88], se vio obligado a internarse por algunos meses en el Walter Reed Hospital de Nueva York[89], luego de la cual permaneció en el extranjero desde el fin de su gobierno (28 de julio de 1956), retornando a Lima en marzo de 1961 para fundar la *Unión Nacional Odriista,* asume de inmediato la jefatura de su nuevo partido político.[90] Se presentó por segunda vez a elecciones presidenciales, pero a diferencia de 1950 que fue candidato único, en las de 1962 tuvo que competir con otros candidatos. Acompañaron a Odría en su plancha electoral: Víctor Freundt Rosell y Emilio Guimoye Hernández, como primer y segundo vicepresidente, respectivamente.

4.2 Fernando Belaunde Terry (1912-2002)[91]

Nacido en Lima, perteneciente a una familia tradicionalmente ligada a la política, su padre Rafael Belaunde Diez Canseco fue ministro de Gobierno y presidente del Consejo de Ministros en el gobierno de José Luis Bustamante y Rivero (1945-48); su abuelo (Mariano A. Belaunde de la Torre) fue ministro de

87 Víctor Villanueva, obra citada (1973), p. 260.
88 *Fuerza Armada y sociedad en el Perú moderno: Un estudio sobre relaciones civiles militares*, por Daniel Masterson, Instituto de Estudios Políticos y Estratégicos, Lima 2001, p. 213.
89 M. Guillermo Ramírez y Berrios, obra citada, p. 187.
90 Carlos Miró Quesada Laos, obra citada, p. 487.
91 Gran parte de la biografía citada con algunas correcciones, después de consultar otras fuentes se tomaron de la Pagina Web de Wikipedia-La enciclopedia libre.

Hacienda del gobierno de Eduardo López de Romaña (1899-1903); uno de sus bisabuelos (general Pedro Diez Canseco Corbacho) fue 2do. vicepresidente y presidente Provisorio en tres ocasiones (1863, 1865 y 1868); y su tío (Víctor Andrés Belaunde), además de ser un destacado intelectual y diplomático, fue congresista de la República en la Asamblea Constituyente (1931-1933), ministro de Relaciones Exteriores del Perú en 1957 en el gobierno de Manuel Prado Ugarteche (1956-1962), y llegó a ser presidente de la Asamblea General de la ONU en 1959. El hermano de Fernando, Francisco Belaunde Terry, fue diputado por Lima (1980-1985/1985-1990), el hijo de Fernando, Rafael Belaunde Aubry, fue senador por Lima (1990-992), y un sobrino, Víctor Andrés García Belaunde, diputado por Lima (1985-1990/1990-1992) y congresista en la actualidad.

Cursó sus estudios primarios en el Colegio Sagrados Corazones Recoleta, la educación secundaria en París y sus estudios superiores en las Universidades de Miami y Texas en Austin, Estados Unidos, donde obtuvo el título de arquitecto en 1935. Posteriormente se mudó a México D.F. (a donde su padre se había trasladado al ser nombrado embajador), ejerciendo como arquitecto por un corto tiempo en la empresa «Whiting y Torres». En 1937 regresó al Perú con el propósito de divulgar las nuevas corrientes urbanísticas y a impulsar la profesionalización de la arquitectura en Perú; con tal fin fundó la revista *El Arquitecto Peruano*. Fue incorporado a la Facultad de Ingeniería de la Pontificia Universidad Católica del Perú ejerciendo brevemente como catedrático de Urbanismo en 1943 y luego en la Escuela Nacional de Ingenieros en Lima.

Ingresó a la política en 1944, contribuyendo a formar el Frente Democrático Nacional (FDN), que propició la candidatura y posterior elección presidencial de José Luis Bustamante y Rivero, lista por la que fue electo diputado por Lima (1945-48) en cuya gestión logró la aprobación legal de importantes iniciativas técnicas. A él perteneció el primer modelo de vivienda popular que se hizo realidad, la Unidad Vecinal Nº 3.

Al producirse, el 27 de octubre de 1948, el golpe de Estado del general Manuel A. Odría, que derrocó a Bustamante y disolvió el Congreso, Belaunde reinició sus actividades profesionales, enseñando Urbanismo en la Escuela Nacional de Ingeniería, en 1950 asumió como Jefe del Departamento de Arquitectura de la misma y fue el principal gestor de las iniciativas para la construcción de su pabellón propio. De 1955 a 1960 ejerció como primer Decano de la Facultad de Arquitectura de la ya creada Universidad Nacional de Ingeniería (UNI). Dentro de ella propició el establecimiento el Instituto de Planeamiento de Lima (IPL), un instituto con miras al desarrollo local, regional y nacional.

Como muchos personajes, Belaunde se opuso a la dictadura de Manuel A. Odría (1948-1956), y con el apoyo de jóvenes universitarios formó el Frente Nacional de Juventudes Democráticas en 1955, con la finalidad de lanzar su candidatura a las elecciones del año siguiente. Pero al estar el organismo electoral manipulado por el dictador Odría, se frustró la inscripción, con el pretexto de que no habían logrado las 20.000 firmas exigidas. El 1 de junio de 1956, el día en que se vencía el plazo de inscripción de los candidatos, Belaunde impuso su inscripción ante el Jurado Nacional de Elecciones por medio de una célebre protesta en las calles de Lima conocida como *El Manguerazo*. Belaunde, que iba a hombros de sus partidarios, fue derribado por un chorro de agua que le produjo una herida en la frente. Minutos después llegó la noticia: la inscripción había sido aceptada. De esa manera el hasta entonces poco conocido arquitecto ganó portadas en los diarios y radioemisoras. El diario *La Prensa*, bautizó a Belaunde como el *Hombre de la Bandera*. En las elecciones del 17 de junio de 1956, Belaunde quedó en segundo lugar, superado por Manuel Prado Ugarteche; en total obtuvo 457.638 votos, que equivalía al 36,7% del electorado votante, lo que constituía un buen inicio para un candidato todavía novel.

Con otros correligionarios y basándose en el Frente de Juventudes Democráticas, fundó el 7 de julio de 1956 en Chincheros (Apurímac) el partido político Acción Popular, erigiéndose Belaunde en el líder opositor y su bancada parlamentaria hizo una oposición al gobierno de Prado. Preparándose para las siguientes elecciones, Belaunde recorrió, con escasos medios móviles, la mayor parte del país en una agresiva campaña publicitaria que cambió radicalmente la forma de hacer política en el Perú. De esta manera se inició el estilo de hacer campañas electorales presidenciales: recorriendo por todo el territorio peruano, haciendo conocer las propuestas y promesas. De estos viajes Belaunde pudo recopilar gran cantidad de datos y ejemplos pormenorizados sobre la vida de los pueblos aislados en todo el territorio peruano, lo que le serviría para poner en práctica sus ideas de gobierno cuando le llegara la oportunidad y que plasmó publicando *La conquista del Perú por los peruanos* en 1959 y *Pueblo por pueblo* en 1960[92], que sirven como fundamento ideológico de su partido Acción Popular.

De esta época se recuerdan dos hechos anecdóticos. Uno de ellos fue el duelo a sable que tuvo con el parlamentario pradista Eduardo Watson Cisneros, el 17 de enero de 1957, a raíz de un intercambio de comentarios que

92 Alberto Tauro, obra citada, t. 3, p. 339.

se consideraron mutuamente ofensivos; el duelo no pasó a mayores pero contribuyó a alimentar su fama como hombre arrojado y dispuesto a todo en defensa de sus ideales. El otro incidente fue su prisión en el penal de la isla El Frontón, en mayo de 1959, por su oposición a las medidas tomadas por el gobierno de Prado para resguardar el orden interno; en esa ocasión se lanzó al mar intentando huir a nado, pero fue recapturado minutos después por una lancha patrullera, para ser liberado días después.

Al convocar el gobierno de Manuel Prado a elecciones generales para el 10 de junio de 1962, es lanzado por Acción Popular como candidato a la Presidencia de la República, acompañándolo en la plancha presidencial, como candidato a la primera vicepresidencia Edgardo Seoane Corrales y en la segunda vicepresidencia Fernando Schwalb López Aldana.

4.3 Víctor Raúl Haya de la Torre (1895-1979)[93]

Nació en Trujillo, su padre, Raúl Edmundo Haya y de Cárdenas, fue diputado titular entre 1907 y 1912 y diputado suplente entre 1913 y 1914[94], su hermano Agustín Haya de la Torre, fue diputado por Santa-Ancash (1945-1948), el hermano menor de estos, Edmundo Haya de la Torre, fue en dos oportunidades senador (1945-1948 y 1980-1985), años después uno de sus sobrinos, Agustín Haya de la Torre de la Rosa, fue diputado por Lima en dos oportunidades (1980-1985 y 1985-1990), aunque integrando este último otra organización política (Izquierda Unida). Un hermano de este último, Raúl Arístides Haya de la Torre de la Rosa, fue Ministro sin cartera (Jefe del INP) durante 1985-1990, es decir estamos mencionando a una familia tradicionalmente ligada a la política.

Haya estudió su primaria y secundaria en el Colegio de San Carlos y San Marcelo de Trujillo. Ingresó a la Facultad de Letras de la Universidad Nacional de Trujillo, posteriormente, prosiguió sus estudios en la Universidad Mayor de San Marcos de Lima. En 1917 conoció al político y literato Manuel González Prada y se convirtió en asiduo visitante de su casa desarrollando inquietudes políticas derivadas del radicalismo de dicho intelectual. En enero de 1919 participó en la lucha por el establecimiento de la jornada de ocho horas de trabajo; y en octubre de ese año, fue elegido presidente de la Federación de Estudiantes del Perú, apoyando la asunción al poder de Augusto B. Leguía;

93 Gran parte de la biografía citada con algunas correcciones, después de consultar otras fuentes se tomaron de la Página Web de Wikipedia-La enciclopedia libre y Alberto Tauro, obra citada, t. 8, pp. 1145-1148.

94 Fernando Tuesta Soldevilla, obra citada, pp. 97-101.

sin embargo, más tarde emprendió numerosas protestas contra el gobierno. Estuvo vinculado con todos los sectores de la sociedad. Encabezó movimientos a favor de la reforma universitaria en el Perú y las organizaciones obreras. Participó en el primer Congreso Nacional de Estudiantes, realizado en el Cusco (marzo de 1920), donde se aprobó el proyecto de creación de las *Universidades Populares*, que en 1922 tomaron cuerpo con el nombre de «González Prada».

En 1923, encabezó las protestas contra la proyectada consagración oficial del país al *Corazón de Jesús*; durante la protesta callejera murieron un estudiante y un obrero (23 de mayo), lo que se convirtió en símbolo de la unidad obrero-estudiantil. La ceremonia de consagración fue suspendida por el arzobispo de Lima. Luego, Haya editó la revista radical obrero-estudiantil *Claridad,* en colaboración con José Carlos Mariátegui, como «órgano de la juventud libre del Perú» y de las universidades populares. En octubre de ese año cuando era profesor del colegio limeño Anglo-Peruano (hoy Colegio San Andrés) fue apresado y recluido en el penal de El Frontón, y deportado a Panamá.

De Panamá se traslada a México, donde tiene cercano contacto con la Revolución Mexicana y con Diego Rivera. Es en Ciudad de México donde, el 7 de mayo de 1924, funda la *Alianza Popular Revolucionaria Americana* (APRA), como una opción política buscaba consolidarse en un proyecto para toda la llamada Indoamérica. Ese mismo año, viaja a Rusia invitado por el ministro de Educación, donde se ve en contacto con la Revolución Rusa. Desde México, fue también a Costa Rica y Alemania. Entre los años 1926-1927 estudio en la *Escuela de Economía y Ciencia Política de Londres* (conocida generalmente como *London School of Economics* o *LSE*) y luego Antropología en la Universidad de Oxford.

En esa época escribe su primera versión de la doctrina aprista en el libro *Por la emancipación de América Latina* (1927) y se dedica a difundir el proyecto del Apra entre los exiliados peruanos y los grupos radicales todavía presentes en el Perú, organiza la primera célula aprista en París (1927) y concurrió al «I Congreso Antiimperialista Mundial», en Bruselas, donde defendió sus puntos de vista polemizando con los voceros comunistas. Paso después a Nueva York, retornó a México e inició seguidamente una gira por Guatemala, El Salvador y Costa Rica.

Al tener conocimiento de convocatoria para elecciones presidenciales y legislativas para el período 1929-1934, encontrándose en México, Haya de la Torre, el 22 de enero de 1928 suscribió un «Esquema de Plan de México» para constituir el *Partido Nacionalista Libertador del Perú*, el que se proponía una serie de medidas de carácter político, económicas y sociales, adoptando como

lema *«Tierra y Libertad»* y la bandera del Apra, como símbolo oficial del movimiento, apareciendo en Abancay y Juliaca manifiestos de dichos partido, uno de ellos firmado por un comité de oficiales y soldados, en ellos se lanzaba la candidatura de Víctor Raúl Haya de la Torre a la Presidencia de la República en las elecciones de 1929. La candidatura, según el propio Haya de la Torres, fue «una ficción para neutralizar a la opinión y a la reacción hasta que el ejército revolucionario formado por obreros y campesinos enarbolando la bandera roja del Apra pudiera avanzar», el agente enviado a Talara para formar la nueva milicia (Iparraguirre), terminó siendo detenido sin que llegase a sublevarse.[95] Esta situación creada por la transformación del Apra de «alianza« en «partido», motivó las críticas de José Carlos Mariátegui, que marcaron finalmente entre otras causas su distanciamiento con Haya de la Torre[96].

Poco después de la caída de Augusto B. Leguía (25-08-1930), un grupo dirigentes cercanos a Haya de la Torre, acordaron organizar el 21 de setiembre de 1930 el *Partido Aprista Peruano* (PAP), en ausencia de Haya de la Torre, quien recién retorno al Perú el 12 de julio de 1931, siendo postulado por el Apra como candidato presidencial en las elecciones generales convocadas ese año de 1931, ocupando el segundo lugar después de Luis M. Sánchez Cerro por Unión Revolucionaria; sin embargo, Haya de la Torre y el Apra nunca reconocieron los resultados oficiales ni al nuevo gobierno. El gobierno de Sánchez Cerro se mostró autoritario y represivo. Las protestas populares aumentaron por todo el país, produciéndose una serie de movimientos revolucionarios, donde participan militares contrarios al régimen como el comandante Gustavo Jiménez y civiles que elevan el clima de violencia, el de mayor gravedad será el generado por un fallido levantamiento armado aprista en la ciudad de Trujillo en julio de 1932, que fue duramente reprimido, con un alto costo de vidas de ambas partes que concluyó, finalmente, con cientos de apristas detenidos y el asesinato del presidente Sánchez Cerro, el 30 de abril de 1933, por los disparos aparentemente del aprista Alejandro Mendoza Leyva, encontrándose detenido Haya de la Torre desde mayo de 1932, cuando ocurrieron los hechos señalados.

Liberado Haya de la Torre, en agosto de 1933, por el general Oscar R. Benavides, cuando este asumió el gobierno, se inició aparentemente un período de «paz y concordia» que concluyó dando lugar nuevamente a una etapa de persecución contra el Partido Aprista y sus líderes, a partir de noviembre de 1934, iniciando Haya de la Torre una larga temporada de clandestinidad man-

95 Jorge Basadre, obra citada (1983), t. X, pp. 21-22.
96 Ídem, pp.22-27.

teniendo el Partido Aprista su oposición y beligerancia frente al régimen de Benavides. Al convocar este último a elecciones generales para 1936, el Partido Aprista intentó inscribir a Haya de la Torre como candidato a la Presidencia de la República, pero el 7 de setiembre de 1936, el Jurado Nacional de Elecciones tachó su inscripción por considerar que el *Partido Aprista Peruano* era una organización internacional, y como tal, inhabilitada constitucionalmente (Artículo 53º). Ante la tacha de Haya de la Torre, el Apra optó por apoyar la candidatura de Luis Antonio Eguiguren del Partido Social Demócrata del Perú, pero como ya hemos anotado el gobierno anuló finalmente las elecciones. Ese año se publicó en Chile *El antiimperialismo y el Apra*, escrito originalmente en 1928, editado con fallas en 1935 y divulgado al público en general en su segunda edición en 1936, en él Haya de la Torre expresa su pensamiento político de la época, «presentándose como un marxista no dogmático que ha adaptado la doctrina marxista a las condiciones de la realidad latinoamericana»[97].

En el proceso electoral de 1939, en la que fue elegido Manuel Prado, el Apra continuaba siendo ilegal y perseguido, mientras que Haya de la Torre se mantenía en la clandestinidad hasta 1945, cuando el Apra vuelve a la legalidad y Haya de la Torre retorna a la vida pública y participa, como jefe del Apra, junto con algunas personalidades como el mariscal Oscar R. Benavides y otros partidos y organizaciones menores a constituir el *Frente Democrático Nacional*, que lanza como candidato a la Presidencia de la República al Dr. José Luis Bustamante y Rivero, el mismo que es elegido para el período 1945-1951. El triunfo del Frente permite al Apra y sus líderes participar en el gobierno, con una presencia notoria en el Senado de la República y en la Cámara de Diputados, además de formar parte del gabinete ministerial, esta alianza duró muy poco, por los afanes protagonistas de Haya de la Torre, presionando y conspirando contra el gobierno de Bustamante y Rivero, hasta que un grupo de radicales del Apra y personal subalterno de la Marina de Guerra, dirigido por unos cuantos oficiales, se levantaron el 3 de octubre de 1948 en el Callao, el mismo que fue rápidamente reprimido por las fuerzas leales al gobierno, motivando que el Presidente Bustamante y Rivero declarara fuera de ley al Apra o Partido del Pueblo, no permitiendo a partir del 4 de octubre de aquel año el ejercicio de sus actividades y ordenando se someta a la justicia a sus dirigentes, encabezando la lista Haya de la Torre que nuevamente pasa a la clandestinidad. Pocos días después el Presidente Bustamante y Rivero es reemplazado por una Junta Militar de Gobierno, presidida por el general

97 Germán Núñez, obra citada, p.70.

Odría, el que ratifica la proscripción del Partido Aprista y la represión de sus dirigentes. Ante dicha situación, Haya de la Torre solicita asilo el 3 de enero de 1949 en la Embajada de Colombia en Lima, en la que estuvo cinco años asilado, al negarle Odría el otorgamiento del salvoconducto para que saliera del país, finalmente amparado en un fallo de la Corte Internacional de La Haya, el 7 de abril de 1954 es autorizado a salir del Perú, deportado a México.

En el exterior, Haya de la Torre reformula su pensamiento político, esbozando dicho cambio en su libro *Treinta años de aprismo*, publicado en 1956, cambiando radicalmente sus ideas primigenias, «... donde enfatiza la importancia del capital extranjero en la economía y se opone a reformas radicales, considerando además a EE.UU. una nación modelo y ya no antagónica para el destino de América Latina».[98] Paralelamente el gobierno de Odría emprende la retirada convocando a elecciones generales, Haya de la Torre que no puede participar en el proceso electoral, termina acordando a través de su representante en el Perú (Ramiro Prialé), el apoyo del Apra a la candidatura de Manuel Prado, que postulaba a un segundo mandato, después de haberse alejado del país por un lapso de diez años, a cambio de ello Prado prometió la legalidad del partido. Producida las elecciones Prado ganó las elecciones, cumplió sus compromisos, inaugurando un período llamado de la *convivencia* (1956-1962). El mismo 28 de julio de 1956, por la tarde, se deroga la Ley de Seguridad Interior de la República y se declara amnistía, salen los presos de las cárceles y regresan los exiliados, entre estos los dirigentes apristas, así acaba para el Apra una larga etapa de discriminación. Haya de la Torre demora su regreso hasta julio de 1957, poniendo fin al último de sus exilios.[99]

Próximo a concluir su mandato, Manuel Prado convocó a elecciones generales de 1962, Haya de la Torre es lanzado por segunda vez como candidato presidencial, esta vez por la *Alianza Democrática*, que agrupaba al Partido Aprista con el Movimiento Democrático Peruano, partido del gobernante saliente que representaba a los principales grupos económicos de la oligarquía. Acompañaron a Víctor Raúl Haya de la Torre, en su plancha presidencial, Manuel Seoane Corrales, segundo en el orden jerárquico del Apra, en su calidad de candidato a la Primera Vicepresidencia y en la Segunda Vicepresidencia a Alberto Arca Parró, que se desempañaba ese año como senador por Ayacucho y que había pertenecido al Partido Socialista.[100]

98 Alberto Tauro, obra citada, t. 8, pp. 1146-1147.
99 Enrique Chirinos Soto, obra citada, t. II, 1883-1968, pp. 284 y 333.
100 Ídem, p. 289.

4.4 Héctor Cornejo Chávez (1918- 2012)

Nacido en Arequipa, estudó en el Colegio San Francisco de Arequipa, del cual fue también profesor. Hizo sus estudios de Derecho en la Universidad Nacional de San Agustín de Arequipa, siendo catedrático de la misma durante 15 años. Se inició en la carrera judicial, como relator en la Corte Superior de Justicia de Arequipa (1944-1949), suspendida temporalmente y después como Agente Fiscal Suplente (1953-1956)

En mayo de 1947, a pedido del Presidente José Luis Bustamante y Rivero, paso a encargarse de la Subsecretaría y después la Secretaría de la Presidencia de la República. Estuvo junto a él hasta que fue derrocado el 28 de octubre de 1948 por el general Manuel A. Odría. Llegado a Lima, en 1947, es invitado a hacerse cargo la cátedra de Derecho de Sucesiones en la Pontificia Universidad Católica del Perú, este encargo dura un año y retorna a la Universidad de Arequipa a las cátedras de Economía y Derecho Civil.

A su retorno, en Arequipa fue secretario del Dr. Francisco Mostajo, candidato a la Segunda Vicepresidencia por la *Liga Nacional Democrática*, que acompaño la candidatura presidencial del general Ernesto Montagne, propuesta que no se concretó al declarar el Jurado Nacional de Elecciones, sin lugar la inscripción.

El 25 de abril de 1955, atraído por el socialcristianismo, con el lema *«Ni capitalismo ni comunismo: por el bien común»*, participa con otros personajes en la fundación de un *Movimiento Demócrata Cristiano* el que se concreta en 1956 con la creación del *Partido Demócrata Cristiano* con la confluencia de dos movimientos de resistencia a Odría en Lima y Arequipa. Participa en el proceso electoral de aquel año, siendo elegido diputado por Arequipa (1956-1962), fungiendo como jefe del grupo parlamentario de su partido, opuesto al gobierno de Manuel Prado.

En el desempeño de su cargo como diputado, fue elegido secretario general de su partido (1958-1959), más tarde secretario nacional de formación y difusión doctrinaria y presidente del mismo (1961-1962), en ese período publicó: *Nuevos principios para un nuevo Perú* (1960) y *Qué se propone la Democracia Cristiana* (1962)[101], que sirven de documentos de carácter ideológico y doctrinales de la Democracia Cristiana en el Perú.

Según Enrique Chirinos Soto, al hacer una descripción en 1961 de Héctor Cornejo Chávez decía de él: «Casi el arequipeño clásico. De fortuna mediocre

101 Alberto Tauro, obra citada, t. 5, pp. 752-753.

o nula de un catolicismo ferviente, vive de su actividad profesional y es ante todo un legalista»[102]. Al convocarse a elecciones generales en 1962, el Partido Demócrata Cristiano presentó como su candidato a la Presidencia a Héctor Cornejo Chávez, integrando la Plancha Presidencial, lo acompañaron Mario Alzamora Valdez como candidato a la Primera Vicepresidencia y Rafael Cubas Vinatea en la Segunda Vicepresidencia.

4.5 Alberto Ruiz-Eldredge Rivera (1917-2011)[103]

Nacido en Lima, junto con sus padres se trasladó a Moquegua donde empezó su educación secundaria en el colegio nacional «La Libertad» y terminó en el colegio de «Los Sagrados Corazones de la Recoleta» de Lima. Prosiguió su formación superior en las Universidades de San Marcos y la Católica del Perú. En la primera se le concedió el grado de bachiller en Derecho, con la tesis *Restricción a la herencia del cónyuge supérstite*, en 1942 y en el siguiente año se le otorgó el título de abogado.

Fue miembro de la comisión que en la Conferencia de Buenos Aires sobre Derechos del Mar (Buenos Aires 1947) defendió la tesis peruana que reclamó la extensión de la soberanía sobre las 200 millas de mar territorial. En 1955, en pleno gobierno del general Manuel A. Odría, impulsó la creación de la Federación de Colegios de Abogados del Perú.

Como docente universitario, se desempeñó en la Universidad de San Marcos (1958), en la cátedra de Derecho Administrativo. Dictó la disciplina de Derecho Profesional en las Universidades Nacionales de Ingeniería y la Agraria de La Molina (1958-1970).

En 1956, a fines del mandato de Odría, intervino en la fundación del *Movimiento Social Progresista*, junto con otros intelectuales y profesionales vinculados con las universidades. Dirigiendo el órgano de prensa partidario: *Libertad*. En ese período publicó *Declaración de principios y exposición de motivos de la defensa del petróleo* (1960). Según Margarita Guerra Martiniere, señala que «... Ruiz-Eldredge tenía más prestigio profesional que político y aun cuando ha seguido vinculado a la izquierda y ha participado en otras elecciones parlamentarias, era evidente que tampoco debía tener una votación suficientemente significativa»[104].

102 Álvaro Rojas Samanez, obra citada, p. 70.
103 Alberto Tauro, obra citada, t. 14, pp. 2306-2307 .
104 *Manuel A. Odría,* por Margarita Guerra Martiniere, Editorial Brasa S.A. Lima 1994 Vol. 10, p. 114.

Apoyado por el Movimiento Social Progresista, postuló a la Presidencia de la República en 1962, acompañándolo en su plancha presidencial, Germán Tito Gutiérrez, que era diputado por Arequipa y Luis Nieto Miranda, como candidatos a la Primera y Segunda Vicepresidencia, respectivamente.

4.6 Luciano Castillo Colonna (1899-1981)

Nacido en la provincia de Paita, departamento Piura, su padre Luciano Castillo Vásquez fue uno de los fundadores del Partido Constitucional del Perú cuyo líder y caudillo fue Andrés Avelino Cáceres. Cuando tenía 3 años, sus padres se trasladaron a Paita, donde estudió en una escuela fiscal de la cual fue retirado para ingresar posteriormente a la Escuela Náutica de Paita, al cierre de esta se traslada a la ciudad de Trujillo donde es matriculado en la Sección Comercial del Colegio Nacional de San Juan. Al final de sus estudios, por su aprovechamiento y conducta, obtiene medalla de oro.

Al terminar el colegio decide estudiar derecho; ingresando a la Universidad Nacional de Trujillo. Por aquella época, en la que vive en Trujillo, establece contacto con los movimientos anarquistas de los trabajadores del azúcar y de los artesanos de «Luz y Fuerza» que eran los sectores más organizados y progresistas de la región. En el año de 1923, con la llegada de los ecos de la Reforma Universitaria iniciada en la Universidad de Córdoba en Argentina, es expulsado conjuntamente con otros 23 estudiantes por participar y dirigir el movimiento de Reforma Universitaria en la Universidad de Trujillo. En 1925 es admitido en la Facultad de Derecho de la Universidad de San Marcos en Lima, en la que los alumnos solicitaron que lo acepten en ese centro de estudios. Fue vicepresidente de la Federación de Estudiantes del Perú en 1925 y Presidente de la misma en 1926.

Una vez finalizado los estudios de Derecho, Luciano Castillo Colonna se desempeñó como abogado laboralista, asistiendo a diferentes sindicatos de trabajadores y, en particular, a los sindicatos petroleros. El 7 de octubre de 1927 junto con José Carlos Mariátegui, y otros integrantes, constituyeron el *Partido Socialista del Perú*, posteriormente cuando la dirigencia del partido por presión de la III Internacional decide cambiar de denominación por *Partido Comunista Peruano*, Luciano Castillo renunció en marzo de 1930. Poco después en colaboración de Fernando Chávez León y Teodomiro Sánchez Novoa, fundaron en Piura, el 18 de octubre de 1930, un nuevo *Partido Socialista del Perú*, del que es su líder principal, iniciando la edición de *El socialista* y *Justicia*, como voceros del partido.

En las elecciones generales de 1931, junto con otros tres integrantes de su partido son elegidos representantes del Congreso Constituyente (1931-1936) conformando la oposición al régimen imperante.[105] En las elecciones de 1936, igualmente postula al Congreso por una representación por Piura, pero al ser anulada las elecciones y protestar por la medida, es desterrado a México por la dictadura de Óscar R. Benavides, donde se desempeñó como profesor de Economía en la Universidad Autónoma. A su retorno, en 1945, es elegido diputado por Paita, departamento de Piura, cargo que desempeñó hasta 1948, en que fue derrocado el gobierno de Bustamante y Rivero. Asume al año siguiente la cátedra de Economía Política en la Facultad de Derecho de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

Al convocarse en 1950 a elecciones generales, solicitó al Jurado Nacional de Elecciones su inscripción como candidato a la Presidencia de la República, pero el Jurado declaró sin lugar al no ajustarse a lo establecido por el Estatuto Electoral; tuvo mejor suerte al presentar una lista de candidatos del Partido Socialista para Senadores y Diputados del departamento de Piura en ese proceso electoral y fue elegido senador para el período 1950-1956[106], conformando la minoría opositora al régimen de Odría. En 1956 al convocarse a un nuevo proceso electoral, por segunda vez intentó inscribirse como candidato a la Presidencia de la República, sin lograr alcanzar las veinte mil firmas requeridas para inscribir su candidatura.[107]

Finalmente, al convocarse en 1962 a elecciones generales, el Partido Socialista logra inscribir como candidato a la Presidencia de la República ante el Jurado Nacional de Elecciones, a Luciano Castillo Colonna, quien estuvo acompañado en su Plancha electoral con Raúl Torres Fernández y Juan Aldana Gonzales, como candidatos a la Primera y Segunda Vicepresidencia, respectivamente.

4.7 César Augusto Pando Egúsquiza (1904-1967)[108]

Nació en Lima, cursó sus estudios secundarios en el Colegio Guadalupe, al término de los cuales ingresó a la Escuela Militar de Chorrillos, egresando como alférez de artillería en febrero de 1925[109], adscrito a dicha escuela como

105 Jorge Basadre, obra citada (1983), t. X, p. 196.
106 Jorge Bustamante Zapata, obra citada, pp. 23 y 111.
107 M. Guillermo Ramírez y Berrios, obra citada, p. 112.
108 La mayor parte de sus datos biográficos han sido tomados de la «Enciclopedia Ilustrada del Perú» de Alberto Tauro, obra citada, t. 12, p. 1933.
109 Carlos Ríos Pagaza, obra citada, p. 358

instructor siendo teniente, en dicho grado integró la Corte Marcial, que juzgó al asesino de Antonio Miró Quesada y su esposa; Pando fue quien salvó la vida del acusado, pues la sentencia de muerte debía ser dada por unanimidad[110]. Cuando fue capitán ingresó a la Escuela Superior de Guerra, donde obtuvo el diploma de oficial de Estado Mayor y el derecho de seguir estudios en Europa para perfeccionarse en su arma, fue enviado a Bélgica para efectuar dichos estudios en el grado de mayor en 1936. Encontrándose en Europa, e iniciada la Segunda Guerra Mundial, le tocó observar el desarrollo de las operaciones, pasando a Francia ocupó en París accidentalmente la Jefatura de la Misión Militar del Perú (1940-1942) y pese a la ocupación alemana, pudo salvaguardar los materiales bélicos adquiridos por orden del gobierno peruano, tanto como los fondos confiados a la misión, lo que le valieron su ascenso a teniente coronel en 1942.

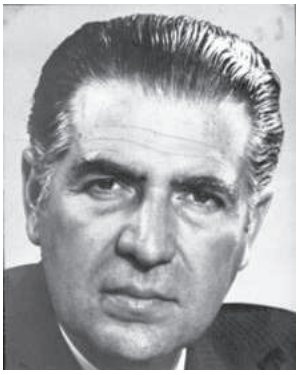
A su regreso al país, desempeño diversos puestos, sucesivamente, pasando por la Inspección General del Ejército, jefatura de unidades y en el Estado Mayor General y como profesor en la Escuela Superior de Guerra. Por mostrar las inconvenientes ventajas que la International Petroleum Company obtendría mediante el propuesto «contrato de Sechura», planteó una franca oposición a sus términos por ser lesivos para los intereses nacionales, al ser estos juicios mal entendidos sufrió postergación en su carrera. Inició estudios en la Universidad de San Marcos, los que tuvo que suspender al ser enviado como delegado del Ejército a la Junta Interamericana de Defensa, en Washington (1954-1956), organismo en el cual ocupó la Subsecretaría. Fue ascendido a coronel en 1955, grado con el cual ocupó la dirección del Servicio de Prensa y Propaganda del Ejército (1956-1957), encargándose de la edición de la *Revista Militar del Perú*. En 1957 cursó el ciclo de coroneles en el Centro de Altos Estudios Militares (CAEM), ascendió al año siguiente a general de brigada y fue nombrado subdirector del CAEM, después es destinado a la jefatura de la III División del Comando Conjunto de las Fuerzas Armadas (1959), último cargo que desempeño antes de pasar al retiro.

Durante el ejercicio de su carrera pública publicó: *La defensa nacional y la guerra moderna* (1946), *Historia militar* (1952-1953) y *La declaración de las 200 millas de mar territorial frente a la defensa nacional y el Derecho* (1957). Ya en el retiro junto con algunos intelectuales y políticos independientes fundó en 1960 el *Frente Nacional de la Defensa del Petróleo*, el cual presidió.

110 *El militarismo en el Perú*, por Víctor Villanueva, Empresa Gráfica T. Scheuch S.A., Lima 1962, pp. 81-82.

CANDIDATOS PRESIDENCIALES EN LAS ELECCIONES DE 1962

Víctor Raúl Haya de la Torre
(1895-1979)



Fernando Belaunde Terry
(1912-2002)

Manuel A. Odría Amoretti
(1896-1974)

Héctor Cornejo Chávez
(1918-2012)

Luciano Castillo Colonna
(1899-1981)

César A. Pando Egúsquiza
(1904-1967)

Alberto Ruiz-Eldredge Rivera
(1917-2011)

En 1962, junto con el párroco Salomón Bolo Hidalgo, Genaro Carnero Checa, Genaro Ledesma y otros líderes, fundaron el *Frente de Liberación Nacional* (FLN), del cual fue elegido presidente, además fue proclamado como candidato a la Presidencia de la República en el proceso electoral de 1962 recibiendo el apoyo del Partido Comunista Peruano que auspiciaba el Frente de Liberación Nacional. Al postular a la Presidencia de la República por el FLN, el general César Augusto Pando Egúsquiza lo hizo sin nominar candidatos a la primera y segunda vicepresidencia[111].

5. Programas y propuestas

Como observaremos a continuación, la mayoría de los partidos y movimientos políticos que participaron en la contienda electoral de 1962, lo hicieron difundiendo sus planes de gobierno en forma de propuestas al electorado, en busca de sus votos, en diversos puntos se daban coincidencias como fue el aplicar un proceso de reforma agraria o nacionalizar los pozos petroleros de la Brea y Pariñas en cuanto a objetivo, pero existía diferencias en el tratamiento que daban según su óptica[112].

5.1 Alianza Democrática

Para la campaña electoral de 1962, el Partido Aprista elaboró sus *Bases para el Plan de Gobierno del partido, 1962-1968*, el documento se combinó con las propuestas lanzadas por la dirigencia en diversas manifestaciones partidarias y en presentaciones en los medios de comunicación, dentro de los cuales podemos citar los siguientes:[113]

a. Creación del *Congreso Económico Nacional (CEN)*, como órgano asesor, investigador y planificador del desarrollo del Perú, donde estarían representados el trabajo, el capital y los inversionistas extranjeros.
b. Expropiación de fundos agrícolas, pagando su valor justiprecio. Fomento a la pequeña propiedad y creación de cooperativas agrarias.
c. Adhesión a la Alianza para el Progreso y acceder a la ayuda económica norteamericana.

111 Al señalar el «Acta Final» de los resultados electorales generales de 1962, el Jurado Nacional de Elecciones, no señala a ningún candidato para dichos cargos en la lista del Frente de Liberación Nacional, Ver diario *La Crónica* del 18 de julio de 1962, p. 5.

112 Ver: «Así piensan los candidatos», en *«7 Días del Perú y del Mundo»* – Revista Dominical de La Prensa – Año IV, Lima 11/06/1962, pp. 14-15.

113 Nelson Manrique, obra citada, pp. 225-227, 230 y 242.

d. Alentar a la empresa privada y la inversión extranjera sin afectar la soberanía.
e. Realizar reformas sociales y económicas, atendiendo especialmente el problema indígena.
f. Atención preferencial a las fuerzas armadas en lo que respecta a la modernización de su equipo militar.[114]
g. Nacionalizar progresivamente la Brea y Pariñas (International Petroleum Company - IPC), formando una empresa mixta con la participación del Estado y el capital extranjero en partes iguales.[115]

5.2 Acción Popular

El programa político de Acción Popular se encontraba enunciado en folletos como *Pueblo por Pueblo* (1960) y documentos como *La conquista del Perú por los peruanos* (1959) del cual extraemos los siguientes puntos:

a. Impulsar en el Perú una planificación moderna.
b. Uso y administración de la tierra para ponerlo al servicio del bienestar colectivo e incorporar nuevas tierras mediante la irrigación y la colonización vial.
c. Impulsar un gran programa vial, tendiente a lograr la unidad nacional.
d. Construcción de la Carretera Marginal de la Selva, interconectando transversalmente la Selva Alta o Ceja de Selva, desde la frontera con Bolivia hasta la frontera con Ecuador.
e. Impulsar la Cooperación Popular, tendiente a complementar los esfuerzos del Estado con la población organizada, para realizar obras públicas pequeñas, eliminando el centralismo y las gestiones mendicantes en Lima.
f. Revolucionar el crédito, haciéndolo entendible a todos aquellos que los necesiten, con prioridad a los más pobres.
g. Generar condiciones de trabajo, cumpliendo el Estado el rol de modernizador y planificador de nuevas oportunidades de trabajo y ocupación plena.

5.3 Unión Nacional Odriista

En el folleto *Unión Nacional Odriista. Ideario 1962-1968*, elaborado expresamente para la campaña electoral de 1962, el partido señala 23 puntos programáticos de los que hemos extraído integrando algunos y señalando los de mayor trascendencia:

114 Daniel Masterson, obra citada, p. 241.
115 Ídem, p. 228.

a. Planificación ordenada para creación de fuentes de trabajo, explotación de riquezas nacionales, industrialización y creación de un amplio mercado interno y externo.
b. Propugnar una mejor justicia social, con una adecuada distribución de la riqueza y la disminución de las desigualdades, mediante una justa remuneración del trabajo y ampliación de los servicios asistenciales (seguros sociales).
c. Dación de leyes contra el trust y atesoramiento personal y ocultación de riqueza en desmedro de la nación.
d. Democratización del crédito y abaratamiento del capital, especialmente el destinado al fines de bienestar público, promoción industrial y desarrollo agrícola.
e. Integrar al indio a la vida del país, asegurando acceso a las fuentes de producción y de crédito y alfabetizándolo.
f. Solución inmediata y definitiva del problema de Brea y Pariñas, nacionalizando la International Petroleum Company.
g. Amplio plan de educación nacional, construcción de locales escolares y dignificación del magisterio nacional.
h. Planeamiento nacional de la producción agrícola y realizar una auténtica Reforma Agraria, acompañada de vías de penetración en costa, sierra y selva y habilitación de nuevas zonas agrícolas.
i. Solución del problema de la vivienda popular-rural y urbana, resolviendo definitivamente el problema de las barriadas y urbanizaciones populares, mediante obras de saneamiento, agua, desagüe, pavimentación y arborización.
j. Política sanitaria de dimensión nacional.
k. Descentralización progresiva de la administración pública.

5.4 Partido Demócrata Cristiano

En el documento *Partido Demócrata Cristiano, Programa de gobierno*, se bosqueja propuestas de gobierno que divulgó en la campaña electoral de 1962, que destacan las siguientes[116]:

a. Propugnaba la limitación de la propiedad privada.
b. La injerencia del trabajador en la gestión de las empresas y su participación en las utilidades de la misma.

116 Alvaro Rojas Samanez, obra citada, pp. 71-72.

c. La injerencia del Estado en la actividad económica para proteger al trabajador y la ayuda al pequeño inversionista y pequeño industrial.
d. Un Estado al servicio del bien común, promotor y planificador de la economía.
e. Promover la propiedad social administrada y dirigida por comunidades de trabajadores.
f. Propiedad estatal sobre los medios de producción estratégica: energía, hidrocarburos, comunicaciones, transporte, etc.
g. Reforma agraria, reforma urbana, reforma del Estado, reforma del crédito y la banca, reforma tributaria, reforma de la educación y reforma de la empresa, orientándola hacia la autogestión.

5.5 Partido Socialista del Perú

No hemos podido ubicar un documento oficial del Partido Socialista, donde se exponga su programa o propuestas de gobierno durante la campaña electoral de 1962, lo señalado a continuación provienen del artículo «Así piensan los candidatos» de la Revista Dominical del diario La Prensa *«7 Días del Perú y del Mundo»,* en la que aborda algunas propuestas de dicho partido[117]:

a. Liquidación del régimen feudal con entrega de las tierras a campesinos. Absoluto control estatal de todo lo relacionado con el problema agrario.
b. Nacionalización inmediata de la Brea y Pariñas.
c. Reforma de la legislación obrera, el salario mínimo, seguro de accidentes de trabajo y seguro de vida y ley del empleado.
d. Franca hostilidad a la actividad privada, control del Estado.

5.6 Movimiento Social Progresista

Las propuestas más saltantes del programa de gobierno que propugnaba el MSP, figuraron en el *Manual del Elector: «Ideario del Movimiento Social progresista»*, editado en 1962, donde establece sus objetivos básicos, de los cuales señalamos los siguientes:[118]

a. Promover relaciones de solidaridad y de carácter comunitario en la población.
b. Alcanzar la democracia política, mediante la reforma del Estado y la descentralización política regional.

117 «Así piensan los candidatos», en *7 Días del Perú y del Mundo* – Revista Dominical de La Prensa – Año IV, Lima 11/06/1962, pp. 14-15.
118 Germán Núñez, obra citada, p. 123.

c. Alcanzar la democracia económica, mediante la reforma de la empresa, reforma del crédito y la reforma del agro.
d. Rescatar el trabajo como fuente única de producción.
e. Oponer a la propiedad privada exclusivista una propiedad comunitaria y realizar una planificación integral de la economía.
f. Alcanzar la democracia social, mediante la reforma de la educación, incrementar los servicios y fomentar el desarrollo comunal.
g. Con relación a la política internacional, proponía el respeto a la soberanía y la autodeterminación de los pueblos, relaciones diplomáticas y comerciales con todas las naciones y solidaridad con los pueblos que luchan en Latinoamérica contra el imperialismo.

5.7 Del Frente de Liberación Nacional

En relación con las propuestas del FLN, durante la campaña electoral de 1962, lo señalado a continuación provienen del artículo «Así piensan los candidatos» de la Revista Dominical del diario La Prensa *«7 Días del Perú y del Mundo»*[119], en la que aborda algunas propuestas de dicho Frente:

a. Eliminación de toda forma de propiedad privada, implantación de un sistema estatal de propiedad.
b. Explotación y tenencia de la tierra, implementación de granjas colectivas a la manera soviética.
c. Planificación agraria con las tierras estatales.
d. Nacionalización inmediata, sin compensación económica, de la Brea y Pariñas.
e. Socialización de los medios de producción. Eliminación de toda forma de propiedad privada.
f. Control estatal absoluto de todos los niveles económicos.
g. Opuesto además a la inversión extranjera.

6. Los medios de comunicación

Los medios escritos: diarios, semanarios y revistas constituyeron el medio más común para difundir el mensaje y propaganda de los partidos políticos, completándose a los medios radiales y visuales (televisión), que comenzaron a tener importancia dado el alcance que tenían, especialmente la radio que

119 *7 Días del Perú y del Mundo,* artículo citado, pp. 14-15.

ya cubría todo el territorio nacional, a diferencia de la televisión que en 1962 solo llegaba a las grandes ciudades. En relación a los diarios, los de mayor prestigio destacaban *El Comercio* y *La Prensa*, que representaban dos posiciones económicas y políticas distintas, *El Comercio*, propiedad de la familia Miró Quesada, propugnaba un capitalismo nacional y la defensa de determinados recursos como el petróleo en manos de capital extranjero, en cambio *La Prensa*, propiedad de Pedro Beltrán, impulsaba el liberalismo económico y la defensa de los intereses de los grandes latifundistas y la inversión extranjera. Mientras que *El Comercio* apoyó las candidaturas de Odría y Belaunde, indistintamente, *La Prensa* apoyó abiertamente la candidatura de Haya de la Torre y en ciertas oportunidades también daba cabida a la Democracia Cristiana en sus denuncias sobre la corrupción y autoritarismo que representó el régimen del general Odría. *El Comercio*, además, promovió y apoyó la intervención de las Fuerzas Armadas, cuando se perfilaba la elección de Haya de la Torre u Odría como Presidente de la República.[120]

Además de los diarios citados, circulaban otros con una clara posición a favor de determinados candidatos, fue el caso de *La Crónica*, de propiedad de la familia Prado, tuvo su línea política a favor de la candidatura de Haya de la Torre, cuyo partido el Apra junto con el Movimiento Democrático Peruano (Partido del Presidente Manuel Prado), formaban la coalición Alianza Democrática. En 1961 apareció el diario *Expreso*, de propiedad de Manuel Mujica, quien apoyó la candidatura de Belaunde[121]. A estos diarios se sumaban los diarios menores que circulaban en la tarde y mantenían igual línea política que los grandes diarios, así *La Prensa*, tenía como hermana menor a *Última Hora*, *El Comercio* al *El Comercio Gráfico*, por su parte *La Crónica* tenía como edición de la tarde a *La Tercera de la Crónica*. A estos se sumó *Correo*, diario que circuló en Lima el 10 de julio de 1962, el mismo día de las elecciones, propiedad del magnate pesquero Luis Banchero Rossi, no fue en sus inicios un diario con una orientación ideológica o política específica.[122]

A los periódicos citados, sumaron los diarios, semanarios o revistas que cumplían la función de voceros oficiales o semioficiales de los partidos políticos que participaron en la contienda electoral de 1962, así tenemos el

120 «El rol de la prensa en las elecciones presidenciales de 1962-1963: un ejemplo de lucha entre discursos antagónicos», por Francisco Villegas en *Historia de las elecciones en el Perú – Estudios sobre el gobierno representativo*, Cristóbal Aljovín de Losada y Sinesio López (eds.), Instituto de Estudios Peruanos, Lima 2005, pp. 483-500.

121 *Los prodigiosos años 60,* por Guillermo Thorndike, Editorial Libre S.R.L., Lima 1993, p. 100.

122 «El periodismo en el siglo XX», por Héctor López Martínez, en *Enciclopedia Temática del Perú*» – T. XIII – Opinión Pública – Empresa Editora El Comercio S.A., Lima 2004, pp.104-1105.

diario *La Tribuna*, vocero del Partido Aprista, como la revista *Presente*, de igual tendencia. El Movimiento Social Progresista tuvo en el semanario *Libertad* su vocero partidario, definido como antiimperialista, antiyanqui, antiologárquico, hostil a la convivencia, al Apra y al régimen de Prado.[123] El Partido Comunista Peruano tenía como vocero oficial el semanario *Unidad*, fundado en octubre de 1956, que apoyó al Frente de Liberación Nacional. Circularon otros periódicos en provincias que apoyarán determinada posición política, como fue *El Popular*, en Piura, que tenía como editor principal a Luciano Castillo y apoyaba al Partido Socialista.[124]

La campaña electoral por radio se intensificó a partir del mes de mayo de 1962, a través del cual se emitió la propaganda partidaria y se expusieron las plataformas políticas, para ello todos los candidatos inscritos ante el JNE o sus delegados, utilizaron la *Radio Nacional* y su cadena de emisoras en provincias, de acuerdo con el Artículo 102° del Estatuto Electoral (Decreto Ley N° 11172 - 30/09/1949, modificado por la Ley N° 13987 del 8 de febrero de 1962), que estableció el derecho gratuito de los candidatos a la Presidencia de la República a utilizar los servicios de Radio Nacional, una hora por semana, en el día para los fines de exposición de sus programas electorales. Además de utilizar la cadena de Radio Nacional, los partidos políticos emplearon otras radioemisoras, muchas de ellas identificadas directa o indirectamente con un determinado candidato, apoyando su campaña, así *Radio Victoria* y su cadena de provincias, *Radio Selecta*, *Callao*, *Continente*, *La Crónica y Onda Popular* se vinculaban con el Apra[125], mientras que *Radio Expreso*, *El Sol* y *América*, apoyaban la candidatura de Belaunde, igualmente *Radio Panamericana* y sus cadenas de provincias, si bien este último también difundía mensajes de Haya de la Torre.[126] Fue Odría el candidato que menor uso daba a la radio, dada su poca facilidad de palabra, lo que motivó que no se presentara en vivo, grabando previamente sus discursos para luego ser transmitidos.[127] A medida que los datos del escrutinio eran dados por los Jurados Departamentales de Elecciones, los radios no eran imparciales dando el triunfo al candidato de su simpatía, sin embargo *Radio Inca*, en un comunicado señaló que en vista que los datos emitidos por radio y emisoras eran divergentes y extraoficiales,

123 *Poder y sociedad en el Perú,* por Francois Bourricaud, Instituto de Estudios Peruanos / Instituto Francés de Estudios Andinos, Lima 1989, p. 234.
124 Héctor López Martínez, obra citada, t. XIII, p. 95.
125 Emilio Bustamante, obra citada, pp. 485 y 487.
126 Ídem, pp. 486-488.
127 Ídem, p. 488.

solo trasmitiría informes oficiales del JNE.[128] Los candidatos mayores, transmitieron sus mensajes por las estaciones de radio y su cadena de provincias, simultáneamente con las estaciones de televisión, con el objeto de llegar al mayor número de potenciales electores.[129]

Desde 1958, la televisión en el Perú ya era una realidad, operando en Lima ese año una estación del Estado (Canal 7) y otra privada (Canal 4), sumándose tres estaciones más hasta 1962 (Canal 9, 13 y 2). Pronto los canales inauguraron, dentro de su programación, noticieros permanentes y a partir de 1960 salió al aire «*Ante el público*» en Canal 13, primer programa político, dirigido por Alfonso Tealdo[130], un año antes el Presidente del Consejo de Ministros (Pedro Beltrán) había utilizado la TV para informar a la nación sobre el panorama económico, adelantando las medidas a implementar, antes de exponerlo al Congreso.[131] El empleo de la TV por el gobierno, motivó a los dirigentes políticos y especialmente a los partidos y candidatos en las elecciones de 1962, a utilizar dicho medio para dirigirse a la población y difundir su campaña política. Sobre el empleo de la televisión, Jaime Barreto indica lo siguiente: «... permite conocer no solo las ideas y la propaganda sino que además sirve para mostrar la personalidad, las cualidades y los gestos de los candidatos», continúa mencionando que «... la televisión ha influido de manera determinante en la forma y el estilo de las campañas políticas. Su uso es más costoso que el resto de los medios de comunicación, por lo que para algunos candidatos es muy difícil acceder a ella. Solo los partidos con recursos económicos importantes estuvieron en condiciones de tener una mayor cobertura televisiva y con ella una audiencia potencial que no se logra con ningún otro medio».[132] Lo citado por Jaime Barreto es su análisis de las elecciones de 1990, es decir 28 años después de las elecciones de 1962, donde la realidad era distinta y la televisión todavía no llegaba a la mayoría de peruanos e incluso a la mayoría de limeños. Panamericana Televisión Canal-13, en aquel entonces, ofreció cobertura a cada candidato transmitiendo su discurso final, expuestas en distintos horarios de la noche del viernes 8 de junio de 1962, dos días antes de las elecciones[133], pero antes de ello, solo algunos candidatos tuvieron posibilidad en un mayor número de audiciones televisivas; Belaunde, por ejemplo, expuso en los *Canales 13*, *4* y *9* de tele-

128 Ídem, p. 488.
129 Ídem, pp. 487-488.
130 Pedro Planas, obra citada, p. 42.
131 Ídem, pp. 89-91.
132 Mencionado en «Rol de los medios digitales en el márketing electoral: el caso de Lima», ob. cit., p. 44.
133 Pedro Planas, obra citada, pp. 120-121.

visión, Odría paso su mensaje grabado en *Canal 13*, Haya de la Torre y los dirigentes de la Alianza Democrática también utilizaron el Canal 13 y el *Canal 2*, Cornejo Chávez por su parte igualmente transmitió su menaje por el Canal 13.[134] Los otros candidatos carecieron al parecer de los recursos económicos que le facilitaran espacios televisivos.

En el proceso electoral de 1962 no se logró concretar un debate entre los candidatos presidenciales como en los últimos procesos se estila, pese a ello Haya de la Torre, en un mitin del 5 de enero de 1962, emplazó a los otros candidatos para polemizar públicamente por la TV, sobre los problemas políticos y sociales del país y sobre el programa que tenía cada uno de ellos para enfrentarlos; de los seis candidatos retados, solo Héctor Cornejo Chávez aceptó polemizar, tanto Belaunde como Odría expresaron diversas razones para no hacerlo, además de las limitaciones conocidas como orador que tenía este último. Haya, al no poder concretar un debate contra sus principales rivales de la campaña, términó descartando a Cornejo Chávez por considerarlo demasiado pequeño, en términos pugilísticos, para enfrentar a Haya de la Torre.[135] Posteriormente algunos medios de comunicación, como un canal de televisión, la revista *Caretas* o el diario *La Prensa*, trataron de concretar un acuerdo entre los candidatos para un debate en TV, pero este no logró realizarse.[136]

En las campañas electorales de cada uno de los partidos políticos, además del empleo de los medios de comunicación arriba citados, también se empleó los *mítines*, los que permitieron que los candidatos se dieran a conocer ante el público asistente y explicar directamente sus programas políticos. De las manifestaciones que se dieron en Lima, la que mayor número de personas convocó fue la organizada por el Partido Aprista, el 5 de junio, en el Campo de Marte, considerada la más grande de la historia hasta esa época, según Chirinos Soto; los demócrata cristianos también tuvieron una manifestación voluminosa en la Plaza San Martín, pero estas masivas concurrencias del público no se manifestaron en los votos, así Odría, que tuvo la manifestación más chica en concurrencia, alcanzá la votación más numerosa, mientras Haya de la Torre, alcanzó el tercer lugar y Cornejo Chávez el cuarto.[137] Otro medio de propaganda fue el empleo de *avisos luminosos* grandes, que eran muy costosos y fueron empleados por Odría, más que la televisión[138], al parecer

134 Emilio Bustamante, obra citada, pp. 485-489.
135 Ídem, pp. 118-119.
136 Ídem, pp. 120-121.
137 Ver: Enrique Chirinos Soto, obra citada, t. III, pp. 132-133.
138 Pedro Planas, obra citada, p. 137.

por los resultados obtenidos en Lima los avisos tuvieron un papel favorable para Odría.

7. Las encuestas

A inicios de la década del sesenta, recién se empezaban a elaborar encuestas orientadas al estudio de mercado y la publicidad, así como estimar la audiencia de emisoras radiales y canales de televisión, todavía no operaban empresas que midieran la opinión situacional o la coyuntura política, esto motivó a un grupo de periodistas interesados en conocer con anticipación los resultados de las elecciones programadas para el 10 de junio de 1962, llevar a cabo un sondeo en la población de la ciudad de Lima. Bajo la dirección del periodista Alfonso Tealdo se realizó una entrevista masiva, a fines de 1961, sin aplicar técnicas depuradas propias de los sondeos empleados en otros países, se entrevistó durante varios días a doce mil habitantes de Lima, se preguntaba a la población a la salida de los templos, del estadio, del hipódromo, los que viajaban en los colectivos; se diferenció los barrios ricos de los pobres, los hombres de las mujeres, los obreros de los estudiantes y los profesionales de los empleados. Al final, los resultados se publicaron en el diario *La Prensa*, vaticinando que en Lima ganaría Odría por amplio margen, seguido de Belaunde y en un tercer lugar, rezagado, Haya de la Torre, si bien los resultados fueron recibidos con cierto escepticismo en el ambiente político.[139]

Según Chirinos Soto, otras encuestas, a cargo de distintos órganos de publicidad, señalaron siempre igual resultado que en Lima, sería primero Odría, segundo Belaunde y tercero Haya de la Torre.[140] Estos resultados solo representaban las preferencias del electorado limeño, no el de provincias, la ausencia de una encuesta de opinión pública a escala nacional, motivo como señala Bourricaud, imposible verificar cuál sería el candidato ganador de esta justa electoral a nivel nacional.[141]

8. El universo electoral

En 1962, la población estimada al 30 de junio, se calculaba en 10'516,454 habitantes, de los cuales 4'712,541 correspondía a la población de 21 o más

139 Ver: Enrique Chirinos Soto, obra citada, t. III, p. 132 y Guillermo Thorndike, obra citada, pp. 52-53.
140 Enrique Chirinos Soto, obra citada, t. III, p. 132.
141 *Poder y sociedad en el Perú*, por Francois Bourricaud, Instituto de Estudios Peruanos / Instituto Francés de Estudios Andinos, Lima 1989, p. 327.

años, de los cuales 2'352,208 eran del sexo masculino y 2'360,333 del sexo femenino[142], de ellos solo 2'221,906 se encontraban registrados por el Jurando Nacional de Elecciones como ciudadanos aptos para votar, es decir el 47,1% de la población de 21 o más años, el 52,9% de la población restante no podía ejercer su derecho al voto por ser analfabeta pese a tener la edad. Por otra parte, el porcentaje de electores variaba según cada uno de los departamentos, como se muestra en el Cuadro I, en el mismo señalamos la población censada un año antes (1961) del proceso electoral de 1962, no existiendo correlación entre el número total de habitantes y el número de ciudadanos inscritos en el registro electoral en cada departamento, salvo en Amazonas y Madre de Dios, donde es igual; en cambio existían grandes diferencias especialmente en la sierra, donde se daba desigual correlación entre habitantes y ciudadanos registrados, como era en Ancash, Apurímac, Ayacucho, Cajamarca, Cusco, Huancavelica, Huánuco, Pasco y Puno, correspondiendo estos departamentos a los que contaban con un alto índice de analfabetismo, impidiendo que también un alto número de personas bajo dicha condición no ejercieran sus derechos ciudadanos, igualmente en menor medida en algunos de la costa: Piura, La Libertad, Lambayeque y la selva: Loreto; mientras en la mayoría de los departamentos de la costa, el número de ciudadanos registrados superaba el porcentaje de población de su respectivo departamento, como fue: Arequipa, Callao, Lima, Ica, Moquegua, Tacna y Tumbes, y solo uno de la sierra: Junín, y la selva: San Martín, como observamos en el cuadro; es decir, el nivel de alfabetización era mayor en esos departamentos que en el resto.

De acuerdo con el Artículo 100 del Estatuto Electoral, aprobado por Decreto Ley Nº 11172 y modificado por Ley Nº 13713, señalaba en su numeral 2º, que cuando el candidato a la Presidencia de la República no sea presentado por un partido político inscrito, requerirá, además presentar la adhesión de veinte mil electores, estos en 1962 representaban el 0,9% del total de ciudadanos inscritos en el Registro Electoral, dado que la mayoría de los partidos o movimientos iniciaron sus actividades políticas después de las elecciones de 1956, o fueron creadas antes y no pudieron registrarse ante el Jurado Nacional de Elecciones por diversos motivos, posteriormente, motivando que a partir de la convocatoria a elecciones para 1962 lo hicieran, observándose que solamente cuatro alcanzaron o superaron las 20,000 firmas válidas (ver Cuadro II) el resto lo hizo repitiendo firmas, como se quiso demostrar después del

142 «Perú: Estimaciones y proyecciones de la población total, por años calendario y edades simples, 1950-2050», *Boletín Especial* Nº 17 - Dirección Técnica de Demografía e Indicadores Sociales - Instituto Nacional de Estadística e Informática (INEI) Lima, setiembre 2009, pp.37-38, 73-74, 109-110 y 139.

CUADRO I

POBLACION TOTAL Y ELECTORES REGISTRADOS EN 1962

DEPARTAMENTO	POBLACIÓN CENSADA 1961	% DEL TOTAL DE LA POBLACIÓN	POBLACIÓN INSCRITA EN EL REGISTRO ELECTORAL	% DEL REGISTRADO ELECTORAL NACIONAL
Amazonas	118,439	1,2	26,045	1,2
Ancash	586,214	5,9	99,622	4,5
Apurímac	288,223	2,9	21,740	1,0
Arequipa	388,881	3,9	115,384	5,2
Ayacucho	410,772	4,1	42,262	1,9
Cajamarca	731,256	7,4	112,087	5,0
Callao	213,540	2,2	80,887	3,6
Cusco	611,792	6,2	66,049	3,0
Huancavelica	302,817	3,1	34,816	1,6
Huánuco	323,246	3,3	46,777	2,1
Ica	255,930	2,6	78,082	3,5
Junín	521,210	5,3	121,122	5,5
La Libertad	597.925	6,0	131,510	5,9
Lambayeque	342,446	3,5	74,208	3,3
Lima	2'031,051	20,5	791,663	35,6
Loreto	337,094	3,4	62,751	2,8
Madre de Dios	14,890	0,2	4,495	0,2
Moquegua	51,614	0,5	16,030	0,7
Pasco	140,426	1,4	23,844	1,1
Piura	668,941	6,7	127,926	5,8
Puno	686,260	6,9	69,189	3,1
San Martín	161,763	1,6	39,477	1,8
Tacna	66,024	0,7	20,041	0,9
Tumbes	25,709	0,3	15,898	0,7
Total Censada	9,906,746	100,0	2'221,906	100,0
Omitida y estimada	513,611			
TOTAL:	10'420,357			

Fuente: Elaborado en base al «Perú: Compendio Estadístico 1988» – Instituto Nacional de Estadística, Lima Julio 1989 pp. 52-53 y «Perú Político en Cifras – Elite Política y Elecciones» por Fernando Tuesta Soldevilla - Fundación Friedrich Ebert, 2da. Edición: aumentada y corregida. Lima1994, pp.219-220.

Nota: La población omitida era 412,781 y la población Selvícola estimada era de 100,830.

proceso electoral por parte de la Junta Militar de Gobierno, si bien el cuadro muestra fallas en su procesamiento a la hora de efectuar las sumas que no coinciden como se puede apreciar.

Los resultados electorales también demostrarían que dos organizaciones políticas no lograron alcanzar ni el número mínimo de firmas con las que se inscribieron ante el Jurado Nacional de Elecciones.

Si tomamos en cuenta el número de firmas válidas con las que se inscribieron los partidos ante el JNE, nos indicaría que solo el 6,7% (148,604) del total de los ciudadanos inscritos en el Registro Electoral, militaban o eran simpatizantes seguros de un partido político.

CUADRO II
NÚMERO DE ELECTORES FIRMANTES EN ADHESIÓN DE LOS PARTIDOS POLÍTICOS QUE PARTICIPARON EN EL PROCESO DE 1962

PARTIDO POLÍTICO	FIRMAS COMPUTADAS POR EL JNE	FIRMAS REPETIDAS	FIRMAS VÁLIDAS
FLN	22,252	4,269	17,862
APRA	21,114	1,812	19,302
DC	27,089	6,015	21,074
MSP	20,844	9,463	11,381
PS	21,486	8,063	13,393
MDP	29,444	6,161	23,123
UNO	23,630	2,627	21,013
AP	29,833	8,376	21,456
TOTAL:	195,692	46,786	148,604

Fuente: «La Fuerza Armada y el Proceso Electoral de 1962», Junta Militar de Gobierno, Imprenta de la Fuerza Armada, Lima mayo de 1963 p. 40
Nota: La suma de las cifras de firmas repetidas más las firmas válidas no concuerdan con las cifras de las firmas computadas por el JNE de cinco partidos: FLN, PS, MDP, UNO y AP.

9. Los resultados

El día 10 de junio de 1962, día de las elecciones, concurrieron a sus mesas de votación un total de 1'969,328 electores que representaban el 88,6% de los inscritos en el Registro Electoral, mientras que el ausentismo alcanzó a 252,578 personas que representaron el 11,4% para algunos analistas, este porcentaje se debió al no funcionamiento de mesas de transeúntes,

como se dio en épocas pasadas, lo que motivó que muchos ciudadanos no pudieron viajar al lugar donde les correspondía votar, igualmente la negligencia de muchos de ellos que no cambiaron su nuevo domicilio a tiempo y tener expedita su Libreta Electoral para ejercer su derecho al voto, gran parte de ellos tenían como nueva residencia la ciudad de Lima, es decir eran inmigrantes.[143]

El cómputo de los votos a nivel nacional tuvo una demora excesiva, debido en gran parte a las tachas que se presentaron por parte de los partidos políticos que cuestionaron los votos obtenidos por la oposición o porque consideraron que su votación era mayor a la dada por los Jurados Departamentales de Elecciones, algunos adujeron fraude en el proceso al serles adversos el escrutinio. Según François Bourricaud, los primeros resultados extraoficiales hicieron aparecer tres hechos. Primero, el derrumbe de la pequeña izquierda (Movimiento social progresista, Frente de Liberación Nacional) y los candidatos marginales (Demócrata Cristiano y Socialista) superó las previsiones: los electores optaron por un «voto útil». En segundo lugar, los «tres grandes» marchaban muy cerca uno de otro y se suscitó la pregunta de saber si el más favorecido obtendría el tercio de los sufragios. En fin, el general Odría iba a la cabeza en Lima, con el 30% de los votos, delante de Belaunde (25%), que precede a Víctor Raúl, muy distanciado (21%).[144] Mientras Haya de la Torre triunfa electoralmente en 11 departamentos, especialmente en el norte del país (el llamado «sólido norte»), Belaunde lo hace en nueve departamentos, especialmente del sur, en tanto Odría alcanza mayor votación en los departamentos de Lima, Piura, Tacna y la Provincia Constitucional del Callao (ver Cuadro III), con ello quedó claro que las diferencias entre Haya de la Torre y Belaunde eran muy cercanas uno de otro.

Con relación a los partidos de izquierda, especialmente el Partido Socialista del Perú de Luciano Castillo, obtuvo 16,658 votos, cifra menor que las 21,486 firmas que presentó para inscribirse en el Jurado Nacional de Elecciones, al igual que el Frente de Liberación Nacional que se inscribió con 22,252 firmas y solo obtuvo 9,202 votos (ver Cuadros II y IV).

El Acta Final del Jurado Nacional de Elecciones, dada el 17 de julio de 1962, estableció que ningún partido alcanzó la mayoría de sufragios, o sea, la tercera parte de los votos válidos para ser proclamado Presidente de la República, tal como lo señalaba el Artículo 138° de la Constitución Política, habiendo

143 Enrique Chirinos Soto, obra citada, t. III, p. 133.
144 Francois Bourricaud, obra citada, p. 323.

CUADRO III
ELECCIONES PRESIDENCIALES - 1962
RESULTADOS NACIONALES

CANDIDATO	AGRUPACIÓN	VOTOS	%
Víctor Raúl Haya de la Torre	P.A.P.	557,047	32,97
Fernando Belaunde Terry	A.P.	544,180	32,21
Manuel A. Odría	U.N.O.	480,378	28,43
Héctor Cornejo Chávez	D.C.	48,792	2,89
Alberto Ruiz Eldregde	M.S.P.	33,341	1,97
César Pando Egúsquiza	F.L.N.	9,202	0,54
Luciano Castillo Coloma	P.S.P.	16,658	0,98
Votos válidos	--	1,689,598	85,80
Votos nulos	--	190,612	9,68
Votos blancos	--	89,118	4,53
Votos emitidos	--	1,969,328	88,63
Ausentismo	--	252,578	11,37
Total de inscritos	--	2,221,906	--

**Elecciones anuladas por golpe de Estado*
Source: Oficina Nacional de Procesos Electorales (ONPE). Abril, 2000.

fijado el Jurado la cifra de 563,539 votos el tercio de los votos válidos[145], como consecuencia, de acuerdo con el artículo citado, sería el Congreso de la República el que elegiría Presidente de la República entre los tres candidatos que hubieren obtenido mayor número de votos válidos.

El 13 de julio de 1962 se instaló la Junta Preparatoria del Senado, presidida por Julio de la Piedra (UNO), mientras que la Junta de la Cámara de Diputados era presidida por Víctor Freundt Rossel (UNO), en virtud de haber alcanzado ambos la más alta votación del país en sus respectivas cámaras; ese día juraron 27 senadores y más de 70 diputados[146], en los días siguientes lo hicieron otros diputados y senadores electos luego de recibir sus credenciales del JNE, incluso 34 diputados de Acción Popular electos, juramentaron el 17 de julio, pese a estar prohibidos por su partido a incorporarse al Congreso.

145 Diario *La Crónica* 18/07/1962, p. 5.
146 Diario *La Prensa*, 14/07/1962, p. 2.

CUADRO IV

RESULTADOS DEPARTAMENTALES POR CANDIDATO, ELECCIONES DE 1962

	Víctor R. Haya de la Torre %	Fernando Belaunde Terry %	Manuel A. Odría Amoretti %	Héctor Cornejo Chávez %	Alberto Ruiz-Eldredge Rivera %	Luciano Castillo Colonna %	César Pando Egúsquiza %	Voto válido	Total Inscritos
Amazonas	48.88	16.02	32.43	2.20	0.40	0.04	0.03	19,843	26,045
Ancash	44.35	32.33	17.77	3.05	0.33	0.31	1.87	72,871	99,622
Apurímac	45.73	40.12	11.16	1.92	0.68	0.01	0.40	14,639	21,740
Arequipa	14.77	42.24	29.83	9.63	0.31	0.34	2.88	85,705	115,384
Ayacucho	33.04	30.92	22.68	2.27	0.63	0.02	1.44	27,423	42,262
Cajamarca	56.79	15.39	22.99	3.43	0.49	0.39	0.52	77,896	112,087
Callao	24.98	26.76	43.52	2.29	0.38	0.20	1.88	67,734	80,887
Cuzco	20.89	54.25	15.49	4.74	0.34	0.20	4.09	47,110	66,049
Huancavelica	30.62	41.44	22.65	1.43	0.91	0.01	2.93	21,330	34,816
Huánuco	41.50	25.21	26.67	4.08	0.40	0.02	2.11	31,723	46,777
Ica	47.70	31.89	15.30	2.53	0.34	0.25	1.99	59,931	78,082
Junín	23.86	41.61	24.10	2.30	1.72	0.67	5.75	89,693	121,122
La Libertad	74.36	14.08	9.17	1.59	0.20	0.14	0.45	100,389	131,510
Lambayeque	63.57	20.61	12.98	1.80	0.14	0.12	0.77	58,651	74,208
Lima	25.52	32.34	36.45	2.73	0.54	0.22	2.20	642,487	791,663
Loreto	27.29	44.55	24.26	1.52	1.25	0.09	1.03	43,365	62,751
Madre de Dios	35.15	45.91	16.24	2.59	--	--	0.11	2,703	4,495
Moquegua	18.38	52.14	26.35	2.33	0.59	0.03	0.18	11,641	16,030
Pasco	54.72	27.10	12.52	0.92	0.46	0.23	4.05	16,000	23,844
Piura	22.00	21.38	41.26	2.08	0.30	12.53	0.45	91,269	127,926
Puno	11.25	64.96	15.01	3.31	0.71	0.30	4.45	49,337	69,189
San Martín	48.33	32.22	18.14	0.71	0.59	--	0.01	31,302	39,477
Tacna	11.39	29.42	57.07	0.66	0.26	0.12	1.09	15,977	20,041
Tumbes	29.29	28.02	27.33	2.23	0.43	12.56	0.15	12,632	15,898
TOTAL:	32.98	32.12	28.44	2.88	0.54	0.99	2.04	1,689,598	2'221,906

Fuente: Elaborado en base a «Poder y Sociedad en el Perú» por Francois Bourricaud p. 324, «Perú Político en Cifras» por Fernando Tuesta Soldevilla, pp.219-223 y «¡Quien Gano? Elecciones 1931-80» por Rafael Roncagliolo, Desco – Centro de estudios y Promoción del Desarrollo, Lima 1980 – Cuadro N° 1.5. p. 36.

Hasta el 17 de julio de 1962, no todos los senadores y diputados electos habían recibido sus credenciales de parte de los Jurados Electorales Departamentales y la mayoría de congresistas electos de Acción Popular no llegaron a juramentar. En el Cuadro V, señalamos el número de escaños que obtuvieron los partidos que participaron en el proceso electoral, según los datos que pudimos obtener de los diarios señalados como fuente, los congresistas sin determinar a senadores o diputados que los diarios no precisaban a qué partido pertenecían, de ahí su abultado número (ver Anexo I). De hecho, la mayor parte se distribuye entre los tres candidatos que mayor votación alcanzaron. Si el Congreso de la República hubiera elegido Presidente de la República, entre los candidatos que obtuvieron mayor número de votos válidos, el 28 de julio de 1962, era seguro que la bancada del Apra y la Unión Nacional Odriista, después del acuerdo entre Haya de la Torre y Odría, hubiera elegido a este último como Presidente, pero la cúpula militar se adelantó a los hechos, dando un golpe de Estado y anulando los resultados y el propio proceso electoral.

CUADRO V

ELECCIONES PARA EL CONGRESO - 1962, RESULTADOS

MOVIMIENTO O PARTIDO POLÍTICO	CURULES ALCANZADOS		
	SENADORES	DIPUTADOS	TOTAL
Partido Aprista Peruano (PAP)	14	39	53
Movimiento Democrático Peruano (MDP)	4	5	9
Alianza Democrática (AD = PAP + MDP)*	7	10	17
Acción Popular (AP)	12	38	50
Unión Nacional Odriista (UNO)	12	26	38
Partido Demócrata Cristiano (DC)	s/d	3	3
Movimiento Social Progresista (MSP)	s/d	s/d	s/d
Frente de Liberación Nacional (FLN)	1	s/d	1
Partido Socialista del Perú (PSP)	s/d	s/d	s/d
Unión Revolucionaria (UR)	s/d	1	1
Independientes	1	1	2
Sin determinar	4	63	67
TOTAL:	55	186	241

Fuente: Elaborado en base a datos tomados de los diarios «La Crónica» y «La Prensa», entre los días 1 y de julio de 1962.

* Pertenecientes a la Alianza Democrática sin precisar el partido de origen.

10. Incidentes durante y después del proceso

En el último año de gestión del Gobierno de Prado, las posibilidades que el candidato del Partido Aprista, Haya de la Torre, ganara las elecciones y asumiera la Presidencia, había puesto a relucir la oposición que tenían los mandos de las Fuerzas Armadas, con relación al candidato del Apra. Poco antes de concluir su mandato y convocada las elecciones para elegir a su sucesor, Prado había mostrado su respaldo a Víctor Raúl Haya de la Torre, cuyo partido había apoyado su gobierno en la llamada «Convivencia», más aun su propio partido, el Movimiento Democrático Peruano, había acordado apoyar al líder aprista conformando con el Apra la «Alianza Democrática»; pero este apoyo no era compartido en relación con el Alto Mando de las Fuerzas Armadas, que era opuesto a un futuro gobierno aprista. Entre los opositores al candidato aprista se encontraba el vicealmirante Guillermo Tirado Lamb, quien se desempeñaba como ministro de Marina, que al igual que los de Guerra y Aeronáutica eran los representantes de las instituciones armadas y como tales expresaban la opinión de sus respectivos comandos ante el Poder Ejecutivo, a diferencia de los otros ministros del Gabinete que ejecutaban la política del gobierno de turno. Además del vicealmirante Tirado, el ministro de Guerra general Cuadra Ravines, y el ministro de Aeronáutica general Salvador Noya Ferre, compartían similar opinión respecto al Apra, incluso estos personajes conjuntamente con el Comandante General del Ejército, general Nicolás Lindley, presentaron al Presidente Prado «un documento que proclamaba que para las Fuerzas Armadas era totalmente inaceptable que Haya de la Torre fuera Presidente», sin que Prado cediera a tales demandas[147].

Para los militares, desde su enfrentamiento con militantes apristas en Trujillo en 1932 y la masacre de algunos oficiales, el Apra era la organización política con mayor oposición en el Ejército, poniendo en cuestionamiento la disciplina e infiltrándose entre el personal subalterno en las décadas del treinta y cuarenta con resultados negativos para la buena marcha institucional. Para los marinos existía una desconfianza sobre las acciones que tomaría el Apra si alcanzara el poder del Estado, muchos pensaban que destruiría o mutilaría a las Fuerzas Armadas, se encontraba todavía fresco el recuerdo sobre los efectos que tuvo para la Marina las rebeliones de la marinería en 1932 y de algunos oficiales y personal subalterno en 1948, especialmente esta última, en ambos casos la institución había sido objeto de captación de simpatizantes e infiltración de

147 Daniel Masterson, obra citada, p. 243.

militantes por parte del Apra, con los efectos posteriores que repercutieron en la Marina, por algunos años. Meses antes de las elecciones se aplicó una encuesta de carácter político de respuestas anónimas a los oficiales del Ejército, con el fin de conocer cuál era el sentido de pensar de estos en caso de un pronunciamiento, posteriormente, a inicios de julio, se reunieron los comandantes de las grandes unidades de las distintas regiones que determinaron conclusiones de cómo intervenir frente a determinada coyuntura política.[148]

Si bien el Ejército y la Marina de Guerra mostraron sus opiniones contrarias con mayor anticipación, el Comando de la Fuerza Aérea no fue ajena a dicho parecer; poco antes de los comicios fijados para el 10 de junio de 1962, el Comando Conjunto de las Fuerzas Armadas emitió un Comunicado, el 26 de mayo de 1962, declarando que en la revisión de los padrones electorales se observaba «que había un intento manifiesto de cometer fraude»[149], poco después de realizarse los comicios y al verse en los primeros escrutinios que los votos favorecían al candidato del Apra, el Comando Conjunto de las Fuerzas Armadas, integrado por su presidente el general de división Ricardo Pérez Godoy; el general de división Nicolás Lindley, Comandante General del Ejército; el vicealmirante Juan Torres Matos, Comandante General de la Marina de Guerra; y el mayor general Pedro Vargas Prada, Comandante General de la FAP, se presentaron constantemente ante el Presidente Manuel Prado, tratando de presionarlo para que desconociera los resultados de las elecciones, a las que Prado se negó[150]. A esta negación se sumó la intentona del Presidente Prado de romper la unidad mostrada por el Comando Conjunto, al tratar de transferir al «Marcadamente antiaprista Comandante General de la Fuerza Aérea, general Pedro Vargas Prada, a la Junta Interamericana de Defensa, en Washington D.C.; pero se vio forzado a cancelar su orden cuando cuarenta altos oficiales, encabezados por el Jefe del Estado Mayor, general Carlos Granthom, amenazaron con renunciar en señal de protesta»[151]. Al Presidente Prado también se le propuso inclusive la detención de los cuatro miembros del Comando Conjunto, y una vez bajo custodia los cabecillas, encontrar una solución a las elecciones acorde con la Ley y la Constitución, acción que también se opuso a cualquier reacción de fuerza[152].

148 Víctor Villanueva, obra citada (1973), pp. 269-270.
149 Daniel Masterson, obra citada, p. 239.
150 *«Perú 1985 – La democracia peruana presenta pruebas, antecedentes y solución,* por Javier Ortiz de Cevallos, Centro de Documentación e Información Andina (CDI) – Segunda edición actualizada, 1984 Lima, pp. 304-305.
151 Daniel Masterson, obra citada, p. 242-243.
152 Javier Ortiz de Cevallos, obra citada, pp. 304-305.

Realizadas las elecciones, Haya de la Torre obtuvo la primera mayoría (557,047 votos), pero sin alcanzar la tercera parte de los votos válidos que establecía la Constitución para ser proclamado Presidente de la República; Belaunde por su parte había obtenido un segundo lugar (544,180 votos); Odría el tercer lugar (480,378 votos); y entre los cuatro candidatos restantes alcanzaron a reunir 107,993 votos; correspondía, por lo tanto, al Congreso elegir Presidente entre los tres candidatos que hubieren obtenido mayor número de votos válidos (Artículo 138º de la Constitución). Esto motivó que los partidos iniciaran los contactos y se ensayaran una tras otra, las diversas coaliciones concebibles, con tres combinaciones (Odría-Belaunde, Belaunde-Haya, Odría-Haya), las dos primeras aparecían como las más factibles que la tercera[153]. Ante dicha situación, se presentó lo inesperado, el antiguo perseguido (Haya de la Torre) entraba en conversaciones con su anterior perseguidor (Odría), considerando que sumando votos los dos partidos que representaban, alcanzaban mayoría en el Congreso, el mismo que tendría que elegir Presidente, acordando Haya de la Torre ante el veto de su candidatura por los militares, optar por transferir los votos de su bancada a favor de Odría, quien aceptó de buen agrado el acuerdo, sin tomar en cuenta que él tampoco era aceptado por sus antiguos camaradas. Belaunde, por su parte, ante la imposibilidad de llegar a un acuerdo, primero con la UNO y después con el Apra, el 9 de julio da un plazo de tres días al Jurado Nacional de Elecciones para hacer lugar a los recursos de nulidad que habían presentado los representantes de su partido[154]; posteriormente se traslada a Arequipa donde sus partidarios comienzan a levantar barricadas en señal de protesta contra el Jurado, Belaunde considera que se debe formar una Junta Militar, en caso que no se sustituya al Jurado Nacional de Elecciones por un «Tribunal de Honor», que revisará los procesos electorales en siete departamentos[155].

Paralelamente, las Fuerzas Armadas hacen de conocimiento público el fraude que se había cometido en el proceso electoral del 1 de junio de 1962 en siete de los veinticuatro departamentos, días después el Alto Mando de las Fuerzas Armadas, dio un ultimátum al Presidente Prado vetando la candidatura de Haya de la Torre. Nuevamente, el 14 de julio, presentaron un ultimátum final a Prado insistiéndole anulara las elecciones, pero este señaló que no tenía autoridad constitucional para anularlas, que correspondía al

153 *Poder y sociedad en el Perú,* por Francois Bourricaud, Instituto de Estudios Peruanos / Instituto Francés de Estudios Andinos, Lima 1989, pp. 335-336.

154 Ídem, p. 337.

155 *La Prensa* 13 de julio, p. 1 y 14 de julio de 1963, p. 1.

Jurado Nacional de Elecciones dichas atribuciones. El 16 de julio el Gabinete Ministerial renunció, frente a las demandas por anular las elecciones, entre ellos el vicealmirante Tirado Lamb, quien hizo pública su renuncia, en la que «culpaba al Jurado Nacional de Elecciones de convertirse en el complaciente colaborador del Apra»[156], siendo el único miembro de gabinete, cuya renuncia tuvo carácter de irrevocable[157]. El 17 de julio de aquel año, el Comando Conjunto de las Fuerzas Armadas solicitó al Presidente del Jurado Nacional de Elecciones la anulación de las elecciones, pedido que fue rechazado por su Presidente, negándole a las Fuerzas Armadas el derecho de intervenir en el proceso electoral[158].

Ante dicha situación, considerando que las Fuerzas Armadas habían participado brindando seguridad en el día de los comicios y proceso previo, donde se pudo observar inscripciones ilegales, efectuadas por funcionarios no autorizados, constatando las autoridades militares que las libretas electorales eran falsas al contrastarlas con las libretas militares[159], lo que conllevaba según su opinión a una voluntad de fraude que, junto con los resultados preliminares, motivaron al Comando Conjunto de las Fuerzas Armadas, estas ante los hechos respondieron dando el golpe de Estado institucional el 18 de julio de 1962, diez días antes de concluir su mandato Manuel Prado. Al conocerse los primeros movimientos del golpe de Estado encabezado por el Comando Conjunto de las Fuerzas Armadas, el ministro de Guerra, general Alejandro Cuadra Ravínes, se dirigió a los cuarteles de la División Blindada, siendo detenido y recluido en un cuarto custodiado por los sublevados, diferente suerte tuvo el ministro de Aeronáutica, general Salvador Noya, salió de Palacio de Gobierno, dirigiéndose a la Base Aérea de Las Palmas, para ver qué pasaba, siendo recibido por los sublevados quienes aparentaron normalidad, motivando que el ministro regresara a Palacio, informando que allí (en la Base) no pasaba nada, mientras que los sublevados recibieron la orden de detener al ministro, cuando este ya se había marchado de Las Palmas[160]. El 18 de julio en la madrugada de ese día, tanques y vehículos blindados aparecen en zonas cercanas al Palacio de Gobierno, rodeándolo con tropas en camiones; seguidamente desde un coche con altoparlantes se pide al Presidente de la República que se rinda; poco después el coronel Gonzalo Briceño, en nombre del Comando Conjunto de las Fuerzas Armadas, dio un ultimátum de dos minutos al Presidente para

156 Ídem, p. 245.
157 Víctor Villanueva, obra citada 1973, pp. 279-280.
158 Ídem, p. 278.
159 Ídem, pp. 270-271.
160 Ídem, p. 307.

la entrega de Palacio que se encontraba desguarnecido, debido a que poco antes las tropas de asalto (Guardia Civil) se habían retirado de Palacio; al vencer el tiempo perentorio y no recibir respuesta, un tanque Sherman forzó una de las puertas de Palacio ingresando con otros dos tanques, seguidos de tropas y una unidad de Comandos detiene al Presidente Prado, quien es conducido poco después al Arsenal Naval en el Callao, mientras que más o menos 80 personas civiles que se encontraba en Palacio eran desalojados[161].

El Presidente Manuel Prado era derrocado por un golpe de Estado de las Fuerzas Armadas, sin que mediara un caudillo militar y sin que existiera un grupo político o económico detrás del golpe, fue por primera vez una intervención institucional, donde la participación de las tres instituciones armadas fue por igual en el planeamiento y ejecución del golpe, muestra de ello es que la Marina fue encargada de conducir al Presidente Prado en horas de la madrugada a un buque transporte anclado frente a la Estación Naval de San Lorenzo, permaneciendo allí hasta su exilio en París. Ese mismo día se constituyó una «Junta Militar de Gobierno» integrada por cuatro Presidentes: el Presidente del Comando Conjunto de las Fuerzas Armadas y los Comandantes Generales del Ejército, Marina de Guerra y Fuerza Aérea, que pasaron a desempeñarse como ministros de Hacienda y Comercio (general Ricardo Pérez Godoy); de Guerra (general Nicolás Lindley); de Aeronáutica (mayor general Pedro Vargas Prada) y de Marina (vicealmirante Juan Francisco Torres Matos), respectivamente, dejando el Comando General a otros miembros de sus instituciones; es decir, se amplió los poderes de los representantes de las instituciones armadas a un nivel hasta antes no conocidos, donde el Ejército compartía el poder por igual con la Marina y la Fuerza Aérea en cuanto a la Jefatura del Estado se refiere. Una primera disposición de la Junta fue suspender las garantías constitucionales y anular el proceso electoral del 10 de junio de 1962 y acto seguido convocaron a nuevas elecciones para el domingo 9 de junio de 1963. En la distribución de las carteras ministeriales, a la Marina le correspondió además de la cartera del ramo, Relaciones Exteriores y Educación Pública, es decir la cuarta parte del Gabinete al igual que la Fuerza Aérea que por primera y única vez en la historia del Perú, un general de la Fuerza Aérea, compartía la Presidencia de la República. Además dos oficiales de la FAP asumieron las carteras ministeriales de Agricultura, y Trabajo y Asuntos Indígenas, con ello la Fuerza Aérea representaba la cuarta parte de los integrantes del Gabinete Ministerial, el que en pleno asumía las atribuciones del Poder Legislativo, mediante Decretos Leyes.

161 *El Comercio*, 18/07/62, p. 1.

Para justificar el golpe de Estado, la Junta Militar publicó en mayo de 1963 un documento titulado *La Fuerza Armada y el Proceso Electoral de 1962 – Libro Blanco*, texto voluminoso (tenía 954 páginas, incluido anexos), preparado por un grupo de juristas de las Fuerzas Armadas por encargo de la Junta, en el que según los autores anónimos se presentaba las pruebas documentales donde se observaba (susceptibles de comprobación), las graves irregularidades producidas durante el proceso electoral, que motivaron el fraude electoral y justificaron la toma del poder el 18 de julio por parte de las Fuerzas Armadas. Según Javier Ortiz de Cevallos, el mencionado «Libro Blanco», bautizado como «El Mamotreto», fue un infundio destinado a crear ambiente o justificación para el atropello... Ninguna de las acusaciones que sirvieron de pretexto al golpe del 18 de julio de 1962 pudo ser probado, ni siquiera en mínima parte, pese a que se abrieron hasta dos procesos a los miembros del Jurado Nacional de Elecciones»[162].

Mediante un comunicado, fechado el 18 de julio de 1962 (el mismo día del golpe), el Plenario Nacional de Acción Popular acordó por unanimidad la expulsión de los miembros del Partido que, elegidos representantes al Congreso, quebraron la línea ética y principista de Acción Popular al realizar el acto de incorporación a sus respectivas Cámaras, nos referimos a los 34 diputados de Acción Popular electos, que juramentaron el 17 de julio, un día antes del golpe.

El mismo 18 de julio fue detenido en su domicilio el presidente del Jurado Nacional de Elecciones, Dr. José Bustamante y Corzo[163], por haber rechazado el pedido del Comando Conjunto de las Fuerzas Armadas de anular las elecciones. Un día antes, 35 senadores y más de 100 diputados electos firmaron un comunicado rechazando el pedido de anulación de las elecciones efectuado por las Fuerzas Armadas.[164] En Lima el local del Partido Aprista fue capturado por el Ejército, se declaró una huelga universitaria, se preparó un paro nacional; mientras, a su retorno de Arequipa, Belaunde expresó su conformidad con el golpe y las medidas dictadas por la Junta de Gobierno. El 29 de julio, finalmente era liberado Manuel Prado Ugarteche, había dejado de ser Presidente Constitucional.[165] El golpe de Estado, postergó sin señalarlo las elecciones municipales que estaba programado para noviembre de 1962.

El Partido Demócrata Cristiano, que protestó contra el golpe de Estado y la clausura de su local partidario[166], que solo alcanzó dos diputados electos

162 Javier Ortiz de Cevallos, obra citada, pp. 300-301.
163 *La Crónica* 19/07/1962, p. 4.
164 *La Prensa* 17/07/1962, p. 20
165 Guillermo Thorndike, obra citada, p. 72.
166 *La Crónica* 19/07/1962, p. 4.

en 1962, terminó formando una Alianza con Acción Popular en las elecciones de 1963, en la que triunfó Fernando Belaunde Terry.

El Movimiento Social Progresista, al no haber logrado ni el uno por ciento de los votos en las elecciones de 1962, demostraba su poca capacidad de convocatoria y su inexistente organización. Al año siguiente, apoyó críticamente a la lista ganadora de Belaunde, para posteriormente desaparecer como movimiento pero manteniendo siempre presente el debate sobre la problemática nacional como lo hicieron algunos de sus integrantes en la formación del Instituto de Estudios Peruanos (IEP).

El general César Pando Egúsquiza, candidato del Frente de Liberación Nacional, declaró el 5 de julio contra el fraude electoral que el candidato oficialista (Haya de la Torre) y su partido (Apra) antes y después del 10 de junio, que pasaría a la historia como uno de los grandes contrabandos de la voluntad ciudadana, que se había montado por el ministro de Gobierno, con la magnífica incubadora del fraude a que se había transformado el Jurado Nacional de Elecciones.[167] El FLN no volvió a presentarse a nuevas elecciones debido a los magros resultados obtenidos en 1962 y también porque el Partido Comunista, su principal base de apoyo, declaró públicamente, antes de los comicios de 1963, que apoyaría la candidatura de Belaunde. El Partido Socialista de Luciano Castillo, tampoco se presentó a los comicios de 1963 por similares resultados.

La Junta Militar de Gobierno aprobó, mediante Decreto Ley Nº 14207 del 25 de setiembre de 1962, renovar el Registro Electoral del Perú, a partir del 15 de diciembre de ese año, llegando a registrar al cierre del mismo un total de 2'070,718 ciudadanos aptos para votar en 1963, habiéndose reducido en 151,188 votantes con respecto al registro de 1962, como se puede ver en el Cuadro VI, en el mismo podemos observar que mientras Belaunde y Haya de la Torre incrementaron en las elecciones de 1963 su caudal electoral en 164,482 y 66,454 votos, respectivamente, con relación al proceso de 1962, en cambio Odría tuvo una baja entre sus electores con respecto a igual período que alcanzaron a 17,293 votos menos. Al parecer, el antiaprismo pesó más en los simpatizantes de Odría, que optaron en 1963 por votar al parecer por Belaunde, ante la decisión del general de pactar con Haya de la Torre un año antes, sin tomar en cuenta que su electorado era en parte opuesto al Apra.

167 *La Crónica* 06/07/1962, p. 4.

CUADRO VI
COMPARACIÓN DE LAS ELECCIONES PRESIDENCIALES 1962 Y 1963

CANDIDATO	AGRUPACIÓN	VOTOS 1962	VOTOS 1963	Diferencia 1962-1963
Víctor Raúl Haya de la Torre	P.A.P.	557,047	623,501	+ 66,454
Fernando Belaunde Terry	A.P.	544,180	708,662	+ 164,482
Manuel A. Odría	U.N.O.	480,378	463,085	- 17,293
Héctor Cornejo Chávez	D.C.	48,792	N.S.P.	--
Alberto Ruiz Eldregde	M.S.P.	33,341	N.S.P.	--
César Pando Egúsquiza	F.L.N.	9,202	N.S.P.	--
Luciano Castillo Coloma	P.S.P.	16,658	N.S.P.	--
Mario Samamé Boggio	U.P.P.	N.S.P.	19,320	--
Votos válidos	--	1'689,598	1'814,568	+ 124,970
Votos nulos	--	190,612	46,055	- 144,557
Votos blancos	--	89,118	93,661	+ 4,543
Votos emitidos	--	1'969,328	1'954,284	- 15,044
Ausentismo	--	252,578	116,434	- 136,144
Total de inscritos	--	2,221,906	2'070,718	- 151,188

Fuente: Elaborado basado en *Perú político en cifras – Elite política y elecciones*, por Fernando Tuesta Soldevilla, Fundación Friedrich Ebert, 2da. Edición: aumentada y corregida. Lima 1994 pp. 218-219.
Nota: N.S.P. = No se presentó.

Un caso particular en 1963, por generación espontánea, casi de la nada surgió la candidatura del Ing. Mario Samamé Boggio, profesional de prestigio, sin antecedente político y auspiciado por la Unión del Pueblo Peruano (UPP), una organización creada expresamente para apoyar su candidatura, para algunos con cierto sustento la candidatura de Samamé, fue una argucia de la oposición (APRA-UNO), con el fin de restar votos a Belaunde, cosa que no logró.

Mientras que los tres candidatos con mayor votación en las elecciones de 1962, preparaban su campaña para participar en el proceso electoral de 1963, convocado por la Junta Militar de Gobierno, los sectores más radicales de la izquierda (MIR-ELN) se preparaban para iniciar la lucha armada que materializaron en la sierra sur y centro del país en 1965.

Conclusiones

1. El Partido Aprista, después del proceso electoral de 1931, estuvo vetado de alcanzar el poder político del país, mientras se mantuvo vigente el Artículo 53º de la Constitución Política de 1933, la misma que no reconocía la existencia legal de los partidos políticos de organización internacional, tacha que recaía sobre el Partido Aprista y alcanzó también al Partido Comunista Peruano, si bien este último nunca tuvo la convocatoria, el caudal electoral, ni un líder carismático que arrastrara a los votantes a su favor, como los obtuvo en su momento Haya de La Torre.
2. El veto que tuvo el Apra por parte de la cúpula del Ejército, se inició con el enfrentamiento en Trujillo, en 1932, entre tropas del Ejército y militantes apristas que se fue acrecentando en los años subsiguientes con los levantamientos que auspició al Apra y que tuvieron su clímax en el alzamiento del personal subalterno de la Marina de Guerra del 3 de octubre de 1948 en el Callao, ese evento también marco el clímax entre el Apra y la cúpula de la Marina de Guerra, que ya en 1932 había tenido que reprimir una sublevación de la marinería motivados también por el Apra. En la Fuerza Aérea, si bien el enfrentamiento con el Apra no tuvo las bajas humanas de los hechos citados, desde 1932 el Apra intentó subvertir el orden al interior de dicha institución, promoviendo toma de bases aéreas o motines de su personal, llegando a la cúspide el motín de los paracaidistas en 1945 en Ancón. Estos enfrentamientos con los institutos armados, llegaron finalmente a un acuerdo conjunto del alto mando de las Fuerzas Armadas, oponerse a cualquier gobierno que encabezara el Apra y su líder Haya de la Torre.
3. En 1962 el Apra tuvo que lidiar con otras organizaciones que le disputaban el voto de los sectores populares, como fue Acción Popular, que también tenía un líder carismático —Fernando Belaunde Terry—, quien finalmente alcanzaría la Presidencia de la República al tercer intento, a diferencia de Haya de la Torre que nunca la alcanzó. Si bien la Unión Nacional Odriista era una organización política caudillista al viejo estilo, su líder, el general Odría, igualmente contaba con el apoyo electoral de la población barrial de Lima. Las demás organizaciones políticas que participaron en el proceso electoral, no tuvieron líderes carismáticos, ni presencia en todo el territorio nacional, que les permitiera disputar el electorado con los tres principales candidatos.
4. Los medios de comunicación y en especial la prensa escrita jugaron un papel especial en el proceso electoral de 1962, entre ellos destacaron

los diarios: *El Comercio, La Prensa, La Crónica* y *Expreso*, ellos fueron los principales promotores y orientadores de la opinión pública, auspiciando candidatos de sus simpatías e interés, por lo general de tendencia conservadora, maximizando sus atributos y minimizando sus defectos. La radio tuvo un acceso mayor a los partidos políticos que los procesos electorales anteriores, dependiendo de los recursos económicos que contaran, limitación que tuvieron las organizaciones pequeñas. Similar situación se dio con la televisión, que fue empleada por primera vez en el país durante un proceso electoral, dichas estaciones igualmente se identificaron con un candidato de su preferencia.

5. En las elecciones de 1962, ninguno de los candidatos que participó en la contienda electoral estuvo en capacidad de superar la tercera parte de los votos válidos (33 % + 1) que establecía el Artículo 138º de la Constitución Política de 1933, para ser proclamado Presidente de la República, en caso contrario el Congreso elegiría Presidente de la República entre los tres candidatos que hubieren obtenido mayor número de votos válidos, con ello el tener la mayoría de votos, sin alcanzar el tercio requerido no aseguraba ser electo, con lo que la proclamación dependía de la mayoría de votos de Senadores y Diputados, lo que implicaba acuerdos y alianzas entre dos de los tres candidatos con mayor número de curules en el Congreso para ser electo Presidente.
6. A diferencia de anteriores pronunciamientos e intervenciones militares, el golpe de Estado de 1962, fue dirigido colegiadamente por los integrantes del alto mando de todos los institutos armados y a nombre de las Fuerzas Armadas, sin estar supeditados a intereses foráneos, obedeciendo a medidas exclusivamente castrenses y basados en un cronograma programado por ellos con el objeto de impedir que el Apra alcanzara el poder en un primer momento, y en un segundo plano descartar la posibilidad que un militar conservador y tachado de corrupto retornara al gobierno con apoyo del Partido Aprista y finalmente brindar las facilidades que nuevos sectores populares y desarrollistas, con miras a modernizar el Estado accedieran al gobierno por la vía electoral.
7. En la mayoría de los procesos electorales que se llevaron a cabo desde que se creó el Jurado Nacional de Elecciones, sus miembros integrantes, estuvieron supeditados a las directivas emanadas desde el Palacio de Gobierno, donde el gobernante de turno jugaba el papel de gran elector, no actuando el Jurado como una entidad autónoma, tal como lo señalaba el Artículo 88º de la Constitución del Estado de 1933. Diferente fue la ac-

titud de los integrantes del Jurado de 1962, que no se dejaron atropellar por la presión ejercida por la cúpula militar al solicitarles que anularan las elecciones de ese año, pagaron con la detención del Presidente del Jurado por defender su autonomía, poco después del golpe de Estado del 18 de julio de 1962.

Referencias bibliográficas

LIBROS

Adrianzén, Alberto (ed.) (2011). *Apogeo y Crisis de la izquierda Peruana – Hablan sus protagonistas.* Lima: Idea Internacional / Universidad Antonio Ruiz de Montoya.

Aljovín de Losada, Cristóbal y López, Sinesio (2005). *Historia de las elecciones en el Perú – Estudios sobre el gobierno representativo*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

«El rol de la prensa en las elecciones presidenciales de 1962-1963: un ejemplo de lucha entre discursos antagónicos» por Francisco Villegas.

Añi Castillo, Gonzalo (1967). *Historia secreta de las guerrillas*. Ediciones «Más allá».

Basadre, Jorge (1983). *Historia de la República del Perú 1822-1933*. Sétima edición corregida y aumentada. Lima: Editorial Universitaria.

Bourricaud, Francois (1989). *Poder y sociedad en el Perú*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos / Instituto Francés de Estudios Andinos.

Bustamante, Emilio (2012). *Historia de los medios de comunicación en el Perú: Siglo XX - La radio en el Perú*. Lima: Fondo Editorial Universidad de Lima.

Bustamante Zapata, Jorge (1950). *Elecciones Generales de 1950*. Lima: Imprenta Torres Aguirre S.A.

Chanduví Torres, Luis (1988). *El Apra por dentro – Lo que hice, lo que vi y lo que sé. 1931 -1957*. Lima: Taller Gráfico Copias e Impresiones.

Chirinos Soto, Enrique (1991). *Historia de la República.* Santa Fe de Bogotá: Editorial A. Ch. Editores S.A. Cuarta Edición, Tomo II 1883-1968.

El Comercio (1995). *El Siglo XX en el Perú a través de El Comercio*. Lima: Edición de El Comercio.

El Comercio (1995). *El Siglo XX de El Comercio*. Lima: El Comercio/Plaza Janés, Tomo VI (1950-1959).

Guerra Martiniere, Margarita (1994). *Manuel A. Odría*. Lima: Editorial Brasa S.A. Volumen 10.

Klarén, Peter F. (2004). *Nación y sociedad en la Historia del Perú*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

López Martínez, Héctor (2004). El periodismo en el siglo XX, en *Enciclopedia Temática del Perú* –Tomo XIII – Opinión Pública. Lima: Empresa Editora El comercio S.A.

Mac Lean Estenós, Percy (1953). *Historia de una Revolución*. Buenos Aires: Editorial E.A.P.A.L. Ediciones Argentinas para América Latina.

Manrique, Nelson (2009). *¡Usted fue aprista! Bases para una historia crítica del APRA*. Lima: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales / Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.

Matos Mar, José y Mejía, José Manuel (1980). *La Reforma Agraria en el Perú*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

Masterson, Daniel (2001). *Fuerza Armada y sociedad en el Perú moderno: Un estudio sobre relaciones civiles militares*. Lima: Instituto de Estudios Políticos y Estratégicos.

Matute, Genaro; Sergio Cuervo, Víctor Quintana, Rodrigo Salas, Antonio Valdés, Paola Valdivia (2011). *Rol de los medios digitales en el márketing electoral: el caso de Lima*. Lima: Serie Gerencia para el Desarrollo 20, Universidad ESAN.

Mercado, Rogger (1967). *Las guerrillas del Perú – El MIR: De la prédica ideológica a la acción armada*. Lima: Fondo de Cultura Popular.

Miró Quesada Laos, Carlos (1961). *Autopsia de los partidos políticos*. Lima: Ediciones Páginas Peruanas.

Nauhaus Rizo Patrón, Carlos (1998). *Navegando entre Perú y Ancón*. Lima: Auspiciado por la Unión de Cervecerías Peruanas Bakus y Johnston S.A., 1ra edición.

Núñez, Germán (1993). *Pensamiento político peruano siglo XX*. Lima: Universidad de Lima / Facultad de Derecho y Ciencias Políticas.

Ortiz de Cevallos, Javier (1984). *Perú 1985 – La democracia peruana presenta pruebas, antecedentes y solución*. Lima: Centro de Documentación e Información Andina (CDI) – Segunda edición actualizada.

Palacios Rodríguez, Raúl (2006). *Historia de la República del Perú (1933-2000)*. Lima: Empresa Editora El Comercio S.A.

Palomino Vega, Alejandro (1996). *General de División, Don Manuel A. Odría Amoretti*. Lima: Abrapal, Ediciones S.R. Ltda.

Planas Silva, Pedro (1991). *La Videopolítica en el Perú – Las Elecciones y El acceso de los Partidos y los Candidatos en los inicios de la T.V. Peruana*. Lima: Universidad de San Martín de Porres, Escuela profesional de Ciencias de la Comunicación.

Ramírez y Berrios, M. Guillermo (1957). *Grandeza y miserias de un proceso electoral en el Perú – Junio 17 de 1956*. Lima: Talleres Gráficos P.L. Villanueva, S.A.

Ríos Pagaza, Carlos (1962). *Historia de la Escuela Militar del Perú*. Lima: Escuela Militar

de Chorrillos, Primera edición.
Rojas Samanez, Álvaro (1982). *Partidos políticos en el Perú – Manual y registro*. Lima: Centro de Documentación e Información Andina (CDI).
Roncagliolo, Rafael (1980). *¿Quién ganó? Elecciones 1931-80*. Lima: Desco – Centro de Estudios y Promoción del Desarrollo.
Sulmont, Denis (1982). *El movimiento obrero peruano (1890-1980). Reseña histórica*. Lima: Tarea Asociación de Publicaciones Educativas, Tercera edición.
Tamariz Lúcar, Domingo (1998). *La ronda del general – Testimonios inéditos del Cuartelazo de Arequipa 1948*. Lima: Jaime Campodónico/Editor.
Tauro del Pino, Alberto (2001). *Enciclopedia Ilustrada del Perú*. Lima: Peisa – Tercera edición.
Thorndike, Guillermo (1993). *Los prodigiosos años 60*. Lima: Editorial Libre S.R.L.
Tuesta Soldevilla, Fernando (1994). *Perú político en cifras – Elite política y elecciones*. Lima: Fundación Friedrich Ebert, 2da. Edición: aumentada y corregida.
Villanueva, Víctor (1962). *El militarismo en el Perú*. Lima: Empresa Gráfica T. Scheuch S.A.
Villanueva, Víctor (1973). *Ejército Peruano – Del Caudillaje Anárquico al Militarismo Reformista*. Lima: Librería- Editorial Juan Mejía Baca.
Villanueva, Víctor (1977). *El Apra y el Ejército (1940-1950)*. Lima: Editorial Horizonte.

ARTÍCULOS

Pedrosa, Fernando (2011). «La otra izquierda - Las estrategias de la socialdemocracia europea en América Latina 1951-1971», en *Contemporánea - Historia y problemas del siglo XX* | Volumen 2, Año 2, ISSN: 1688-7638 Dossier.
Sulmont, Denis (1976). «El movimiento sindical en un contexto de reformas: Perú 1968-1976», en *NUEVA SOCIEDAD* No. 26 Septiembre-Octubre, pp. 39-62.

DOCUMENTOS

«Presidentes los sueños de un país desde 1821- Enfoque Especial 1950-2001». Domingo Tamariz Lúcar (ed.), Caretas Dossier, Lima 2001.
Comando Conjunto de las Fuerzas Armadas. «La Fuerza Armada y el Proceso Electoral de 1962 – Libro Blanco». Imprenta de la Fuerza Armada, Lima 1963.
Departamento de Relaciones Públicas del Ejército. «Las guerrillas en el Perú y su represión». Ministerio de Guerra, Lima 1966.
«Perú: Estimaciones y Proyecciones de la Población Total, por Años Calendario y Edades Simples, 1950-2050», Boletín Especial Nº 17 - Dirección Técnica

de Demografía e Indicadores Sociales - Instituto Nacional de Estadística e Informática (INEI) Lima, setiembre 2009.

OTRAS PUBLICACIONES PERIÓDICAS

- El Comercio
- La Crónica
- La Prensa
- *7 Días del Perú y del Mundo* – Revista Dominical de La Prensa
- El Peruano

PÁGINAS Web
- Wikipedia – la enciclopedia libre – Web http://es. Wikipedia.org/.

FOLLETOS

«Unión Nacional Odriista. Ideario 1962-1968». Lima: s.p.i., s/f. 12,2 x 16,1 cm., 8 págs., sin ilust.

ANEXO I
ELECCIONES GENERALES DE 1962
RESULTADOS
CONGRESISTAS ELECTOS
SENADO

Amazonas
Gustavo Lanatta Luján (AD-PAP)

Ancash
Carlos A. Izaguirre Alzamora(AD-PAP)
Arturo Madueño González (AD-)
Luis Rivera Tamayo (AD-)
(Jaime López Raygada) (AP)

Apurímac
Enrique Martinelli Tizón (AD-MDP)

Arequipa
Jorge de Romaña Plazollez (UNO)
-
-

Ayacucho
Carlos Enrique Melgar López (AD-PAP)
Arístides Guillén Valdivia (AD-)

Cajamarca
Carlos Malpica Rivarola (AD-PAP)
Julio Garrido Malaver (AD-PAP)
Octavio Alva León (UNO)

Callao
Carlos Carrillo Smith (UNO)
Alejandro Bastante (AD-)

Cuzco
Armando Gallegos Guevara (AP)
Oscar Arteta Terzi (U.Cusqueña – Indep.)

Ica
César Elías Gonzales (AD-PAP)
Consuelo Urmeneto de Gamboa (AD-)

Junín
Ramiro Prialé Prialé (AD-PAP)
Heraclides Balvín Huamán (AP)
Jorge Diéguez Napurí (AP)

La Libertad
Carlos M. Orbegoso Barúa (AD-MDP)
Carlos Manuel Cox Roose (AD-PAP)
Alcides Spelucín Vega (AD-PAP)

Lambayeque
Luis E. Heysen Incháustegui (AD-PAP)
Manuel Polidoro García Mejía (AD-MDP)

Lima
Guillermo Orbegoso Sarmiento (UNO)
Francisco Ruiz Alarco (UNO)
Paulina Rachitoff de Castañeda (UNO)
Rómulo Azabache Galarreta (UNO)
Julio de la Piedra Del Castillo (UNO)
Fernando Noriega Calmet (UNO)
Fernando Schwalb (AP)
Matilde Pérez Palacio (AP)
Edgardo Seoane Corrales (AP)

Loreto
Héctor Morey Peña (AP)
Manuel Alvarez Vásquez (AP)

Antonio Zárate Polo (AP)

Huancavelica Manuel B.
Luis Felipe Solís Rosas Serpa (AD-)
Cirilo Cornejo Gerónimo (AD-)

Huánuco
Carlos Showing Ferrari (AD-PAP)
Luis Rivera Tamayo

Piura
Domingo Seminario Urrutia (UNO)
Carlos B. Cedano Villalta (UNO)
Juan Taboada Zapata (UNO)

Puno
José Macedo Mendoza (FLN)
Teofilo Monroy Solórzano Toribio
-

Madre de Dios
Montesinos Velazco (AD-)

Moquegua
Daniel Becerra de la Flor (AP)

Pasco
José Ferreyra García (AD-PAP) .../.

San Martín
Ernesto García Vela (AD-)

Tacna
Octavio Pons Muzzo (UNO)

Tumbes
Herrera Avalos (AP)

CÁMARA DE DIPUTADOS

Amazonas
Alejandro Chávez Pereyra (AD-PAP)
Mario Peláez Bazán
Miguel Quiroz Meza
Juan Rodríguez Rodríguez
Esteban Ampuero Oyarce (UNO)

Ancash
Beatriz Castillo La Rosa Sánchez (AP)
Luis López Ramos (AP)
Arcadio Alfaro Cueva (AD-PAP)
Saturnino Berrospi Méndez (AD-PAP)
Alberto Romero Leguía (AD-PAP)
David T. Izaguirre Alzamora
Gonzalo Figueroa León
Gregorio Gilardi Gonzáles (AD-PAP)
Genaro Flores Gonzáles -

Arequipa
Roberto Ramírez del Villar (DC)
-
-
-
-
-
Humberto Portillo (UNO)

Ayacucho
Enrique Gonzales Cárdenas
Max Carrera Alvarado
Ricardo Irigoyen Giles (AP)
José Luis Salcedo Pozo (AP)
Román del Castillo (AP)
Juan M. Cravero Tirado (AP)

Julia Jaramillo Vda. de Philips (AD-PAP) -
Antonio Olivas Caldas -
Víctor Galarreta Vásquez
Washington Pinzás Gallardo (AD-MDP)
Mario Bustillos Sotelo
Arturo Barragan Zimic (AP)
Raúl Meneses Villón (AP)

Apurímac
José Melitón Casaverde Río (AD-PAP)
Arturo Miranda Valenzuela
Washington Zúñiga Trelles(AD-PAP)
Luis Angel Valencia Astete (AD-PAP)
Roberto Sumarriva Valenzuela
Arturo Félix Pimentel

Arequipa
Julio César Quintanilla
Francisco Chirinos Soto (AP)
CONGRESISTAS ELECTOS
CAMARA DE DIPUTADOS
Callao
Víctor Canales Guerrero (AD-)

Cuzco
Rodolfo Zamalloa Loayza (AP)
-
Edgar Vizcarra Rosas
Lucio Muñiz Flores Alfredo Sarmiento (AP)
Eulogio Tapai Olarte Leoncio Acosta (AP)
Manuel Seoane Yépez Gonzalo Casas (UNO)
Santiago Guillén Covarrubias
Ricardo Monteagudo M. (AP)
Enrique Reynoso Cuba (AP)
Oscar Holguín Núñez del Prado (AP)
Carlos A. Manchego (AP)
Horacio Díaz Castillo (AP)
Abel Villegas B. (AP)

Cajamarca
Humberto Carranza Piedra (AD-PAP)
Fidel A. Zárate Placencia (AD-PAP)
Víctor Tantaleán Vanini (AD-PAP)
Flavio Villacorta Gutiérrez (AD-)
Felipe Sgo Salaverry Rodríguez (AD-PAP)
Manuel Burga Puelles (AD-PAP)
Gilberto Gálvez Delgado (AD-)
Napoleón Tello Rodríguez (UNO)
Alejandro Arrascue Díaz (AD-)
José Vivas Ibérico (AD-)
-

Callao
Arturo Padilla Espinoza (AD-PAP)
Eduardo Salazar Lescano (AD-) ...//.

Junín
Jorge Cerrón (AP)
Mario Serrano (AP)
Sebastián Sánchez (AP)
Alberto Loli (AP)
Víctor Alfaro de la Peña (AP)
Miguel Álvarez Calderón Granados (UNO)

La Libertad
Luis Cáceres Aguilar (AD-PAP)
Leónidas Cruzado Quiroz
Alfredo Merino Adrianzén (AD-PAP)
Guillermo de Orbegoso Tudela (AD-MDP)
Manuel Delfín Magot (AD-PAP)

Otto Galimberti Olazo (AP)
-

Huancavelica
Carlos Alfonso Cárdenas Merino
Otto Merino Sánchez Lambayeque
César Atala Nazzal
Raúl Martínez Zuzunaga (Indep.)
Alfonso Mendoza Gálvez (AP)
Andrés Townsend Ezcurra (AD-PAP)
Huánuco
Jorge Chocano Salas (AD-)
Nicéforo Espinoza Llanos (AD-PAP)
Mario Rivera
Zomeli Trujillo Céspedes (AD-PAP)
Joffre Fernández Valdivieso
Miguel de la Mata Beraún (AD-PAP)
Víctor Abad Saavedra (AD-)
Feliz Vásquez Atencio

Ica
Fernando León de Vivero (AD-PAP)
Albino Molina Sánchez
José Oliva Razzeto
Miguel López Cano Saponara (AD-PAP)
Basilio Venancio Urbino Julve

Junín
Manuel Gutiérrez Aliaga (AD-PAP)
Oscar Bernuy Gómez (AP)
Lima
José María de la Jara (AP)
Enrique León Velarde (AP) J

Loreto
Lizardo Fernández Ruiz (AP)
Manuel Arce Zagaceta (AP)
Jorge Alegría del Águila (AP)

María Colina de Gotuzzo (AD-PAP)
Jorge Desmaison Seminario (AD-PAP)
Ramón Ponce de León Blondet (AD-MDP)
Rómulo León Ramírez (AD-PAP)

Guillermo Baca Aguinaga (AD-PAP)
Nicolás Benítez Vallejos
Rómualdo Biaggi Rodríguez (AD-PAP)

Lima
Juan José Vega Bello (AP)
Víctor Freundt Rossel (UNO)
Carlos Balarezo Delta (UNO)
Andrés Echevarría Maúrtua (UNO)
Antero Aspillaga Delgado (UNO)
Clemente Palma Schmalz (UNO)
Napoleón Martínez (UNO)
Juan Escudero Villar (UNO)
Oscar Guzmán Marquina (UNO)
Pedro Manuel García Miro Elguera ((UNO)
César Aza Cipriani UNO)
Consuelo Gonzales de Tovar (UNO)
Francisco García Romero (UNO)
Humberto Miranda Pinedo (UNO)
Tomás Torrelio García (UNO)
Felipe Villasante Ugarte (UNO)
Mario Villarán Rivera (AP)
Sandro Mariátegui Chiappe (AP)
Piura
Marío Ruesta Riofrio
uan Palacios Pintado

Puno
Nicanor Tinagreos Goyzueta
Mario Francisco Franco
Rubén Chambi Chambilla (DC)

Alberto Ibérico Maldonado (AP)
Víctor Raúl Hidalgo (AP)
Eliseo Peña Rengifo (AP)
Manuel Diofando Rojas
Héctor Vargas Haya (AD-PAP)

Madre de Dios
Teobaldo Reátegui Macedo
Jorge Menacho Moreno
Andrés A. Mallea Benavente (AD-MDP)

Moquegua
Américo Vera Antillague (AD-)
-
-

Pasco
Ricardo Villar Olivera (AD-PAP)
Alberto Santiago Atencio (AD-)
Justo Cabello Cuadrado (AD-)

Piura
Dolores Padrós de Martínez
Felipe García Figallo
Roberto Carrión Guzmán
Alejandro Alberdi Carrión (UNO)
Carlos R. León Monzón
Manuel Llanos Franco (UNO)
Benjamín García García
Ramón Abásolo Razuri

Roger Cáceres Velásquez (DC)
Gustavo Salcedo Sánchez (AD-)
Francisco Franco Hinojosa (AP)
Sánchez Wilman Barriga San Román
Julio S. Mita Iquira
César Aníbal Vera Pinedo
-
-

San Martín
Emilio Ocampo Rojas
Arturo Chumbe Vargas
Eliseo Reátegui Torres (AD-PAP)
Manases Cisneros Zumaeta
Américo Linares Reátegui (AD-PAP)
Alpino Acosta Ruiz

Tacna
Oscar Jirón Vega
Oscar E. Carbajal Soto (UNO)
Hugo de Zela Hurtado

Tumbes
Toribio Herrera
Julio Félix Delgado García
Antonio Moretti Noblecilla

Fuente: Elaborado basándose en los diarios «La Prensa», «La Crónica» diversas fechas, revista «Presente» Siglas: AP (Acción Popular), AD (Alianza Democrática), PAP (Partido Aprista Peruano), MDP (Movimiento Democrático Peruano), UNO (Unión Nacional Odriísta), DC (Democracia Cristiana), FLN (Frente de Liberación Nacional).

El respaldo a la República española en el Perú

Discurso y protagonismo del Comité de Amigos de los Defensores de la República Española (CADRE), 1936-1937

Tirso MOLINARI MORALES

RESUMEN

Se presenta aquí, por primera vez y desde sus fuentes primarias, un panorama básico de la labor de apoyo, solidaridad y defensa de la República española llevado a cabo, casi excepcionalmente en el Perú, por el denominado Comité de Amigos de los Defensores de la República Española, el CADRE. Labor solidaria, que implicó toda una amplia red política y social, cuyo eje fue su Boletín (de difusión, propaganda, denuncia y organización) que circuló en Lima y en el interior del país entre octubre de 1936 y setiembre de 1937. Tal labor fue soterrada, a contracorriente y desafiante dado el abierto apoyo que tanto los poderes fácticos como la férrea dictadura de Benavides bridaban a la insurgencia militarista-franquista y antirrepublicana en España.

Palabras clave: República, democracia, dictadura, fascismo, totalitarismo, autoritarismo.

Support for the Spanish Republic in Peru. The discourse and leadership of the Friendship Committee for the Defenders of the Spanish Republic, 1936 to 1937

ABSTRACT

Present here for the first time and using primary sources, is a basic overview of the unique support and aid for the Spanish Republic carried out by the Friendship Committee for Defenders of the Spanish Republic (CADRE). This was voluntary work which relied on a broad political and social network, the basis of which was a bulletin which circulated in Lima and the interior of the country between October 1936 and September 1937. The work was underground, counter current and challenging in nature, given the open support which powerful interest groups and the iron dictatorship of Benavides provided to the Franco-militarist and anti-Republican insurgency in Spain.

Keywords: Republic, democracy, dictatorship, fascist, totalitarian, authoritative.

> ... el designio totalitario de conquista global y de dominación total ha sido el escape destructivo a todos los callejones sin salida. Su victoria puede coincidir con la destrucción de la humanidad; donde ha dominado, comenzó por destruir la esencia del hombre. Pero volver las espaldas a las fuerzas destructivas del siglo resulta escasamente provechoso.
> Hanna Arendt (*Los orígenes del totalitarismo*, p.27)

En la historiografía política-social sobre la propaganda y el apoyo que tuvo en el Perú el golpe de Estado y la insurgencia contra la República española, encabezada por el general Franco entre 1936 y 1939, los estudios existentes nos dan ya mucha información. Así, está el estudio de Ascención Martínez Riaza sobre la acción franquista en el ámbito diplomático y el posterior alineamiento de la embajada española en el Perú[1], están también los estudios de Eduardo González Calleja sobre el impacto del denominado servicio exterior de la Falange en el país[2], asimismo se tiene el estudio detallado que hicimos sobre la presencia oficial de la FET-JONS en Lima y en el interior del país entre 1937 y 1939 así como el apoyo gubernamental dado en esos años al franquismo[3], está, a su vez, el pormenorizado estudio de W. Pinto Gamboa sobre los principales periódicos limeños y su campaña abiertamente pro-franquista en el contexto de la guerra civil española[4], así como también las valiosas consideraciones expuestas al respecto por J.I. López Soria[5].

Es decir, tales investigaciones nos dan un nítido panorama sobre la enorme y entusiasta acogida que, tanto desde el poder político-autoritario como desde los poderes fácticos, tuvo en el Perú el proceso insurgente franquista-militarista que llevó a la destrucción de la República y la democracia en España.[6]

En contraste a lo expuesto, e historiográficamente, es muy poco lo que se conoce sobre algún tipo de apoyo y defensa organizada a la República española, y al gobierno del Frente Popular, en el Perú salvo algunas breves referencias de fuentes y nada más.

---

1 Martínez Riaza, Ascención (2006). La lealtad cuestionada. Adscripción política y conflicto de autoridad en la representación española en el Perú.1933-1939. *Hispania*, Revista Española de Historia Nº 226, Madrid-España.

2 González Calleja, Eduardo (1994). La derecha latinoamericana en busca de un modelo fascista: la limitada influencia del falangismo en el Perú. 1936-1945. *Revista Complutense de Historia de América* Nº 20. Madrid-España. González Calleja, Eduardo (1994).El servicio exterior de la Falange y la política exterior del primer franquismo: Consideraciones previas para su investigación. *Hispania*, Revista Española de Historia Nº 186; CSIC-Madrid, España.

3 Molinari Morales, Tirso (2012). Dictadura, cultura autoritaria y conflicto político en el Perú.1936-1939. Tesis Doctoral en Ciencias Sociales-Historia; Unidad de Posgrado Facultad de Ciencias Sociales-UNMSM. Lima, Perú.

4 Pinto Gamboa, Willy (1983). Sobre fascismo y literatura. Lima, Ed. Cibeles.

5 López Soria, José Ignacio (1981). El pensamiento fascista. Antología. Lima, mosca azul editores.

6 Molinari Morales, Tirso. (2012). Tesis Doctoral, op.cit

Así, existen breves referencias en el estudio específico de Alberto Flores Galindo con relación al pensamiento político peruano[7] y también en la correspondencia publicada entre Haya de la Torre y L.A. Sánchez[8].

Sin embargo, existe un valioso pero poco difundido libro del investigador suizo Gerald Gino Bauman, *Los extranjeros en la guerra civil española. Los peruanos*, editado en Lima en 1979[9], que además de presentar pormenorizadamente la presencia de los 42 peruanos (cuatro de los cuales fallecieron) que se enrolaron en las Brigadas Internacionales y que defendieron con su vida la causa republicana en España (precisando, a su vez, sus vínculos políticos respectivos ya sea con el APRA, el PC, el PSOE, el POUM y la CNT, así como su procedencia profesional y peruana-departamental), da a conocer importantes pistas sobre la presencia orgánica, a contracorriente y desde la clandestinidad, de quienes se constituyeron en defensores de la República española en el Perú. Al respecto, dicho autor menciona dos boletines y una asociación.

Los boletines corresponden al CADRE (Comité de amigos de los defensores de la República española), que publicó cuatro números entre 1936 y 1937, y a *España Libre* que apareció en 1937 y como ramificación orgánica del CADRE. Asimismo, Bauman menciona, también citando el libro de Jorge del Prado *Cuarenta años de lucha* (Lima, 1973), a un «Comité Nacional de solidaridad española», promovido por el PCP en aquellos años.

Allí, el investigador suizo si bien da a conocer tales documentos solamente brinda dos breves referencias de contenido del boletín del CADRE y una referencia de contenido de *España libre*. Eso es todo, pero lo suficiente para permitir nuestra indagación sobre aquellas fuentes primarias. Así, y buscando recuperar aquellos aspectos cruciales pero soslayados, ocultos y/o reprimidos en la memoria histórica sobre nuestro país, hemos logrado acceder, en este caso, a tres de los cuatro boletines de CADRE, siendo aquí, además, un complemento importante la referencia de contenido, aunque breve, que da Bauman en relación con el cuarto boletín correspondiente a septiembre de 1937 y al que no logramos llegar. Pudimos consultar, entonces, casi todos los boletines del CADRE y que corresponden a octubre de 1936, diciembre de 1936 y julio de 1937 (Archivo particular de la profesora Yolanda Westphalen).[10]

7 Flores Galindo, Alberto (1982). El pensamiento comunista, 1917-1945. Antología. Lima, Mosca Azul editores.

8 V.R Haya de la Torre- L.A Sánchez. Correspondencia 1924-1976.Tomo I. Lima, Mosca Azul editores.

9 Bauman, Gerold Gino (1979). Extranjeros en la guerra civil española. Los peruanos. Lima, G.G Bauman-editor.

10 Archivo particular de la profesora Yolanda Westphalen: CADRE, Boletín Nº 1 (Octubre de 1936, Lima-Perú). CADRE, Boletín Nº2(Diciembre de 1936, Lima-Perú). CADRE, Boletín Nº 3 (Julio de 1937, Lima-Perú).

Estos importantísimos boletines orgánicos del CADRE, emitidos audazmente desde la clandestinidad y donde participan activamente los notables poetas surrealistas Emilio Adolfo Westphalen y César Moro[11], fueron difundidos tanto en Lima como en el interior del país. Hay que destacar, al respecto, que tal difusión se hizo bajo muy difíciles condiciones políticas, pues la dictadura de Benavides y los poderes fácticos que la respaldaban asumían abiertamente el apoyo al militarismo franquista encaminado, a su vez, al totalitarismo fascista.

Asimismo, estos documentos del CADRE nos indican la presencia de una amplia corriente político-social de carácter explícitamente heterogénea y asumida en términos de «frente unido», logrando efectuar en el país una sistemática campaña en defensa de la República española y no obstante aquellas tan aciagas condiciones políticas.

Es decir, el CADRE supuso, entonces, una organización unitaria encaminada a promover, desde el ideario socialista-radical pero heterodoxo de su dirección, tanto el apoyo a la República española, a su gobierno del Frente Popular y a la democracia como encaminada también a denunciar caústica y elocuentemente al fascismo en general y, principalmente, a la condición fascista del golpe de Estado perpetrado por el militarismo franquista con el decisivo apoyo de las fuerzas armadas alemanas e italianas.

Apoyo y denuncias, más que temerarias, pues el régimen dictatorial de Benavides fue uno de los gobiernos autoritarios de América Latina que más ayuda brindó a la insurgencia franquista[12]. Bajo ese contexto, además, el CADRE denuncia, también audazmente, a la propia dictadura y a los poderes fácticos «oligárquicos» ligados a ella y lo hace desde un muy sombrío panorama donde las condiciones políticas se hicieron aun más graves luego de anuladas las elecciones de octubre de 1936 que llevaron a una cada vez más intensa y feroz persecución a toda oposición política.

Y bajo esas tan difíciles condiciones, aparece la primera edición del boletín del CADRE (con el formato pequeño de un folleto y con varias páginas repletas de artículos, notas y denuncias) y en él se precisa que lo recaudado en su venta y difusión, también vía suscripciones, está destinado a la colaboración y envío, en víveres y medicinas, a España y al servicio de la defensa de la República.

De esa manera. se observa que el CADRE se dinamizaba como toda una red político-social sobre la base de la difusión de su boletín, a su vez, instrumento de agitación, propaganda, denuncia y organización en torno a la defensa y apoyo activo a la República española y al gobierno del Frente Popular.

11 Estela, Carlos y Padilla, Ignacio, editores (2003). Homenaje a César Moro. Spanish American Literature.
12 Molinari Morales, Tirso (2012). Tesis Doctoral, op.cit.

Veamos, entonces, aquellos aspectos que consideramos destacables en aquel primer número del boletín correspondiente a octubre de 1936.

En esa primera edición, el CADRE asumiendo su imperativa defensa y apoyo a la República española en crisis se presenta, a su vez, como «... expresión anticivilista en defensa de la democracia...».

Asimismo, en la carátula de este primer boletín se enfatiza en aquel carácter fascista y militarista con el que tipifican al golpe de Estado, iniciado el 17 de julio de 1936 y encabezado por Francisco Franco, destacando, además, las tropelías bélicas de las «... tropas mercenarias moras» procedentes del entonces Marruecos colonial.

Así también, el CADRE asume que aquella insurgencia antirrepublicana buscaba «... aplastar la democracia y la libertad en España», constituyendo, a su vez, «... un crimen monstruoso».

Desde ese panorama, intensamente crítico y con una abundante carga de adjetivos impactantes, expresan su defensa a la República española y al gobierno del Frente Popular estableciendo así una tajante distancia con la prensa del país que en su mayoría no solo apoyó al franquismo sino que, además, soslayó la mayúscula gravedad de aquel golpe de Estado así como la despiadada acción bélica que desencadenó.

Luego, en este primer número y a lo largo del boletín, el CADRE presenta varios artículos y notas donde se combina su defensa y apoyo a la República española con la denuncia de las graves condiciones políticas y carcelarias del país, al borde ya del establecimiento abierto de la dictadura autocrática-militar de Benavides.

Veamos algunos fragmentos destacables de tales artículos y notas que aparecen aquí y que, en esta primera edición, asumieron básicamente una condición especialmente confrontacional. Así, se puede observar lo siguiente:

> –Calumnias, calumnias, vomita la prensa de Lima contra España democrática–
> (...) En España los grandes propietarios y sus lacayos los Generales del Ejército y los intelectuales reaccionarios movidos por la bajeza de su calidad de perros al servicio del capital, se evidencian con mayor claridad, si es posible, como los perros hambrientos y feroces o como los chacales decididos a no perder los huesos del festín: riqueza, privilegios, inmunidad para sus fechorías de alto vuelo, justifican el empleo de todas las armas y de todos los medios sin retroceder ante la calumnia y la campaña confusionista más demagógica.
> (...) La prensa burguesa silencia el nombramiento de Pablo Picasso, verdadero orgullo de la humanidad, al cargo de director del Museo del Prado.

> El cable nos cuenta en cambio, por la boca inmunda del fascismo, lo de los moros en la toma de Irún, llevando al pecho medallas e imágenes del corazón de Jesús, acabaron entre rugidos gozosos con todo lo que se encontraban a su paso: mujeres, ancianos, civiles desarmados, niños. (...) Hacemos pues un llamado a los hombres de conciencia libre en el Perú para que unan sus esfuerzos para contrarrestar la acción del fascismo en España y en el Perú. Que todo hombre que siente conciencia de hombre colabore, en la medida de sus fuerzas, con su óbolo para ayudar a los que sin cesar están cayendo bajo las balas de los bandoleros de España. La situación de España no puede ni debe ser considerada indiferente, esta indiferencia es criminal y estúpida.
> La derrota de los gobiernistas significaría el aumento inmediato de la opresión y de la tiranía no solo en el Perú sino en toda América latina.
> No nos dejemos desalentar por la canalla de imprenta, pongamos nuestro esfuerzo al lado de la causa de la justicia y que defiende los principios de libertad, de democracia, tan penosamente conquistados por el hombre contra los apetitos desenfrenados de los Franco, Cabanillas, Martínez Anido (el sanguinario de triste celebridad), Queipó del Llano, etc., matarifes del fascismo internacional en España.

Y a manera de nota, en este primer boletín del CADRE, se observa una muy caústica denuncia contra el sector hegemónico de la Iglesia Católica peruana, a través de una de sus principales congregaciones y dado su explícito apoyo, igual que en España, a la insurgencia militar-franquista. Denuncia que, al parecer y por lo que se observará posteriormente, expresa el deslinde del CADRE no tanto frente al clericalismo en general sino frente a lo que ahora se denomina fundamentalismo eclesiástico y, en esos años, comprometido abiertamente con la insurgencia antirrepublicana en España.

Veamos:

> –Neutralidad de los frailes–
> No solo en España señores.
> Hace un mes, más o menos, ocho señores pertenecientes a la comunidad de San Agustín han salido rumbo a España, con pasaportes civiles, llevando el dinero que la aristocracia peruana (de alguna manera hay que llamar a los descendientes de traficantes de negros) manda por intermedio de estos fieles defensores del capitalismo, eficaces sostenedores de la explotación del hombre por el hombre en nuestro medio, a la aristocracia bandolera y «cañí» de España.
> Con la misma facilidad que bendicen el agua, bendicen las jaurías de perros de los ricos, prestan los últimos auxilios espirituales a los moribundos, se encargan de llevar dinero para fabricar más moribundos, espían y son la vergüenza de la humanidad en pleno siglo XX.

Asimismo, aparecen dos notas de claro carácter antifascista. La primera, priorizando la confrontación entre democracia y fascismo y la segunda corresponderá a una sorprendente información en relación con la desbordante manifestación democrática en que derivó la recepción oficial en Lima a los deportistas peruanos que regresaron luego del maltrato nazi-racista del que fueron víctimas en las olimpiadas de Berlín. Y todo eso en el contexto de aquella oscura coyuntura político-electoral (con el aprismo perseguido e ilegalizado, etc.) cuyos comicios fueron, luego, aparatosamente anulados, imponiéndose así, y ya abiertamente, esa dictadura autocrática-militar de Benavides.

Al respecto, se puede destacar:

> –La lucha contra la vergüenza y la barbarie del fascismo–
> Esta lucha que actualmente se desarrolla en España no interesa solamente a los comunistas, los socialistas, la clase obrera en su conjunto. Interesa también a los republicanos, a los demócratas, a los liberales del mundo entero, a todos los que no quieren la vergüenza y la barbarie del fascismo. Esta lucha adquiere el carácter de un conflicto internacional entre las fuerzas fascistas y antifascistas.
> Es la suerte de la democracia europea la que está en juego en estos momentos. Por esto, los amigos de la paz y de la libertad deben unirse en la acción común para defender la causa de la República y de la democracia en España.
>
> ***
>
> –Una manifestación antifascista–
> El 17 de setiembre último, la masa consciente transformó la recepción chauvinista de los deportistas peruanos, insultados y humillados por el nazismo alemán cuya barbarie y rudeza mental se manifiestan intensamente atacando la expresión de las pretendidas razas inferiores, ... en una magnífica manifestación antifascista, bofetón bien aplicado al cachete del furher demente, persecutor de los judíos, poseso de delirio guerrero y verdadera amenaza a la paz mundial.
> 80,000 manifestantes dieron un bofetón al fascismo, exhibiendo sus fuerzas ávidas de lucha por la libertad en un mar de pañuelos blancos que simbolizaban la unidad de las izquierdas con los gritos de ¡viva el Apra!, ¡viva el Frente Popular!, ¡viva el gobierno de España!, ¡abajo el fascismo!, ¡por un Perú libre de civilistas!, ¡amnistía general!, ¡elecciones libres!, etc., etc.
> Fue quemada, entre gritos entusiastas, una esvástica...

***

Luego, en esta primera edición del boletín del CADRE, se publica un elocuente mensaje de solidaridad democrática remitido al Presidente de la República española, Manuel Azaña, por un amplio grupo de senadores, diputados, catedráticos y dirigentes estudiantiles universitarios argentinos.

Se publica también, en esta primera edición, un extenso artículo donde el CADRE combina su intenso antifascismo con su también intenso internacionalismo y desde lo cual se presenta a la República y a la democracia en España como víctimas tanto del golpe de Estado militarista-fascista como de la depredatoria acción bélica fascista italiana y nazi alemana. Y todo esto, enfatiza el CADRE, bajo una grave concertación geopolítica que pondría en peligro la paz mundial.

Allí, el CADRE resalta su adhesión al gobierno del Frente Popular y, a su vez, rechaza tajantemente el pretexto anticomunista propalado por los golpistas para «justificar» el violento afán destructivo de la República española.

Veamos:

> –El pueblo y el Gobierno español defendiéndose heroicamente contra la barbarie fascista–
> –La insurrección fascista es un atentado contra la paz–
> –La unidad de acción internacional es la respuesta más eficaz–
> El fascismo es la guerra.
> La verdad de esta constatación es de nuevo corroborada por la insurrección fascista en España. Es una guerra en el interior, una guerra del fascismo nacional contra su propio pueblo. La sangre y la ruina marcan su camino; los pueblos y las ciudades destruidas a cañonazos; los soldados de la libertad asesinados, el hambre y la miseria.
> Y es un preludio de la guerra exterior que prepara el fascismo internacional.
> La rebelión del fascismo español no es de un origen puramente español. No es solamente por su propia iniciativa por lo que se han levantado los contrarrevolucionarios españoles contra la República democrática, contra su gobierno legal. Son apoyados, moral y materialmente, por Hitler y Mussolini, por los reaccionarios de todos los países.
> Las consignas que el fascismo español invoca como motivo en su atentado criminal contra la paz y la libertad: «lucha contra la anarquía», «lucha contra el marxismo», «lucha contra la dictadura del proletariado», etc., tienen su origen en la ideología del fascismo alemán.
> (...) Se lucha contra la monarquía detestada, contra la servidumbre feudal, contra la nueva esclavitud fascista, por la salvaguardia de la República democrática. El Gobierno español, gobierno de paz y trabajo, que la soldadesca contrarrevolucionaria pretende derribar por medio de

> la violencia, es apoyado por la aplastante mayoría del pueblo español.
> (...) Se evoca el espectro del comunismo con la vana esperanza de hacer nacer la confusión en las filas de los partidos burgueses que pertenecen al Frente Popular y, ante todo, a fin de dar a las potencias fascistas un fácil pretexto para intervenir en España.
> En realidad esta intervención ha tenido lugar desde hace ya mucho tiempo. Los fascistas hitlerianos facilitaron a los insurrectos dinero, armas, municiones, aviones de bombardeo. En las aguas españolas se concentran navíos de guerra alemanes e italianos a fin de apoyar la moral de los insurrectos que han sufrido ya una serie de derrotas, a fin de asegurar, más tarde y llegado el momento, las líneas de comunicación de los insurrectos contra todas las «sorpresas».
> Al igual que Italia y Alemania, la insurrección fascista es apoyada por todos los otros gobiernos fascistas y reaccionarios, lo que constituye una amenaza directa para la paz del mundo.
> (...) Las fuerzas democráticas antifascistas del mundo entero deben levantarse como un solo hombre para proteger la República democrática de España.

También, en esta primera edición de octubre de 1936, deslindando rotundamente, una vez más, con la hegemónica así como poderosa prensa limeña pro-franquista, el CADRE y denunciando su repudiable asesinato le rinde un ardoroso homenaje al famoso poeta y dramaturgo granadino Federico García Lorca quien, para el CADRE, fue víctima del crimen fascista y símbolo del odio desde el cual el militarismo franquista se ensañaba con los intelectuales, los artistas y los librepensadores republicanos.

En este homenaje y, a su vez, denuncia aparece lo siguiente:

> –El asesinato de García Lorca por las tropas fascistas–
> La prensa reaccionaria del Perú, continuamente ha llenado sus columnas con las más absurdas y falsas noticias sobre la guerra civil en España.
> Día a día nos informaba truculentamente de los mentidos fusilamientos de «eminencias» intelectuales por las tropas del Gobierno, noticias que regularmente eran desmentidas los días siguientes.
> Pero aun más impúdica y desvergonzada ha sido su actitud ante el fusilamiento en Granada, ampliamente confirmado y por nadie desmentido, del poeta Federico García Lorca por las tropas mercenarias moras y de la legión extranjera.
> El hecho ha querido ser restado de toda importancia. Entonces no se emplearon los grandes titulares y no hubo ninguna exclamación de sorpresa o protesta. Aun la difamación llegó al extremo de publicar las declaraciones de González Marín, un infame declamador de feria, que en su afán de halago al periódico más civilista de Lima «insinuó» que tal vez

> el fusilamiento sería, más bien, obra de tropas leales al gobierno español. Verdaderamente es lamentable que semejantes hechos no hayan encontrado ningún eco en el medio intelectual del Perú, que no se levante ninguna protesta y que permita que aquel despreciable individuo después de sus cobardes declaraciones no solamente actúe ante el público de Lima, sino que tenga la desvergüenza de valerse de ello del mismo García Lorca.
> El asesinato de García Lorca es un síntoma bastante característico del significado del movimiento fascista en España.
> Federico García Lorca, poeta grandemente admirado en todos los países de habla castellana, viajó a Granada creyendo que puesto que él no pertenecía a ningún partido político podía hacerlo sin ningún peligro.
> No sabía que debía caer bajo las balas de quienes encarnan la bajeza moral e intelectual peor que ha caído sobre la humanidad, de los enemigos de toda especie de libertad humana, no sabía que él, porque era simplemente un intelectual honrado, además de gran poeta, se hallaba por este simple hecho colocado entre los enemigos de la bestia fascista que ha dado terrible zarpazo a la República democrática española e intenta destruirla y aniquilarla.
> Al levantar nuestra protesta contra este nuevo crimen que se añade a los innumerables que llevan ya cometidos y continúan cometiendo las hordas mercenarias que ha arrojado el fascismo internacional sobre España, nos dirigimos a todos los intelectuales y artistas del Perú, para que hagan público su repudio y manifiesten su adhesión a los heroicos defensores de la República española que defiendan las conquistas culturales y políticas y la libertad de toda la humanidad.

Asimismo, en esta primera edición, se observa y en toda su audaz connotación que el CADRE vinculó, como se dijo, la defensa y el apoyo a la Republica española con la también contundente denuncia al régimen autoritario de Benavides, tan ferviente admirador del militarismo franquista como rudo liberticida y feroz perseguidor, en esa tan oscura coyuntura político-electoral, de la dirigencia y militancia aprista.[13]

Al respecto, aparece una breve y dramática nota en la que se denuncia la crueldad extrema de la que eran víctimas, en aquel contexto, los presos políticos (principalmente apristas y comunistas) en las sórdidas cárceles peruanas.

Dice la nota:

> –Sin comentarios–
> En el año de 1936, en el Perú y en la isla penal del Frontón, no hace 15 días aún, se ha flagelado a veinte prisioneros políticos por el delito de haber

13 Molinari Morales, Tirso (2012). Tesis Doctoral, op.cit.

> reclamado, cuatro de entre ellos, a favor de dos hombres que agonizaban de pie en el calabozo donde no puede estarse sino de pie.
> La flagelación, la tortura, la «persuasión» por medio de sacos mojados de arena, la sumersión, etc., etc., son procedimientos corrientes en el régimen de terror y embrutecimiento que sufrimos en este país feudal bajo Leguía, bajo Sánchez Cerro, bajo Benavides.

Posteriormente aparecen, en esta primera edición del boletín, una serie de pistas orgánicas del CADRE que permiten, en sus diversas notas, observar la manera como se iban obteniendo los fondos y su envío en función de las necesidades de la defensa republicana en España y, a su vez, la condición que iba adquiriendo, en base a la tenaz difusión de su boletín en Lima y en el interior del país, aquella red político-social amplia y de «frente unido» expresada en ese clandestino y audaz activismo del CADRE. Veamos:

> Un óbolo para el boletín ... «muestre su solidaridad al pueblo español defendiendo al boletín» ... «haga circular este boletín».
>
> ***
>
> –Organización y labores del Comité de amigos de los defensores de la República española (CADRE)–
> A raíz de la insurrección de las derechas en España, acaudilladas por el fascismo y por los generales, contra el Gobierno constitucional y previendo perfectamente, dado el carácter social de la lucha que el pueblo español y sus legítimos gobernantes en su defensa de la República democrática, se verían acosados por la coalición internacional de todas las fuerzas fascistas, un grupo de ciudadanos que en el Perú bregamos por la misma causa, nos sentimos imperiosa y urgentemente llamados a acudir al auxilio material y moral de nuestros compañeros y hermanos de la península.
> Y entusiastamente nos constituimos en –Comité de amigos de los defensores de la República española– (CADRE), encarando inmediatamente la necesidad de apoyar por todos los medios a nuestro alcance al Gobierno y al pueblo españoles en su heroica contienda contra el bandidaje y la barbarie del fascismo internacional.
> Empezamos a redactar los manifiestos de protesta y adhesión.
> Protesta por el lanzamiento de los facinerosos de la legión extranjera y de las tropas marroquíes contra los milicianos que defienden la democracia; por la culpable parcialidad de la prensa local en sus informaciones y comentarios acerca de las operaciones de la guerra; y adhesión a la causa justa e invencible del pueblo español.
> Manifiestos, que no habiendo podido ser publicados por la referida parcialidad de aquella prensa, hemos insertado en un folleto de información

y propaganda junto a otros documentos que responden a estos fines.
A pesar de las reiteradas gestiones realizadas hasta el día de hoy para conseguir la publicidad de nuestros manifiestos en los diarios menos reaccionarios no hemos logrado esto por el ambiente de ilegalidad y persecución que el Gobierno y los elementos dirigentes han formado en torno a los simpatizantes y amigos de la democracia española.
En consecuencia, los hemos incluido en el folleto mencionado.
Este folleto contendrá, además, el manifiesto de las juventudes españolas izquierdistas, un informe de la sesión inaugural efectuada en París del Comité Mundial a favor de la paz y de la República en España.

***

–Campaña económica del CADRE en todo el Perú–
La manifestación central de ayuda y protección del pueblo del Perú a los millares de víctimas de las filas de los abnegados defensores del gobierno democrático y de las libertades del pueblo español, se ha hecho efectiva a través de la campaña económica que se extiende vigorosamente a todo nuestro territorio. Esta campaña de auxilio fraternal tiene su impulso en todas las fuerzas obreras de todas las tendencias del país y en los profesionales, intelectuales, estudiantes y artistas libres, enemigos del fascismo bestial y de la guerra. La primera suscripción que iniciamos entre simpatizantes y amigos de la República democrática ascendió a la cantidad de 271 S/. que inmediatamente marchó a incrementar los fondos de ayuda para los heridos, viudas y huérfanos de todos los frentes del pueblo.
En la actualidad esta campaña se extiende a todo el territorio. Es ahora la inmensa mayoría del pueblo del Perú que siente ardientemente su solidaridad al Gobierno del Frente Popular de España.
CADRE hace ardoroso llamado a las consciencias libres del Perú, a los trabajadores honrados, a ponerse de pie ante el crimen más siniestro que conoce la historia que ha caído ahora sobre España, que está ante nosotros, que amenaza a todos los demás pueblos de la tierra.
¡A colaborar en las listas para las víctimas de la canalla fascista!
¡A movilizar vigorosamente las que están en circulación!
¡Por la ayuda a las víctimas de todos los frentes del pueblo!

***

Es decir, el CADRE, desde la iniciativa del grupo de activistas que lo dirigían, era, como se dijo, toda una amplia red social-solidaria que políticamente operó, clandestinamente, en Lima y en el interior del país y cuyo eje de acción lo constituía tanto las ventas como las suscripciones del boletín. Así, lo recabado se enviaba a España y, vía el Gobierno del Frente Popular, se destinaba a las

víctimas y/o a los familiares directos de los combatientes que defendían a la República y a la democracia en España.

Por último, en esta primera edición de octubre de 1936, el boletín del CADRE publica un emotivo mensaje de solidaridad emitido por una corriente de trabajadores mineros peruanos para con los mineros españoles defensores de la República y bajo el encabezado: «Los mineros peruanos a favor de sus camaradas asturianos».

Veamos, ahora, algunos pasajes destacables del boletín del CADRE en su segunda edición y correspondiente a diciembre de 1936, publicado, a su vez, en un contexto político-autoritario mucho más grave y persecutorio, pues el autócrata Benavides luego de anular el proceso electoral acababa de imponer, ya abiertamente, su dictadura militar.

Asimismo, esta nueva edición aparece con un mejor formato, dentro de sus límites y desde su condición de «folleto», donde ya se estipula, en la carátula, el precio solidario de 10 centavos.

Así también, este segundo número del boletín continúa, siguiendo cabalmente sus objetivos, con la difusión, la denuncia y la propaganda, expresada a través de artículos, notas y mensajes, siempre alrededor de la defensa de la República española, de la democracia y del Gobierno del Frente Popular.

Al respecto, resalta y en primer lugar, un muy caluroso como cáustico «mensaje al pueblo español», ardientemente antifascista y combinado con un frontal ataque a la ya abierta dictadura militar de Benavides, y de lo cual priorizaremos lo siguiente:

> ... Queremos dirigirles unas palabras de admiración y de aliento en estas terribles horas que Uds. viven. La gloriosa resistencia que ustedes oponen a las criminales hordas del fascismo es un hecho de la mayor trascendencia histórica. He aquí que el curso de la humanidad ha de regirse en los años próximos por el resultado de esta contienda sangrienta, en la cual ustedes representan la causa de la justicia y de la libertad.
> Nosotros, obreros, campesinos e intelectuales peruanos oprimidos por un régimen dictatorial nauseabundamente reaccionario, nos sentimos solidarios con ustedes en estos momentos.
> Sabemos que ustedes nos defienden también a nosotros al luchar contra la abominable bestia de rapiña fascista...
> ... La abnegación y el valor de ustedes están cumpliendo inauditas hazañas que nunca jamás podremos olvidar los trabajadores del mundo entero.
> Reciban pues, con nuestro reconocimiento y nuestra admiración sin límites, nuestros mejores votos por el triunfo de la causa gloriosa que Uds. defienden.

Luego, y desde esa ardorosa defensa de la República española, aparece una elogiosa descripción de las medidas políticas que venía aplicando el gobierno del Frente Popular y que, para el CADRE, constituían muestras contundentes de la transformación democrática con justicia social en España.

Al respecto, y bajo el enunciado: «La España que está empezando a resurgir de la catástrofe», el CADRE destaca, entre otras medidas políticas-democráticas, la transformación institucional de la educación pública (prioritariamente laica, gratuita, obligatoria y moderna) como también la reforma agraria y con ella la eliminación del latifundismo «feudal».

Por otro lado, se publica un amplio artículo bajo el enunciado: «Los trabajadores de la URSS al frente de los trabajadores del mundo entero», en el cual el CADRE, destaca, primero, el generoso apoyo de los trabajadores soviéticos a la República española consistente, básicamente, en la entrega de la mitad de sus jornales de un mes, las donaciones diversas y las manifestaciones masivas de solidaridad con la República y los trabajadores españoles y, posteriormente, y bajo el enunciado: «La posición del gobierno de los soviets», el CADRE destaca el importante apoyo del gobierno soviético a la República española en peligro. En ese contexto, el boletín del CADRE, en este segundo número, transcribe las declaraciones oficiales del entonces dirigente soviético Maiski, quien en relación con el mencionado apoyo soviético, consideraba que en España se estaba definiendo la paz en Europa y que si caía la República no solo sería un desastre para España sino también para todo el continente europeo.

Al respecto, si bien el CADRE saluda el apoyo soviético a la República española prioriza el apoyo de los trabajadores soviéticos pues, dada su autonomía frente al PC, el CADRE asume su activo izquierdismo pero bastante distanciado, a su vez, del estalinismo, posición política que se hace muy explícita aquí a través de su enfático apoyo a las Brigadas Internacionales. (Boletín Nº 2, p. 2).

Y desde este panorama, este segundo boletín del CADRE solicita con ardor: «¡armas, dinero y hombres para España!!».

Así también y junto a su antifascista y denodada, pero por momentos bastante desesperada, defensa de la República española este boletín denuncia, una vez más, a la dictadura militar de Benavides, empeñada tanto en el apoyo a la rebelión franquista-militarista y en la amplia difusión de su propaganda así como en la censura de los medios de información provenientes de la República española.

Veamos:

> –La situación en España–
> El fascismo internacional, con todas sus manos, con todas sus patas, lanza sobre Madrid el conglomerado inmundo de las tropas moras, de los frailes hambrientos de cadáveres, de los Generales podridos comprados por el oro extranjero, toda esta masa fecal bajo el mando de la bestia siniestra, del puerco enfurecido, general inmundo don Francisco Franco, quien declara: «Prefiero gobernar cadáveres que gobernar herejes».
> Y ya tiene un reino: reino de millares de cadáveres gloriosos, heréticos, de mujeres indefensas, de niños bombardeados en brazos de sus madres; la podre fascista aliada a la carroña se encarga de suministrar vasallos al frenético camalero católico. Los salvadores de España a sangre y fuego quieren retardar el avance de la humanidad y retrotraerla al oscurantismo de las épocas cavernarias, curiosos salvadores que obligan en Toledo y Oviedo a las mujeres y los niños a permanecer en las ciudades sitiadas. (...) Madrid se defiende, de la defensiva pasa a la ofensiva, pese a los vaticinadores criollos y estrategas de café, España está repartiendo la tierra a sus campesinos, Madrid nombra director del museo a Rafael Alberti, se organiza la enseñanza, los cinemas, etc.
> El fascismo está recibiendo su golpe de gracia, contra el terror fascista, contra la barbarie fascista organicemos nuestra oposición, por una libertad de opinión frente a los desmanes fascistas, por el respeto de las garantías individuales, por la abolición de la estúpida censura del cable. Nosotros no sabemos del cable sino por las noticias que deja pasar el censor a sueldo del Gobierno, contribuyamos en la medida de nuestras fuerzas al sabotaje sistemático de la literatura fascista, del cinema fascista, de la prensa y de la enseñanza fascistas.
> Contribuir a la difusión de este boletín es un deber de cultura en medio de la barbarie y de la opresión que ciegan a nuestro país.
> Intelectuales, obreros, estudiantes por un Frente Único contra el fascismo asesino de España, conquistador de Etiopía, persecutor de los judíos y enemigo a muerte de la cultura y de la democracia.

Este segundo boletín del CADRE permite un mayor acceso a importantes aspectos de su labor organizativa (realizada en Lima y en el Callao así como en varios departamentos del interior del país) a través de varias notas. Allí, a su vez, se explicita su condición orgánico-política independiente pero enfáticamente antifascista.

Es decir, autónoma con respecto al PC, al APRA, etc. Sin embargo, queda clara su posición no excluyente, integradora y de Frente Único en relación con sus límites y sus metas: el apoyo y la defensa de la República española. Así, el CADRE, y definido todo esto, se dinamizaba orgánicamente (formando diversos comités, desde la difusión y venta del boletín y con el envío de la ayuda humanitaria) como una amplia y muy activa red político-social solidaria,

probablemente entre las más importantes en América Latina dado su intenso compromiso con la República y con el gobierno del Frente Popular.

Al respecto, aparece lo siguiente:

> –Las campañas del CADRE por la solidaridad y ayuda al pueblo español-
> El CADRE está empezando a organizar un efectivo e independiente trabajo nacional. Acaba de recibir la respuesta con la organización de Comités del CADRE de los departamentos.
> En la capital se están dando los pasos para crear el Comité mixto obrero-estudiantil sin distinción de partido político alguno, para una acción unida en defensa de España.
> Pedimos la adhesión de todas las organizaciones democráticas, culturales, de mujeres, sindicales, etc., etc. y la solidaridad del pueblo del Perú para con el heroico pueblo español.
>
> ***
>
> –Apurad la liquidación de las listas–
> Hacemos un llamado a todas las organizaciones, grupos y amigos de la capital y de los departamentos que tienen listas pro-víctimas de la defensa de la República española para que hagan la liquidación de ellas y su remisión sin demora.
> –Por más listas a los lugares en donde aún no hallan llegado.
> –A intensificar los trabajos de la gran colecta de dinero para enviarlo en forma de auxilio a nuestros hermanos de España.
> –Medicinas, vendas, algodón, bálsamo del Perú para los heridos de las heroicas milicias populares.
>
> ***
>
> –Los trabajadores de Trujillo y Arequipa responden–
> Con gran entusiasmo han recibido los trabajadores de Trujillo y Arequipa nuestro boletín.
> Los trabajadores de Trujillo sin distinción de partidos, apristas, comunistas, antifascistas, demócratas, sin partido, han constituido solidariamente comités del CADRE. Lo mismo en Arequipa.
> De ellos son los primeros envíos de dinero de los departamentos que unen a la capital para la ayuda de las centenas de millares de víctimas de los cavernícolas de España.
> ¡Salud trabajadores de Trujillo y Arequipa!
>
> Reforzad vuestra acción, hacedla extensiva a todos los rincones de nuestro territorio.
> Alerta ante la dictadura militar fascista que se prepara a hacer lo mismo con nosotros.
> ¡Por la paz, la cultura, por la libertad de todos los pueblos de la tierra!

***

–Pueblo del Callao: Trabajadores marítimos–
En España se está midiendo la democracia con el régimen de terror y de odio.
Es el duelo final contra la civilización y la libertad, el bienestar de los pueblos y la opresión, la barbarie y la esclavitud.
Haceos presente en la lucha por la libertad de todos los oprimidos, por la paz universal.
Como los mineros ingleses, como los trabajadores marítimos y portuarios norteamericanos, como los fleteros yugoslavos, manifiesten vuestra solidaridad al glorioso pueblo español.
Obrero aprista, anarquista, antifascista, comunista, demócrata, haced tuyo este boletín. Sacar este boletín cuesta enormes sacrificios, es tuyo idifúndelo!
Exige dinero para pagarlo. El boletín cuesta 10 ctvs. Si quieres que siga saliendo da, además, una contribución voluntaria.

***

Por último, en este segundo boletín, el CADRE, y enfatizando en la consigna «¡no pasarán!», hace un ferviente llamado a la solidaridad con la República española, con el gobierno del Frente Popular, con sus milicianos y con los trabajadores españoles tanto a «los trabajadores mineros de la Oroya, Cerro de Pasco, Morococha, Casapalca y al proletariado minero de todo el Perú», así como a «los trabajadores choferes, tranviarios, trabajadores de autobús» y también a «los jóvenes de todo el Perú.»

Pasemos ahora al boletín Nº3 del CADRE, correspondiente a julio de 1937, y que aparece bajo un contexto político aun más grave, pues la dictadura militar de Benavides (tan cercana política y económicamente al fascismo europeo) se había ya consolidado logrando, a su vez, un básico pero difícil consenso en aquel complejo y muy autoritario poder oligárquico.

Así, la persecución a los opositores políticos, el encarcelamiento arbitrario, las torturas sistemáticas en las cárceles y los asesinatos de dirigentes y militantes políticos perseguidos, como el magnicidio del líder aprista trujillano Manuel Arévalo, expresaban trágicamente el ejercicio cotidiano de una de las tiranías más violentas(en cuanto violencia física y simbólica) de la dramática historia política del país.[14]

Es decir, aquí la acción del CADRE, desde la más estricta clandestinidad, transcurría enfrentando todos los riesgos que imponía aquella dictadura que, a

14 Molinari Morales, Tirso: Tesis Doctoral (2012).

su vez y como se dijo, tenía especial simpatía por la guerra de exterminio contra la República española emprendida por el militarismo franquista, la falange y sus tan poderosos como decisivos aliados fascistas, italianos y alemanes.

De esa manera, la publicación del boletín Nº 3 y el activismo solidario del CADRE pasa por un momento político particularmente desventajoso y sórdido.

Sin embargo, desde la audacia, la consecuencia y la temeridad aparece aquel tercer y desafiante boletín con ocho páginas repletas de artículos, comunicados y notas alrededor de las difíciles vicisitudes de la República española, en su segundo año de sacrificada resistencia frente al desproporcionado y muy violento golpe de Estado, pero insistiendo en sus críticas y denuncias contra la cada vez más agresiva dictadura militar de Benavides, así como también arremetiendo contra los poderes fácticos del país dado su abierto y entusiasta apoyo a la guerra perpetrada por el militarismo franquista.

Veamos, entonces, aquellos pasajes destacables del contenido de este tercer boletín del CADRE, en el cual se observa un mayor énfasis democrático y antifascista. Así, y bajo la urgente invocación de Romain Rolland «... ¡Humanidad recurro a ti: socorred a España!», aparece, en la carátula, el siguiente artículo:

> –La guerra civil española y nosotros–
> Altas razones políticas y la más humana comprensión nos inducen a salir en defensa de la República española.
> Creemos, por tradición y propio convencimiento, que la realización de postulados democráticos será el principio de nuestra vida independiente y, viendo que estos postulados son escarnecidos en el Perú por los hombres que simpatizan con los fascistas españoles, queremos que nuestras convicciones se traduzcan en una defensa activa de la democracia.
> Nos obliga una elemental dignidad de hombres y tomaremos el cumplimiento de nuestro propósito como un compromiso de honor.
> Ya estamos comprometidos para respetar y amar la democracia, por las voces de nuestros héroes y nuestros padres, por la enseñanza de los maestros y el dictado de las leyes, pero respeto y amor engendran místicas indolentes y soñadoras cuando se limitan a la contemplación y por eso adoptamos una posición activa para propagar y defender esos postulados democráticos que nos han enseñado a respetar.
> (...)
> Expresión de la soberanía popular es, por ejemplo, el Gobierno español, y haberse rebelado contra él es lo mismo que combatir contra el pueblo que le otorgó su confianza.
> Se explica pues que el actual Gobierno peruano simpatice con esos rebeldes, como ellos, desconoció la voluntad popular y apoyándose en

> la fuerza anuló en octubre de 1936 las elecciones que habían favorecido al candidato del pueblo peruano. Los rebeldes españoles y el Gobierno peruano atentan contra la soberanía del pueblo.
> (...)
> Pero, además, el gobierno de Benavides simpatiza con los rebeldes españoles porque ambos han relajado y prostituido su concepción del patriotismo.
> Franco y sus secuaces propician y aplauden la guerra que los ejércitos extranjeros han desencadenado contra el Gobierno español y Benavides entrega los escasos vestigios de nuestra independencia a cambio de unas monedas que le permitan asegurar el sostenimiento de su Gobierno.
> Franco lleva a España 80,000 italianos, 30,000 alemanes y 15,000 portugueses. Benavides trae al Perú una vanguardia de destacamentos extranjeros al contratar la misión de policía italiana que deberá cebarse con el dolor del pueblo peruano.
> Franco vende el hierro, el mercurio y todos los metales que Italia y Alemania codiciaban y Benavides entrega el control de nuestra economía a los magnates yanquis, ingleses, japoneses, italianos y alemanes.
> Y, sin embargo, Franco y Benavides quieren nublar su conducta culpable y despliegan una ruidosa campaña patriotera, al llamar la atención respectivamente, sobre el peligro bolchevique o sobre las equivocadas demandas ecuatorianas.
> Teniendo esto en cuenta, la defensa de la República española tiene, para nosotros, un alto significado porque al llevarla a cabo le damos forma a nuestra comprensión de la solidaridad humana y defendemos los principios que en nuestro país son atacados y escarnecidos...

Luego, bajo el título «La invasión fascista de España amenaza la paz», publican un amplio artículo en el cual se denuncia la enorme y decisiva presencia de los recursos bélicos alemanes e italianos en apoyo de la rebelión militarista-franquista y que ponía en peligro, a su vez, la paz europea.

En dicho artículo se denuncia los apetitos geopolíticos de Hitler y Mussolini que, al violar la entonces precaria legislación internacional vía su violenta intervención en España, constituían una grave antesala de lo que, posteriormente, devendrá en segunda guerra mundial.

También amerita que se destaque, en este tercer boletín, la nota denominada «Peruanos en el Frente de España» en la cual se elogia la presencia activa y directriz tanto del periodista republicano César Falcón, director de «Alta Voz del Frente» así como del estudiante sanmarquino Rojas Zavala, uno de aquellos voluntarios que, sacrificadamente, fueron a defender la República española con las Brigadas Internacionales y que, en este caso, aparece como miembro del consejo directivo de una división de Guadalajara

en plena lucha contra los desproporcionados destacamentos rebeldes y golpistas en aquella región.

Aparece, asimismo, en la segunda página de este boletín Nº3 del CADRE, una trágica nota que da cuenta, junto al proceso de destrucción institucional de la República, del exterminio físico de sus representantes y del cruel aniquilamiento del pueblo republicano. Dice la nota:

> –Como civiliza el fascismo–
> En Orense fusilaron a los cuatro gobernadores. En Coruña a todos, absolutamente a todos los obreros del ramo de la construcción que eran más de 9,000 afiliados.
> Hasta el 17 de enero, en Galicia, habían fusilado a 417 médicos, 600 maestros, 182 abogados, 97 farmacéuticos, 32 ingenieros, 19 telegrafistas, 26 oficiales de correos y, en la primera semana de la rebelión, asesinaron a todos los alcaldes de las capitales, villas y aldeas de la región.
> Desde el 7 de noviembre hasta mediados de mayo la aviación fascista ha ocasionado en Madrid 1491 personas muertas, 430 desaparecidos y 3502 heridos.

Después, en la tercera página de este boletín de julio de 1937, destaca también una nota que informa sobre la solidaridad democrática que venía recibiendo, desde los Estados Unidos, la República española por parte de académicos eminentes como Albert Einstein y John Dewey. Dice, al respecto, esta valiosa nota:

> –Einstein y Dewey protestan–
> Washington. Los profesores liberales de las universidades norteamericanas han formulado una enérgica protesta, que encabezan los sabios Einstein y Dewey, contra la propuesta de una enmienda al acta de neutralidad tendiente a crear dificultades a la libre expresión del pueblo norteamericano que tan fervorosamente viene manifestando su solidaridad a favor del Gobierno español con colectas y envíos de material sanitario. Recuerdan, también con indignación, que en el embargo aprobado en el mes de enero ya se dio un improcedente trato de igualdad al Gobierno legítimo de la República española y la Junta creada por los sublevados fascistas.

En relación con este apoyo democrático y solidario a la República española, y a su gobierno legítimo, en la sexta página de este tercer boletín del CADRE aparece una relación muy amplia e internacional de científicos, académicos, literatos y artistas notables identificados plenamente con la defensa republicana.

Sobre esto se presenta lo siguiente:

> –¿Quiénes apoyan al Gobierno español?–
> Hay quienes creen todavía en la propaganda facciosa que acusa al legítimo régimen de España de ser un gobierno de «barbarie» de «salvajes». A quienes piensan así les pedimos que recorten la lista siguiente donde aparecen una mínima parte de los hombres más caracterizados en el terreno de la ciencia, del arte y de la literatura que están al lado del pueblo español, dando un hermoso ejemplo de decencia intelectual y humana. Albert Einstein, Romain Rolland, Waldo Frank, Siqueiros, Pablo Neruda, Antonio Machado, John Dewey, Sinclair Lewis, Rafael Alberti, Vicente Huidobro, Tristán Tzara, Pablo Picasso, José Bergamín, Blanca Luz Brum, Nancy Cunard, Juan Marinello, García Monge, H.G Wells, Bertrand Russell, Aldous Huxley, Leslie Howard, Victoria Ocampo, André Malraux, Rabindranat Tagore, etc.
> ¡A los fascistas no les queda más que moros, mercenarios alemanes, condotieris italianos y... Queipó del Llano!

Luego, en la tercera página de este boletín Nº3 del CADRE destaca un desafiante artículo en el que se denuncia a la dictadura de Benavides en relación, esta vez, con los torpes procedimientos persecutorios y de censura que aquel gobierno autoritario había impuesto en desmedro de la libre actividad intelectual en el país. Veamos:

> –Benavides estrangula la cultura y el pensamiento–
> Con el aumento de «leyes de defensa del orden social» y «represión de la propaganda comunista y disociadora» se acaban de establecer en el país, con todo cinismo e impudicia, los mismos bestiales métodos de estrangulamiento de la cultura y expresión del pensamiento libre que ha hecho célebres a los fascistas Hitler y Mussolini.
> Culminan ahora las medidas de sojuzgamiento y opresión brutal, con las que tiene sometido a todo el Perú, la dictadura desvergonzadamente fascista de Benavides.
> Debidamente pagados y con instrucciones precisas se ha destacado una banda de canallas como «censores» a todas las oficinas y dependencias del correo, a los aeropuertos, aduanas, resguardos, etc. para que, sin escrúpulos de ninguna especie, violen y destrocen toda correspondencia e impresos que salen del país como los que entran.
> De las librerías, bibliotecas, universidades y otros centros de cultura se ha suprimido toda obra o vehículo del saber que para el criterio clerical y fascista imperante resulte «disociador» e «inconveniente».
> Cualquier producción o manifestación del pensamiento libre es acallado con saña y sobre ésta o sobre aquel que obedece a su convicción y a su consciencia se cierne una persecución cínica y cruel.

> Con todo esto, lo que se pretende es reducir al pueblo peruano a la zona del más sombrío oscurantismo y embrutecimiento y mantenerlo, inicuamente, sordo y ciego a los grandes acontecimientos que, por los destinos humanos, se forjan en el mundo.

En la tercera página de este boletín, y desde su perspectiva solidaria-internacionalista, el CADRE invoca a los sindicatos de trabajadores del país a que den su mayor apoyo posible a los obreros españoles organizados y que defendían con su vida la causa republicana, llamando a emular lo que venían haciendo una serie de federaciones sindicales en el mundo.

Al respecto, destaca lo siguiente:

> –Llamado a los sindicatos–
> ... la clase obrera de todos los países, las organizaciones sindicales que las agrupan en Inglaterra, Francia, Rusia, EE.UU., dando altas pruebas de solidaridad de clase, no han escatimado esfuerzos para ayudar la lucha de los obreros españoles. Y este es el ejemplo que los obreros del Perú deben tener presente...

Aparece también, en este tercer boletín, otro desafiante artículo a contracorriente del discurso político oficial y desde el cual se rechaza, de manera rotunda, aquel apoyo que el dictador Benavides, los poderes fácticos y sus medios de prensa daban, con rancio entusiasmo, a la guerra de exterminio emprendida contra la Republica española, enfrentado así a estos promotores del militarismo-franquista en el Perú.

El artículo, una vez más en tono confrontacional, dice lo siguiente:

> –La peste «nacionalista» en nuestro país–
> Contando con el apoyo oficial, era natural que la campaña que se realiza en el Perú a favor de los ex-generales traidores de España y de sus aliados fascistas adquiera grandes caracteres. La prensa y la radio unánimemente acogen presurosos cualquier expresión favorable a los invasores del territorio español que destrozan sus ciudades a sangre y fuego y asesinan a las mujeres y a los niños.
> Además, las organizaciones especiales formadas con el objeto de obtener ayuda económica y en especies para Franco, como el ropero español, y las llamadas colectas a favor de los «niños nacionalistas» pueden realizar libremente su labor amparada por la propaganda del periodismo peruano, de las estaciones de radio, del apoyo incondicional del clero, de la «alta sociedad» y del Gobierno de Benavides.
> La orden de San Vicente de Paul ha sido autorizada por el obispo de Lima para efectuar colectas dominicales a favor de los asesinos de las gentes

> indefensas, de los masacradores de los pueblos católicos como el vasco. Y no solo la contribución económica inmediata de los católicos peruanos, sino gran parte de los tesoros de las iglesias y fondos de las agrupaciones religiosas, obtenidas de esos mismos católicos, están sirviendo para que Franco y Cia. compren cañones, granadas y fusiles con los cuales pueden seguir destruyendo a la patria española.
> El Gobierno peruano estimula abiertamente la propaganda «nacionalista» y no quiere obligar al estafador Avilez y Tizcar a entregar el local de la legación y los archivos a quien de derecho corresponde.
> Por la censura postal y de prensa, en cambio, cualquier propaganda a favor del Gobierno legítimo de España es reprimida y ahogada. Muchas veces sus partidarios han sido perseguidos y encarcelados, y en estos instantes trata de crear un conflicto para romper con el Gobierno de Azaña y reconocer a Franco, el lacayo de los italianos y alemanes. Es así fiel a su política de fascistización y barbarie.
> Pero ni el Gobierno de Benavides, ni el clero, ni la «alta sociedad» representan al pueblo del Perú. Él está íntegramente, totalmente, con el pueblo de España y por encima de los traidores...

Asimismo, en la cuarta página de este boletín Nº 3 del CADRE, se hace un llamado al boicot a las mercancías provenientes de los países bajo régimen fascista, concretamente Italia y Alemania, como una forma de neutralizar el apoyo económico que tales dictaduras totalitarias daban los a los golpistas en España.

En esa misma página y bajo el encabezado «Los excesos del derecho de asilo», el CADRE hace eco de la denuncia formulada por el gobierno republicano en España. La denuncia era muy grave, pues se afirmaba que el consulado peruano en Madrid se había convertido tanto en una suerte de centro de espionaje franquista como en un espacio incondicional de asilo para mucha gente vinculada al golpe de Estado contra la República española.

Por otro lado, y en la quinta página del boletín, aparecen una entrevista, un artículo y una nota, todos, a su vez, bastante importantes pues allí el CADRE precisa, valorando las respuestas del poeta Bergamín, el carácter de sus cáusticas críticas anticlericales en relación con la defensa de la República española, luego precisa también su visión de la problemática suscitada en la Embajada de España en el Perú, en la cual sus representantes designados por el Estado republicano decidieron, encabezados por el diplomático Avilez y Tizcar, apartarse de sus obligaciones para con la República y su legítimo Gobierno y avalar, de esa manera, el golpe de Estado franquista-militarista y, a su vez, usufructuar el local de la Embajada española en el Perú poniéndose así al servicio de la sedición acuartelada en la ciudad de Burgos, contando

además con el apoyo explícito de ciertos personajes limeños tan poderosos como influyentes y muy cercanos a la dictadura de Benavides.

Por último, en esa misma página también aparece una valiosa nota sobre el Congreso Antifascista, de carácter internacional y convocado para ese mes de julio de 1937 en Valencia. Allí, además de enfatizar en la gravísima tendencia bélica fascista encaminada al dominio del mundo, se establecen algunas controversiales consideraciones sobre la ausencia de tres de los líderes apristas invitados y que en esos momentos se encontraban en Santiago de Chile.

Veamos, entonces, todo esto.

> –España y el catolicismo–
> No es necesario presentar a Bergamín, una de las inteligencias más brillantes de la juventud literaria española.
> Bergamín es católico y republicano, director de la revista Cruz y Raya.
> Yo quería saber por un católico ejemplar la situación de estos en el Frente Popular, la acogida que se les hace y también el sentimiento general que inspira la religión en los republicanos.
> –Nosotros, no somos solamente tolerados, sino aceptados, me contesta Bergamín.
> Somos acogidos con el mayor entusiasmo y verdaderamente mimados, aun por los anarquistas.
> El pueblo veía en la Iglesia oficial los aliados, los amigos de todos los que le oprimían. Religión significaba dinero, dominio, poder, inhumanidad, capitalismo, fascismo. Cierto obispo catalán se distinguió por su violencia contra el Frente Popular, contra la democracia, llegando hasta exponer el santo sacramento proclamado el «acuerdo de Cristo con las derechas». La unión de la Iglesia y el fascismo era patente. Y esto se vio aún más cuando las iglesias y los conventos se hicieron plazas fortificadas y depósitos de armas. La reacción fue cruel y a mí no me extraña que no lo fuera aun más.
> Pero ya casi ha llegado a su fin. (...)
> El pueblo conserva el respeto hacia la verdadera religión, hacia la caridad. Está dispuesto a encontrar sacrílegos a los prelados, a los curas, a los frailes que traicionan a Cristo y pretenden servirse de él, cubriéndose con su nombre para renunciar a sus enseñanzas. (...)
> El sitio de los católicos está en el centro del pueblo. ... El Frente Popular cuenta con pocos católicos y sobre todo con pocos curas, salvo los vascos, los verdaderos católicos de España que, con impulso único, juntos sacerdotes y fieles están con la República.
> ¿Cuál será la suerte de la religión cuando la República y el orden se restauren en España? Bergamín sonríe: ... La religión gozará de una libertad temible; quisiera el cielo que nadie se sienta tentado de abusar de ella.

Pero del despertar y de la liberación del pueblo, la religión no debe temer nada.
Será más libre de las cadenas del interés y volverá a encontrar su virtud perdida y su eficacia que es de amor y servir y no demandar.

***

–Estafador–
No otra cosa se puede llamar al fascista Avilez y Tizcar, ex encargado de negocios de España y traidor a su patria y a su Gobierno.
Este individuo, vergüenza de la colonia española, gracias al amparo que le presta la dictadura de Benavides, está cometiendo una serie de tropelías contra los intereses de España republicana en nuestro país.
No solo permanece indebidamente en la legación sino que pretende, con cinismo sin igual y con audacia de pájaro de alto vuelo, hipotecar el local que ocupa y todas sus propiedades en la suma de 50,000 pesetas.
En el documento de hipoteca constaba hasta las banderas nacionalistas que este estafador tiene en la legación.
A la vez que denunciamos el contrato de esta estafa, es bueno que se conozca a sus cómplices: José de la Riva Agüero fue quien se prestó a promocionar ese dinero y aceptar la hipoteca.
¡Entre traidores se entienden!!

***

–Congreso Anti-fascista en Valencia–
A fines de julio se realizará el Congreso antifascista mundial. Por primera vez los intelectuales del mundo van a discutir los grandes problemas de la democracia y la cultura en un territorio donde se libra la más cruenta lucha contra la barbarie fascista. España ensangrentada y atacada por las hordas del fascismo internacional, recibirá en Valencia a los más valientes y valiosos intelectuales que en el mundo luchan contra los nuevos bárbaros. Todos estarán allí para condenar a los traidores, para glorificar al pueblo que se defiende heroicamente y para tomar decisiones sobre los medios que detendrán al fascismo en sus intentos de apoderarse del control del mundo.
Ciro Alegría, Manuel Seoane y Luis Alberto Sánchez, conocidos intelectuales y líderes del aprismo deberían asistir a este Congreso al cual se les había invitado especialmente, pero se han negado a ello argumentando que sus deberes en Indo-América no les permite su concurrencia.
Es de lamentar que el partido mayoritario del Perú no se haga presente en este Congreso. Ello le hubiese permitido exponer ante el mundo los puntos antifascistas de su ideario; hacer conocer la situación del Perú y tomar una posición definitiva por España republicana con indudables proyecciones para el movimiento democrático del Perú, tan ligado a la causa que defiende el pueblo español.

> Hubiera hecho más por la causa de Indo-América y del Perú la concurrencia de los líderes apristas a Valencia que su permanencia en Chile o Argentina.
> Así como nosotros piensa la mayoría del pueblo peruano.
> El CADRE saluda la realización del Congreso antifascista y está seguro de que de él se desprenderán consecuencias favorables para la democracia y la paz en el mundo, a la vez que hará todo lo posible para que el pensamiento popular del Perú tenga en él su auténtica representación.

***

Luego, en este boletín Nº3 del CADRE, y como se indicó correspondiente a julio de 1937, se puede resaltar tanto una dramática nota en la que se pide, con mucha elocuencia, la urgente ayuda humana y material a la República española como también la emotiva, firme e impactante adhesión de un obispo mexicano a la causa republicana en España. Adhesión bastante singular, mediante la cual se cuestiona severamente los maniqueos pretextos franquistas referentes al anticomunismo y, sobre todo, a la supuesta y retórica defensa de la «civilización cristiana occidental».

Veamos:

> –La voz y el brazo del pueblo peruano debe hacerse sentir al lado del pueblo español–
> –La ayuda económica del pueblo heroico de España es ahora más esencial que nunca–
> Es criminal, horrorosamente criminal permanecer inactivos, no querer escuchar el insistente llamado de ayuda que el pueblo español, defensor abnegado de la democracia y de los destinos humanos hace a todos los pueblos del planeta.
> Las valientes milicias españolas día a día entregan torrentes de sangre por la causa de todos nosotros, la causa sagrada de la humanidad. (...)
> En América, Chile acaba de dar un ejemplo grandioso: en una semana todas las conciencias libres de ese país lograron cumplir la tarea de ocho días:
> ¡Un barco de víveres para España!
> En la Argentina, en Colombia, en el Ecuador, constantemente se ponen en acción grandes campañas para la ayuda de las víctimas del fascismo internacional.
> ¡Apurad la victoria de España trabajadora!
> ¡Que no se derrame más tanta sangre heroica!
> Hombres del Perú:
> Haced algo por España!!
> Que vuestra simpatía a los que entregan todo por salvarnos sea un hecho inmediato. Contribuid y apoyad las campañas del CADRE.

Haced extensiva esta campaña entre vuestros familiares y en el mayor número de vuestros amigos. (...)
Que no esté ausente el pálpito del Perú, de todo el pueblo hermano del Perú.
¡Nuestra voz, nuestros brazos trépidos e inquebrantables a la acción¡ ¡Ayuda, ayuda a España!

***

Algunas personas dicen, con deliberada intención de difamar a la República española y al Frente Popular, que el comunismo soviético y la civilización cristiana occidental son los que están combatiendo en España. Yo declaro que estas gentes no saben lo que están diciendo ni entienden la situación en España en toda su complejidad.
No discuto ahora la significación del comunismo ni el asunto más bien vago de la civilización occidental. Pero ¿puede uno aplicar ese nombre a la civilización, civilización gobernante, que posee todos los vastos territorios de España y que está manteniendo a las grandes masas de campesinos españoles en la esclavitud, la miseria y la desesperación?
No, esta no es la civilización cristiana, sino una civilización fundamentalmente opuesta a la cristiandad. Y la España republicana, la España de los obreros y campesinos, está combatiendo contra esa civilización espuria, está combatiendo por la libertad espiritual y económica, por la emancipación de la esclavitud, por las oportunidades sociales y culturales que constituyen sus derechos humanos y que hasta ahora les han sido negados.
Está combatiendo para que pueda cumplirse la voluntad cristiana de San Pablo que dijo: «No comerán los que no trabajen»
Monseñor Luis Sarasola.
(Transcripción de Acción Republicana, México, 14-1-37)

***

Por último, y culminando el enfoque de este boletín Nº3 del CADRE, aparece en su séptima página un amplio artículo que expresa con nitidez tanto el énfasis antifascista, que caracterizó al CADRE en su tan activa como casi excepcional defensa orgánica de la República española en el Perú, así como su desafiante crítica, y desde su resistencia democrática, a la dictadura militar de Benavides y a los poderes fácticos que la respaldaban.

Así, en aquel artículo, en el cual y a manera de denuncia, se enfatiza en los cada vez más estrechos vínculos económicos y políticos entre el fascismo italiano y el régimen dictatorial de Benavides, destaca lo siguiente:

–Invasión fascista–
Con aires de conquistadores y en medio del aplauso del civilismo, han llegado a nuestras costas los integrantes de la misión policial italiana.

El régimen de regresión y barbarie de Mussolini, las legiones negras que hoy azotan a España, los masacradores de Etiopía, los incendiarios del mundo, han clavado su bandera de piratas y sus garras en nuestra patria.
Desde los primeros momentos, el gobierno de Benavides ha propiciado y apoyado las actividades del fascismo italiano en el país. La prensa y los principios fascistas circulan al amparo del Gobierno y sus voceros: escuelas italo-fascistas funcionan legalmente; las bravatas de Mussolini son el mejor estímulo para los señoritos del civilismo, para los viejos oligarcas y su corte.
El Banco Italiano es una de las primeras potencias económicas en el país, con fuerte ingerencia y gran dominio en las finanzas particulares y en las del Estado.
Numerosas concesiones se hacen al capital italiano en todas las órdenes de la actividad financiera, comercial e industrial: empréstitos, luz, transporte, fábricas caproni, molinos, fábricas textiles, etc.
Y hoy día tenemos una Misión Policial que viene a completar esa penetración económica y política con todos los atributos insultantes de un destacamento extranjero en nuestro país.
(...)
La protección del fascismo italiano y su penetración económica, la divulgación y el aplauso a las obras de Hitler, su ayuda a los nacionalistas españoles y a sus campañas en el país; el terror, la demagogia, las medidas económicas, los decretos últimos, etc., todo lo que hace Benavides obedece a ese plan de fascistización que quiere imponer en el Perú.
Es por eso que la llegada de la misión policial italiana no es un hecho aislado ni casual y es una prueba concluyente para apreciar ese plan si es que no supiéramos comprender lo que tenemos ante nuestros ojos y sufrimos en carne propia.
Con estos carabineros en el país, el tirano da un gran paso y abre mayores perspectivas en su marcha fascista.
Estos técnicos del crimen vendrán a aplicar en nuestra patria lo que su amo Mussolini les ha enseñado para dominar hombres y naciones bajo el yugo infamante del fascismo.
(...)
Toda una ofensiva que debe ser comprendida claramente y merecer el repudio más enérgico de todos los que nos llamamos demócratas, amantes de la paz y la cultura. De todos los que amamos nuestra patria y nos indigna vernos entregados a un amo más, a los perros de presa del vandalismo internacional.
La consecuencia inmediata de la venida de estos matarifes será el recrudecimiento del terror contra el pueblo; tendremos desde el aceite de ricino hasta la horca.
¡Volvamos los ojos a Etiopía, a España a la misma Italia!
El injerto fascio-civilista, la unión de estas dos escuelas de la delincuencia internacional contra los valores y los derechos humanos, dará sus

> mejores y más sangrientos frutos en nuestro país, si es que no sabemos reaccionar a tiempo contra el fascismo, sus capitanes y sus verdugos.
> Y tenemos que reaccionar como hombres libres, como peruanos, como integrantes de una nación que aspira a ser libre. Y sabremos darle su merecido a estos salvajes y al civilismo que los ha traído.
> ¡El pueblo peruano ha derrotado a más de una tiranía y a más de un tirano!

***

Finalmente, y luego de esta incursión a esas tan valiosas fuentes primarias del CADRE a las que hemos tenido acceso y nos han permitido observar aquella combinación entre la defensa de la Republica española y su gobierno del Frente Popular con la crítica desafiante tanto a la dictadura de Benavides como a los poderes fácticos del país comprometidos con aquel enorme aliento y apoyo al golpe de Estado perpetrado por el militarismo franquista y a su tan violenta guerra antirrepublicana en España, veamos ahora y a manera de complemento, dado que no hemos podido acceder al cuarto y último número de este boletín, una de las dos mencionadas y breves citas que aparecen en el indicado libro de G.G. Bauman (1979) referentes específicamente a ese cuarto y último número del Boletín del CADRE correspondiente a setiembre de 1937 y al que Bauman, por lo visto, sí tuvo acceso.

Allí, el estudioso suizo, en la página 93 de su valioso libro, presenta una cita textual de César Vallejo ligada, a su vez, al intenso compromiso con la República española del poeta peruano y que aquel último boletín del CADRE (p.7) transcribe.

Concluyamos, entonces, este enfoque con aquella elocuente cita de Vallejo:

> ... La epopeya popular española es única en la historia. Ella revela de cuanto es capaz un pueblo lanzado por exclusiva propulsión de sus propios medios e inspiraciones cívicas a la defensa de sus derechos: debela en pocos meses una vasta insurrección militar, detiene dos poderosas invasiones extranjeras coaligadas, crea un severo orden político revolucionario, estructura sobre nuevas bases su economía, funda de pies a cabeza un gran ejército popular y se coloca a la vanguardia de la civilización, defiende con sangre jamás igualada en pureza y ardor generoso la democracia universal en peligro...

Negros esclavos y libertos en Piura

Anotaciones sobre historia política, el cimarronaje y el bandolerismo en San Miguel de Piura, Morropón, Ayabaca: 1780-1814 [1]

César ESPINOZA CLAUDIO

RESUMEN

En este ensayo pretendo presentar los avances de una investigación sobre la sociabilidad y la resistencia social de negros esclavos y libertos en la región de Piura entre 1780 y 1814. Este es un tiempo histórico en la que población africana vivirá una diversidad de experiencias sociales al interior de la ciudad de SM de Piura, en las haciendas formadas en los valles costeños y andinos, y en las microcomunidades (caseríos dispersos) compuestas por familias campesinas negras. Estas pequeñas poblaciones, que en su mayoría subsistieron al interior de la gran hacienda, van a cohabitar con otros grupos socioétnicos produciendo intercambios económicos, culturales y simbólicos. En el campo político los Borbones van a debilitar el sistema esclavista y a fustigar a las poblaciones de africanos y afrodescendientes, incrementándose los ritmos de resistencia social bajo la forma de cimarronaje y bandolerismo, los mismos que actúan abiertamente entre las nacientes cordilleranas que van desde Tumbes a las nacientes del río Piura.

Palabras clave: Piura, esclavos, libertos, haciendas, cimarrones, campesinado.

ABSTRACT

In this paper I try to present the advances of an investigation on the sociableness and the social resistance of black slaves and freedmen in Piura's region between 1780 and 1814. This one is a historical time in that African population will live through a diversity of social experiences to the interior of the city of Piura's SM, in the household tasks formed in the valleys costeños and Andean, and in the microcommunities (dispersed hamlets) composed by rural black families. These small populations, who in the main survived to the interior of the great estate, are going to live together with other groups socioétnicos producing economic, cultural and symbolic exchanges.In the political field the Borbones they are going to debilitate the system slave holder and to lash the populations of Africans and afrodescendientes, there being increased the paces of social resistance under the form of cimarronaje and racketeering, the same ones that operate openly between the east cordilleranas that go from Knock down the nacientes of the river Piura.

Keywords: Piura, slaves, freedmen, household tasks, wild animals, peasantry.

1 Este ensayo es una parte revisada del Informe Final del proyecto titulado «La sociedad de esclavos negros en la región de Piura: 1780-1814. Etnicidad y control social en una microrregión costeña del Perú colonial». Proyecto Nº 131501131 y financiado por el Vicerrectorado de Investigación de la UNMSM, CSI-IIHS, Lima, Perú, 2013.

La historia política de Piura y la participación de los negros esclavos y libertos es un capítulo de la historia regional escasamente trabajado en el siglo xxi. El estudio de los negros esclavos y libertos (afrodescendientes bozales y criollos) en Piura a comienzos del siglo xix, ha sido abordado desde la perspectiva estructural y cuantitativa por Luis Cajavilca (1997 y 1999), Leonidas Castillo (1977 y 1981) y Roxana Hernández (2007 y 2014). El examen de esta población afrodescendiente está vinculado a la trata negrera, a los sistemas de vida y de trabajo, y a su adscripción al interior de las haciendas cañeras y a las estancias ganaderas, en las tinas de jabón y de cordobanes en el campo y la ciudad, así como a su incorporación a las actividades de servicio en las casonas y almacenes ubicados en la ciudad de SM de Piura.[2]

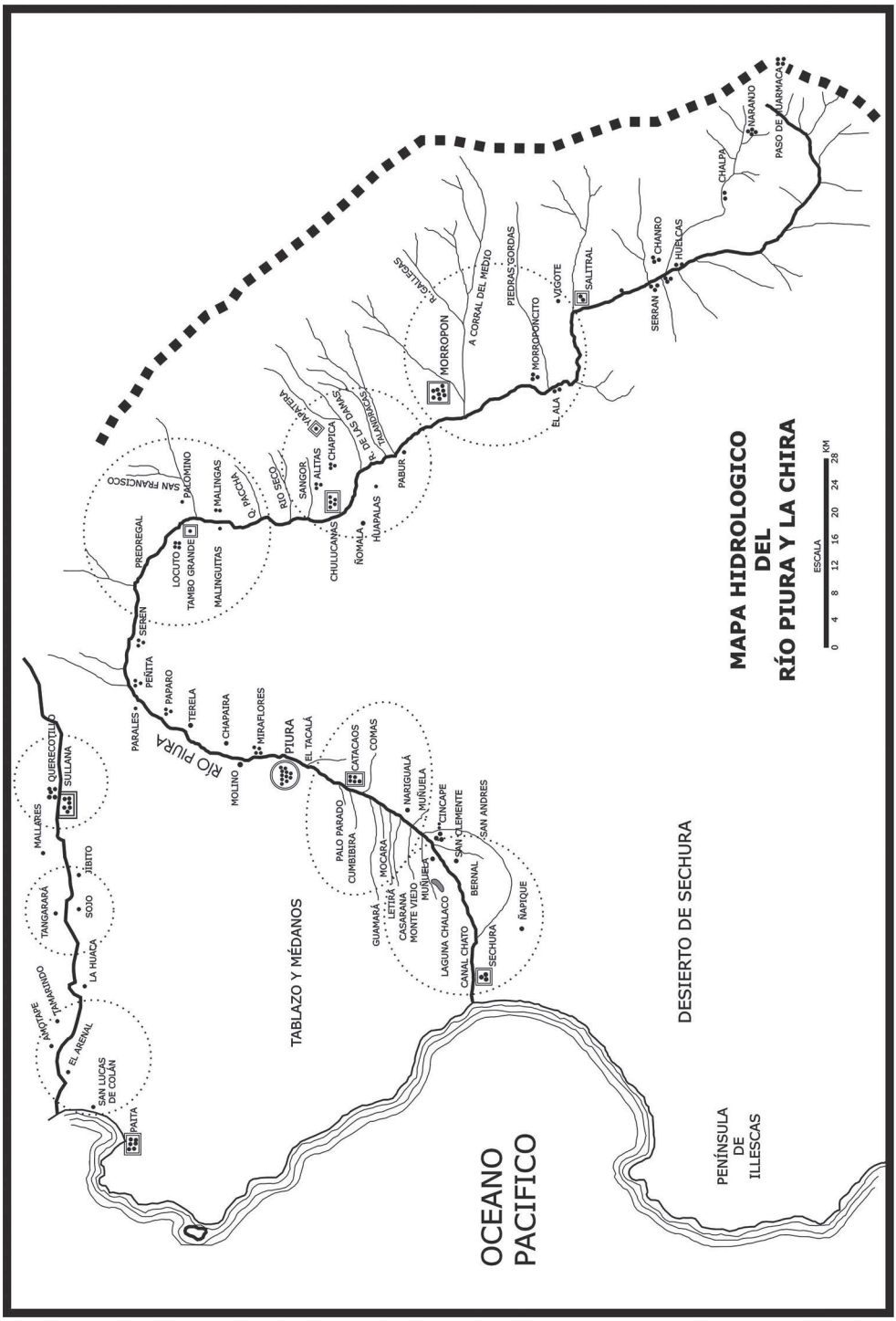
Estos tres historiadores peruanos, en especial, han privilegiado el examen y el registro de los contratos notariales y, en menor escala, la consulta de una diversidad de expedientes civiles y criminales ubicados en el Archivo Regional de Piura. Roxana Hernández (2007) es la historiadora que ha iniciado la exploración analítica de los testamentos y el examen minucioso de las cartas de libertad (por plata y por gracia) otorgados durante las primeras décadas del siglo xix.

En este informe busco sistematizar esta información numérica e intento explorar el mundo subjetivo e intersubjetivo, la cultura producida y adoptada por esta gente de raíz africana, de conocer el impacto sobre ellos/as de la política borbónica y las modalidades de la cultura de la resistencia social que practicó en el ejercicio y la práctica de la manumisión de esclavos en un tiempo histórico de transición de la Colonia a la República.[3] Los africanos bozales y criollos asentados compulsivamente en la ciudad de SM de Piura y en los valles costeños circunvecinos en la primera mitad del siglo xviii, se mantienen todavía dispersos en los barrios que empiezan a organizarse entre las orillas del río Piura y el desierto de Paita (Godos 2010 y Carazas 2011).

La fuente principal consultada y fichada para este informe es un conjunto de escrituras registradas en los libros notariales conservados en el Archivo Regional de Piura. Esta masa documental ofrece una variedad de datos relacionados con la vida social de los esclavos. Para este tiempo histórico, un sector

2 César Espinoza 2013: 255-291. Susana Aldana 1990, trabajó las empresas productoras de jabón y de cordobanes de Piura que concentraban mucha mano de obra negra esclava y liberta. Otras modalidades de trabajo de los negros esclavos para otras regiones del Perú se encuentra en Emilio Hart-Terre 1973; Herbert Klein, 1986, Wilfredo Kapsoli 1975; Guillermo Figueroa 1994; Alberto Flores Galindo1984; Maribel Arrelucea 2009; Frederick Bowser 1977 y Dennis Cuche, 1975.

3 En este ejercicio utilizo la metodología, los conceptos y proposiciones de José Andrés-Gallego 2001, Carmen Bernand 2001, Daniel Bertaux 1999 y Michel Foucault 1989.



Fuente: Sistema de Irrigación del río Piura a principios del siglo XX. En: Nicole Bernex de Falen y Bruno Revesz, Atlas Regional de Piura, 1988, CIPCA - PUCP, pág. 44). Reproducción y edición digital por Pavel Espinoza, 2014.

de afrodescendientes, hombres y mujeres, ya habían accedido a la lectura y a la escritura en su vida cotidiana. Así, se ha podido ubicar cartas-poderes, obligaciones, compraventa de esclavos, testamentos, fianzas y recibos de dote, cartas de libertad, etc.[4]

El espacio geográfico que estudio incluye a la ciudad de San Miguel de Piura rodeado por las pampas y las tierras de Tambogrande y la reducción indígena de SJB de Catacaos. Este espacio abarca un extenso territorio con múltiples ojos de agua (jaguayes) y bosques de algarrobo. Está cruzado por un río con agua temporal que se despliega en un plano inclinado y en la que la ciudad de Piura mantiene como fronteras naturales la orilla norte del río y el tablazo desértico que se extiende hasta llegar a las orillas de otro río de agua permanente conocido como el valle de La Chira. Piura, es una ciudad que ocupa un ámbito geográfico particular, se encuentra rodeado de médanos de arena y de grandes bosques de algarrobo y zapote. Hasta finales del siglo xviii, el plano de la ciudad se extendía a pocas cuadras de este a oeste, entre lo que ahora se llama las avenidas Sánchez Cerro y Bolognesi, y de norte a sur, entre el óvalo de Grau y la orilla del río Piura (avenidas de Loreto y Lima). En efecto, al interior de la ciudad se ha formado una plaza Mayor simbolizado por una Iglesia Matriz y en la que se han edificado unas pocas manzanas con casonas y tiendas que la rodean y acompañan a los barrios de artesanos y comerciantes. El Ayuntamiento local administra la dotación de tierras y solares de los «Ejidos» de arriba y abajo, sosteniendo una ciudad que crecerá a un ritmo pausado a lo largo de la centuria ilustrada (Maticorena 2001: 15-32; Cornejo 2006; Helguero 1804 [1984] y Moscol 1986)

La historia política de la gente de Piura recién empieza a ser descubierta. La fuerza de la naturaleza ha desaparecido mucha documentación escrita y oral, en su evolución histórica la elite dominante ha silenciado a unos y otros. Es a partir de la segunda mitad del siglo xx que empieza a reflexionarse sobre la importancia de una memoria histórica social para corregir el camino que se está construyendo actualmente. En esta perspectiva, la sociología histórica nos ayuda a enlazar la vida local de una sociedad con los sistemas mayores que la contienen y someten, de igual forma ayuda a rescatar la experiencia política de los afrodescendientes que estuvieron incluidos en la construcción política de un espacio regional (Piel 1991 y 1994; Espinoza 1985 y 2012; Cueva Palacios 2007).

En esta historia confluyen muchas gentes que van a ser incluidos en los huracanes políticos que van a sacudir a Europa y a Hispanoamérica durante

4 Archivo Regional de Piura (ARP), Sección Notarial. Véase: Claudio Ogass 2009: 141-184.

el siglo xix. En efecto, una gran crisis revolucionaria conmovió al mundo hispanoamericano desde 1808. Francois Xavier Guerra la llamó una fase de «transición a la modernidad» en la dimensión social y cultural. Este historiador debatió en varios libros el significado de este hecho histórico y su significado político en Europa y América. Una de sus tesis centrales planteó que en América se conformó una «esfera pública moderna» (Guerra 1993 y 2004: 7-40; Medina 2010: 149-188).

La tesis de FX Guerra desarrolla este concepto para sostener que la crisis política hispana posibilitó el surgimiento de nuevos modos de sociabilidad. En la ciudad de SM de Piura se conocía lo que ocurría en el mundo y también la marcha de San Martín hacia Lima desde Buenos Aires y Chile.[5] Criollos, indígenas y negros libertos recorrían la costa norte y Lima resistiendo al virrey Abascal y buscando alcanzar la libertad. Este es el caso del bandolero «Palomo» (Querecotillo), quien acompañado de una banda de hombres de diferentes castas étnicas realizaba una variedad de acciones temerarias contra los dueños de las haciendas y funcionarios de Piura, Trujillo y Lima.[6]

La guerra y la política posibilitarán la transformación gradual de lo social, de lo político y la cultura del mundo ibérico. Así en España e Hispanoamérica se producirá una profunda ruptura en lo que se refiere al campo de las prácticas políticas y en las interrelaciones entre gobernantes y gobernados. Se introducen nuevas visiones y discursos políticos sobre la sociedad, el cuerpo de nación y las repúblicas de indios y españoles, la patria y la soberanía. En este tiempo se difunden las ideas de Ignacio de Lequanda, las *Informaciones Geográficas Coloniales* y el *Informe Económico* (1804) de don Joaquín Helguero, y se conocen también las cartas de un médico sanmarquino, don Estanislao Maticorena, y los memoriales antifeudales de don Isidoro Palomino de los Ríos, defensor y apoderado legal del pueblo campesino de San Fernando de Chalaco y de los colonos de hacienda de la provincia de Piura.[7]

Las Juntas, los movimientos y las revoluciones sociales difunden las categorías políticas y las ideas con otros contenidos. Los conceptos de pueblo, soberanía, patria, nación, libertad, justicia, representación llegarán clandestinamente, y por los impresos desde Europa a las principales ciudades del Pacífico Sur. La gente de la ciudad de Piura no estaba aislada del mundo, conocía la lucha contra la segregación y la amenaza étnica. El discurso europeo se traslada hacia las ciudades iberoamericanas, aquí sus elites de criollos las

5 Reynaldo Moya Espinosa 2007 y Pablo Ortemberg 2009: 65-108.
6 Raúl Estuardo Cornejo 2009 y César Espinoza Claudio 1985 y 2012.
7 ARP, 1802, Intendencia, Causas Criminales, legajo 61, expediente 1180, 80 fs.

redefinen y reajustan a sus intereses materiales y ambiciones de poder hegemónico. Se vivirá entonces una coyuntura de cruces y pugnas del lenguaje tradicional y moderno, buscando manipular los contextos y la potencia de su fuerza social. En Piura, la elite criolla actuó aliada, en un primer momento, al virrey Abascal para impedir que surgiera una nueva ciudad y Cabildo Constitucional (La Punta) en el valle de La Chira, en tierras de la hacienda La Capilla, más adelante bautizada con el nombre de «Sullana». Los reclamos escritos exigirán la anulación de los actos de este Cabildo elegido, y se cuestionará su legalidad y legitimidad porque también sus integrantes serán calificados de pertenecer a las «castas» de los mestizos y afrodescendientes.[8]

Los memoriales y escritos de los criollos de la ciudad de SM de Piura no solo utilizan las leyes virreinales sino también argumentos y un lenguaje racista y discriminatorio contra una población campesina y rural que buscaba legitimar la soberanía popular mediante el sufragio de una gente que soñaba cambiar el mundo. Apoyados en los decretos de Cádiz se encuentra en los escritos de las autoridades de Piura un estado mental y emocional pro-monárquicas y que más tarde este sector utilizará similares argumentos pero esta vez bajo el discurso del republicanismo con el objetivo de conseguir conservar temporalmente la hegemonía política regional.[9]

En esta experiencia política de las elecciones en La Punta, los criollos de SM de Piura entablan una alianza con Abascal para quitarle los derechos y ejercer la violencia contra los comuneros y campesinos que se habían atrevido a radicalizar los mandatos de la Cortes de Cádiz, es decir, ejercitar el derecho de la ciudadanía y de participación de los vecinos al margen del color de la piel y de la riqueza obtenida por cada uno de ellos. En esta orientación, este grupo criollo expresaría su desprecio y odio contra la gente campesina al solicitar al virrey Abascal el desmontaje del Cabildo Constitucional de La Punta. La agresividad y el racismo en los escritos presentados son muy fuertes por parte de la gente del campo. Ellos son presentados como seres inferiores que necesitan de la protección de Abascal y Fernando VII. Este grupo obtendrá un triunfo temporal al conseguir la postergación virreinal del funcionamiento institucional de este nuevo grupo de poder en el valle de La Chira. En esta ocasión no existió la igualdad de las razas y menos su respeto contra un sector de la gente campesina y rural que solo buscaba practicar la democracia y fundar las bases de la libertad y la igualdad política que difundía el liberalismo

8 Véase tres interpretaciones distintas en: César Espinoza 1985, Elizabeth Hernández 2008 y Miguel A. Seminario 1994).

9 Elizabeth Hernández 2008 y Arturo Morgado 2012: 67-81.

hispano. En buena cuenta, los criollos de Piura gozaron de un momento de felicidad al triunfar temporalmente contra unas clases rurales subalternas que más adelante, con la llegada de Santa Cruz y Bolívar, impondrán su revancha contra este ejercicio político de exclusión y discriminación racial.[10]

Hispanoamérica está organizado en un sistema corporativo y de relaciones personales colectivas; estamos frente a virreinatos, audiencias y capitanías en la que la sociedad domina y controla al individuo. En la ciudad se movilizan una diversidad de clanes familiares y no individuos. Se trata de «cuerpos o naciones», Miguel Maticorena postula la idea de la persistencia del «cuerpo de nación» organizado por los Habsburgos. Son estas ideas institucionalizadas los que orientan el accionar de la gente laica y religiosa; las interrelaciones sociales están supervisadas por pesadas normas, valores, reglamentos y costumbres, los mismos que orientan la vida cotidiana de los individuos.[11]

En efecto, en esta dirección las Cortes de Cádiz y la Constitución de 1812 son una herramienta legal usada para resistir y combatir la sociedad estamental. En las Cortes de España, el tema quedó pendiente para ser trasladado al debate Constitucional. Se tiene conciencia de que el problema era político, pues incluir a las castas implicaba asignar un mayor número de diputados americanos dejando en minoría a los peninsulares. España vivía una situación de guerra contra Napoleón. En Hispanoamérica avanzaba la revolución de mayo de 1810 en Buenos Aires y se formaban nuevas Juntas de Gobierno en la Paz, Caracas y Nueva Granada. En buena cuenta, los pardos son excluidos de la categoría de ciudadanos, solo se aceptó la posibilidad de alcanzar esta categoría a pardos con servicios calificados a la patria española, y una serie de condiciones como la de ser hijos legítimos, estar casados, tener una profesión, oficio y manejar un capital propio. La concesión de la ciudadanía por méritos fue solo alcanzado por una minoría (O'Phelan 2002-2003; Quintero Montiel 2010: 39-64).

Negros y mundo agrario en Piura colonial

Lo interesante de la historia social y agraria de los valles costeños es que se registran asentamientos de individuos y familias de negros esclavos y libertos, laborando la tierra y los bosques y médanos bajo las formas campesinas y rurales, explotando los ojos de agua y administrando una red de acequias que ayudan a producir las parcelas y chacras una variedad de frutas y plantas

10 César Espinoza Claudio 2004 y Miguel Arturo Seminario 1994.
11 Miguel Maticorena 2005: 183-187 y Manuel Chust e Ivana Frasquet 2009.

(maíz, algodón) dentro y fuera de las grandes propiedades terratenientes.[12] Esta es una experiencia singular, por ejemplo, que vivió la gente negra y mestiza en Querecotillo, Amotape, Tambogrande, Yapatera y Morropón, pero también en los «Ejidos» de la ciudad de SM de Piura, un microespacio urbano que explotan grupos e individuos afrodescendientes organizando grandes dameros con parcelas y lotes a orillas del río. Esta expansión y manejo de microparcelas luego serán apropiados por las haciendas de Miraflores y Chapallirá, los mismos que anexarán estas tierras a sus áreas de cultivo bajo la categoría de tierras de «humedad». Similar experiencia se vivió en la parte alta de Salitral, Morropón, Huangalá, Ñomala, Yapatera y Tambogrande. También Tangarará aprovecharía la llegada anual de las grandes crecientes de agua fortaleciendo los potreros, las parcelas agrícolas y los montes de algarrobo que explota la gran propiedad rural en el valle de La Chira entre Poechos y Amotape.

En el siglo xviii se consolidan las haciendas estancieras y las fábricas de jabón y de cordobanes dentro y fuera de la ciudad de SM de Piura. Este es un momento histórico de gran demanda de mano de obra negra esclava, indígena y de una variedad de insumos que permitirán asegurar una oferta de bienes que se transportan por los caminos reales de los Yncas que cruzan el desierto rumbo a Saña, Trujillo y Lima, pero también para concentrarse en el puerto de Paita para su transporte por la vía marítima hacia Panamá y los Andes del Sur.[13]

Para disponer de mano de obra los propietarios de tierras practican el colonato, el yanaconaje y el peonaje asalariado. Las familias indígenas se trasladan a vivir temporalmente al interior de las grandes propiedades y conviven con la población negra esclava y liberta. Ambos grupos humanos son adscritos en las riberas e islas de los ríos Piura y La Chira y sus afluentes, pero también son asentados en los montes, médanos y bosques como Máncora, Tambogrande y Pabur. En estos vastos territorios la gente afrodescendiente conduce pequeñas parcelas y montes de algarrobo para reproducir sus

12 Véase: Alejandro Reyes Flores 1999; Luis Rocca Torres 2010; Humberto Rodríguez Pastor 2008; Jacob Schlupmann 1993 y Orlando Velásquez Benites 2003.

13 En 1804 el tráfico comercial en la ruta Piura a Panamá (Puerto de Perico) está abierto. Don Manuel Artaza, comerciante, en nombre de don Juan Manuel de León, comerciante de Piura, prosigue un juicio contra don Nazario García y Coronel, por la cantidad de 1,753 pesos más un 18% acumulados. Nazario García había encargado a León para que transportase un lote de efectos desde Panamá. Pero resulta que León trajo otros efectos que no había solicitado García originándose este proceso judicial. El resultado fue que García se había llevado lo más florido (1/3 del total), y el resto lo dejó a León, consistente en una variedad de productos de difícil salida. ADP. 1804. Intendencia, C. C. Cuaderno 428, SM de Piura, 1804.

economías familiares y cumplir con los turnos de trabajo y de toda clase de servicios que les ha impuesto el dueño de la tierra.[14]

Todos los grupos de negros africanos y de mestizos-indígenas están vigilados por caporales y mayordomos que transitan diariamente por los afluentes de los ríos y los potreros de ganado vacuno y mular. Estas poblaciones de trabajadores rurales viven temporalmente al interior de las grandes propiedades rurales y cohabitan estos territorios también con las poblaciones serranas de Frías, Chalaco, Huancabamba y Ayabaca. En buena cuenta, la existencia y los ciclos productivos de las grandes propiedades rurales de Piura dependerán de estos movimientos migratorios de familias yungas y serranas que temporalmente van a disponer de pequeños espacios en las márgenes de los ríos y valles y que para finales del siglo xviii van a dar lugar a la emergencia y consolidación de pequeños pueblos y villas urbanas que van a ser usados por estas poblaciones para asegurar la movilidad geográfica y humana que les permita asegurar la venta de sus pequeñas producciones pero también de su fuerza de trabajo en las estancias ganaderas.[15]

Para finales del siglo xviii se encuentra a un sector de la población esclava y liberta dispersa en una diversidad de microespacios rurales que van a converger finalmente en la ciudad de SM de Piura. Se trata ya de la existencia de una pequeña población negra libre que empieza a gozar de una autonomía económica razonable pero que todavía convive con otra población esclava. Mujeres y hombres descendientes de familias africanas empiezan a gozar de la categoría de propietarios de pequeños lotes de tierra y a comprometerse en el cultivo de géneros alimenticios y al trabajo asalariado en la ciudad y en las haciendas estancieras que la rodean como Miraflores, Chapairá, Morropón y Pabur.[16] Las monografías y trabajos de investigación que han estudiado a

14 Véase: *Pleito por tierras y esclavos en Pucusulá, 1759-1821*. ARP, GPM, Causas Civiles, Expediente 4, folios 146.

15 El Conde de Portillo, vecino de Lima, en nombre del coronel Santiago de la Sota y de la Barra, natural de Piura y residente en Trujillo. María Rosa de Rivera y Mendoza vende un lote de negros esclavos a la condesa viuda del Ren, en 14 de mayo de 1796. Archivo General de la Nación (AGN), 1794-96. Ignacio Ayllon Salazar, Protocolo Nº 90, f. 446.

16 En 12.12.1807, José Arévalo es un hombre viudo, de casta zambo, tiene 28 años y es natural del sitio de Salitral y vecino de Morropón. Declara que tiene el oficio de peón jornalero pero que ante la crisis climática y la falta de empleo y tierra con agua, se ha dedicado en estos últimos años a robar ganado vacuno y mular en Morropón y trasladarlo hacia la hacienda de Máncora, una propiedad rural ubicada entre Amotape y Tumbes. Su nuevo oficio ahora es la de «ladrón de campo», y realiza estos robos en un sitio llamado «Fernández». Otro lugar de ventas del ganado es Lambayeque, un pueblo y valle vecino en la que antiguamente encontraba trabajos temporales: «se mantenía siempre de su trabajo en Lambayeque en siembra de arroz y pilándolo a jornal en casa de don Clemente Antón». Este campesino labrador, en su angustia por encontrar ingresos monetarios, también se dedicó a buscar otros ingresos como la que le produce la «cera en los montes de Morropón», pero que al notar que no era suficiente lo que le pagaban volvió nuevamente a su antiguo oficio para terminar finalmente

estas poblaciones de libertos y exesclavos y las formas de ocupación de la tierra y de los bosques y orillas de los ríos son muy escasas.

La imagen mayor en la memoria e historia social de Piura es que la población afrodescendiente durante el siglo xix va a marchar en sentido contrario: de la ciudad al campo. Es decir, los gamonales piuranos en su proyecto de articularse bajo el cultivo del algodonero y de la ganadería a la economía de la exportación internacional, movilizarán a la población negra, esclava y liberta en dirección a las haciendas organizadas al pie de la cordillera de los Andes como Tambogrande, Yapatera, Morropón y Salitral, pero también al interior de los grandes médanos desérticos como Pabur, Máncora y Tumbes.

La primera mitad del siglo xix es un tiempo histórico de convivencia del trabajo de la servidumbre indígena, del yanaconaje y colonato pero también del trabajo de las familias de afrodescendientes esclavos y libertos. La novedad esta vez es que la república orienta a la masa trabajadora en dirección al trabajo libre, racional y capitalista. La transición hacia esta nueva forma de sociedad no es directa, muchos negros viven fuera de la hacienda y de la ciudad, resistiendo bajo la forma del bandolerismo (caballeros del delito), practicando la delincuencia grupal, el cimarronaje o integrando bandas de salteadores o de montoneras que se movilizan temporalmente bajo la dirección de los intereses de los caudillos republicanos o de los grandes propietarios de la tierra que ahora asumen la función de diputados, senadores o de burócratas del Estado o del gobierno municipal. Miguel Gutiérrez[17] los ha retratado bajo el título literario de «hombres de caminos», Raúl-Estuardo Cornejo[18] los categoriza como «cholos, negros, serranos» labriegos, y López Albújar[19] los llamó «los caballeros del delito», tratando de comprender por qué estas gentes vivían movilizándose entre las cordilleras y los médanos desérticos, a veces cruzando incluso la frontera de Tumbes y Ayabaca, tratando de encontrar una solución a sus vidas de angustias y de costumbres, mediante el bandolerismo, resistiendo aliados a grupos de hacendados tradicionales a que no penetraran las nuevas tecnologías de comunicaciones, la escuela, las obras de irrigación y la gendarmería civil.

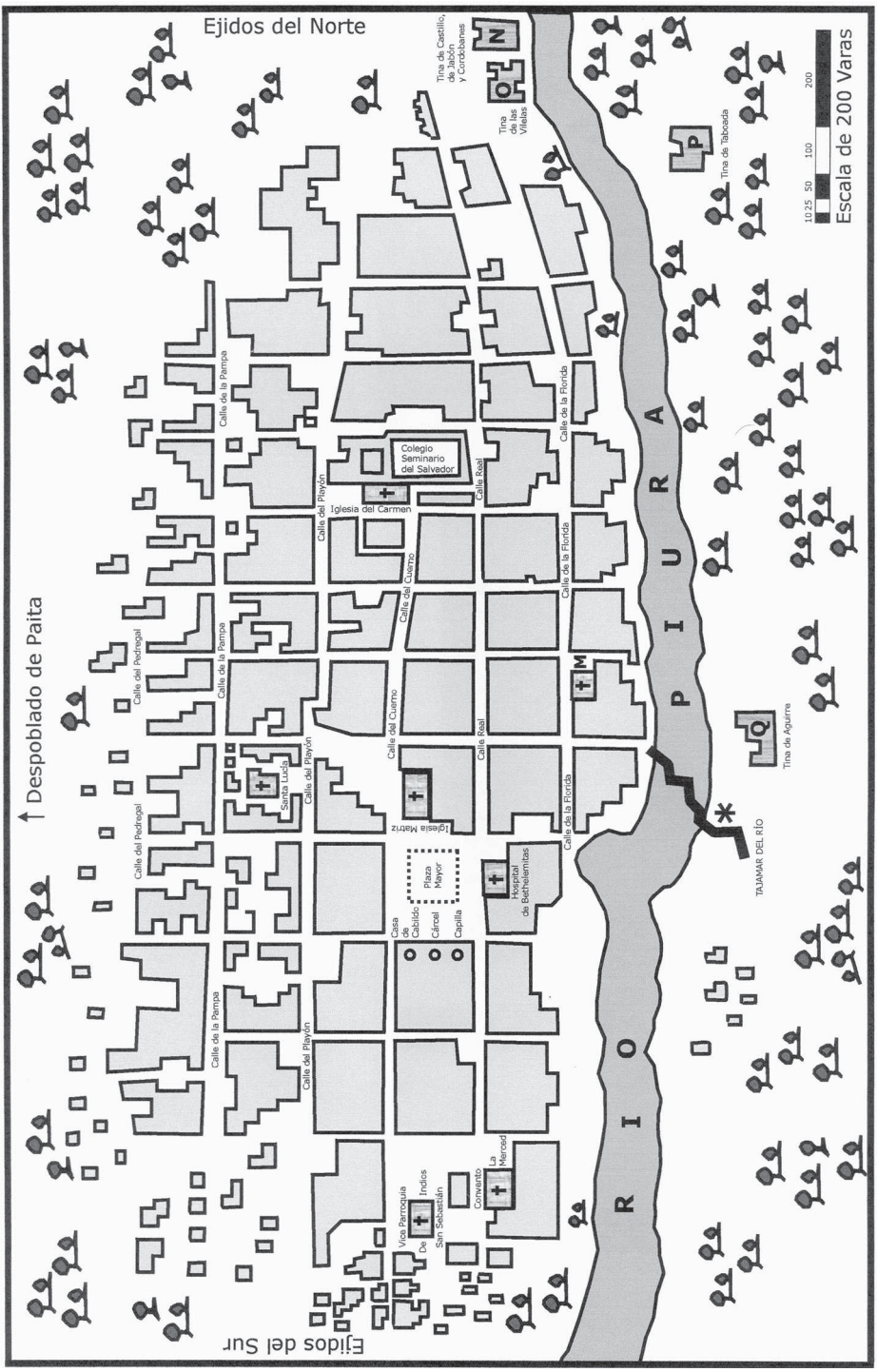
Abogados y literatos son los primeros constructores de una imagen de la vida social de la población esclava y liberta en el siglo xix. Periodistas e intelectuales que escriben sobre el pasado y el presente ofrecen datos muy

en la cárcel de Piura. ADP: 1807. Causas. Criminales, Legajo 10, Cuaderno 275. Sobre robo de ganado en Morropón y venta en Máncora y Lambayeque.

17 Miguel Gutiérrez Correa. 1991 (2010). *La violencia del tiempo*. Santillán S.A., Lima.

18 Raúl-Estuardo Cornejo Agurto. 1957. *Horizontes de Sol* (Cuentos). UNMSM, Lima.

19 Enrique López Albujar. 1936 (1973). *Los caballeros del delito.* Editorial Juan Mejía Baca, Lima.



Fuente: Martínez Compañón B. Trujillo del Perú al final del siglo XVIII. Dibujos y acuarelas que mandó hacer al Obispo. Madrid Ed. Cultura Hispánica. Centro Iberoamericano de Cooperación 1978 En: Nicole Bernex de Falen y Bruno Revesz, Atlas Regional de Piura, 1988, CIPCA - PUCP, pág. 90). Reproducción y edición digital por Pavel Espinoza, 2008.

generales sobre estas familias de afrodescendientes que van a terminar concentrándose en la ciudad de SM de Piura, en los barrios de «El Tacalá» (al otro lado del río Piura), y en los barrios de la «Gallinacera» (parroquia de San Sebastián) y la de los «Malgaches» (hoy conocido como el Barrio Norte).[20]

Este conjunto poblacional que ocupa microespacios urbanos se mantiene con el trabajo de servicio que realizan a las familias de blancos que viven entre la plaza de Armas y las orillas del río Piura. Cada grupo goza de su capilla religiosa y construye sus símbolos de identidad. La vida de la gente africana está atada a una variedad de rituales y acciones festivas que les permitirá reproducir sus vidas marcados por los bautismos, los matrimonios y las defunciones, acompañados de sus santos, fiestas y gremios corporativos.

No existen muchos estudios históricos sobre la población africana en la ciudad de Piura, lo que sí se ha producido son historias literarias para lo que ahora se llama el Alto Piura: Morropón, Chulucanas y Yapatera. En esta línea destacan los libros de Moscol Urbina (JEMU) (1986), Francisco Vegas Seminario (1954), Carlos Espinoza León (1985), Raúl-Estuardo Cornejo (1972), Fernando Barrenzuela (2007) y Abelardo Alzamora Arévalo (2009). Todo parece indicar que en la República del siglo XIX se impuso y hegemonizó una memoria histórica del silencio y la negación del negro para figurar como un actor social importante en la historia local y regional.

En la prensa local y en las escuelas surgieron y empezaron a difundirse varios mitos sobre los negros analfabetos, señalándolos que solo servían como animales reproductores, y que los varones y las mujeres estaban condenados al trabajo físico permanente afirmándose así un discurso socio-racial excluyente, racista y discriminatorio. Miguel Gutiérrez los ha registrado en su obra literaria prácticamente en la sombra y categorizándolo como hombres vinculados a la tierra y al bandolerismo social.[21] Tampoco casi nada se dice acerca de su participación en las luchas por la Emancipación contra España, menos sobre su papel laboral en la formación de nuevas fronteras agrarias y económicas. De igual forma se minimizó su presencia y migración al interior de las micro-sociedades yungas, campesinas serranas y de su participación como pequeños campesinos, libertos, negros y mestizos que van a dar forma a la sociedad regional de Piura.[22]

20 Miguel Godos Curay. 2010. Piura, crisol de razas y culturas. Cultura transafricana. En: *Letralia*, Año XV, Nº 233. http://www.letralia.com/233/articulo03.htm Consultado en 12 01 2014. Sobre el barrio de la Gallinacera se puede revisar: Víctor Jara Nolasco. 2008. *De Ocultis y la Gallinacera*. Editorial Pluma Libre.

21 Miguel Gutiérrez 2002: 121-135.

22 César Espinoza Claudio 2011 y Roxana Hernández García 2007.

Yapatera y Morropón son dos grandes haciendas ganaderas ubicadas en el Alto Piura. En su interior se asientan como peones y colonos individuos y familias de esclavos y libertos para trabajar la tierra y brindar servicios para la crianza y engorde del ganado mayor y menor. Cientos de familias afrodescendientes y de indígenas y mestizos campesinos cohabitan estos espacios rurales. La población negra esclava y libre procede de otros valles y también de una variedad de sitios de Hispanoamérica y de África. Esta agrupación de familias y de comunidades de campesinos negros trabaja para las estancias ganaderas como Pabur, Sol Sol, Chapica, Huangalá, etc., administrando paralelamente sus pequeñas parcelas para la producción de alimentos y la crianza de ganado caprino y mular.

En el partido de Piura se asientan las familias de negros esclavos en varios puntos geográficos; los esclavos trabajan en la estancia de Máncora pero también en las tierras de Pariñas produciendo brea a comienzos del siglo xviii e intercambiando su producción ganadera con la producción de maíz y frutas cosechados en Amotape, San Lucas de Colán y el sitio y pueblo de El Arenal.[23]

Sociedad, movilidad social y resistencia social de los afrodescendientes

La corona española construyó un Código legal para reglamentar la vida de los esclavos en Hispanoamérica. Así, concesiona tierras a los esclavos, los organiza a vivir en comunidades rurales para subsistir de una agricultura de subsistencia y luego construye una pequeña economía rural mercantil (Lucena 1994 y 1997).

El 19 de junio de 1788 don Antonio Porlier, Secretario de Gracia y Justicia de Indias remitió un oficio al agente Fiscal de la Secretaría del Perú don Antonio Romero para comunicarle que cumpliendo órdenes de la Suprema Junta de Estado, le enviaba el «Código Negro Carolino» de la isla de Santo Domingo, para que hiciera de él «un resumen circunstanciado o extracto puntual de todo su contenido», y para que manifestase si «su sistema (del Código) y los fines que en él se han tenido presentes, son el hacer útiles a los esclavos, guardando los principios y reglas que dicta la humanidad, compatibles con la esclavitud y con la tranquilidad y quietud pública». Por esta fecha había muerto don José de Gálvez (1787) que fue quien encargó este Código Negro. En adelante, don Antonio Porlier andaba muy preocupado por justificar la esclavitud con la religión, la humanidad y la tranquilidad social.

23 César Espinoza Claudio 2014. Historia regional e historia de la tierra. Anotaciones sobre el valle de La Chira, San Lucas de Colán y Amotape, siglos XVIII-XX. En: Revista *Arqueología y Sociedad*, Nº 26, pp. 339-368, Museo de Arqueología y Antropología, UNMSM, Lima, Perú.

El Código Negro Carolino fue solicitado por la monarquía a las autoridades dominicanas en 1783. Se trata del segundo código negro elaborado en las colonias españolas. España veía cómo la parte occidental (francesa) de Santo Domingo lograba un gran desarrollo económico gracias al extraordinario aumento de sus negros esclavos que esta vez estaban sometidos a un Código Negro francés.

En las colonias españolas creció el miedo conforme aumentaba el número de negros esclavos; el pánico a que se repitiera los sucesos de Tupac Amaru y sus rebeliones aumentaba. Buscaban entonces acceder a estas nuevas normativas legales (Código Negro) que habían producido el milagro de la paz social. En 1763 Francia cedió la colonia de la Luisiana a España; aquí imperaba el Código Negro de Luis XIV y ahora las autoridades españolas tuvieron que legalizar su vigencia.

En Santo Domingo se elaboró un Código para el gobierno de los negros y que son promulgadas como las Ordenanzas de 1768. Este fue el primer Código Negro español. Estas Ordenanzas suman 41 artículos y recogen todo cuanto se había legislado sobre los esclavos en el Ayuntamiento de Santo Domingo durante los dos siglos y medio anteriores.[24]

En este proceso ganan espacios, territorial y social, de vivir en libertad. Desde los municipios se busca trasladar y mudar a los esclavos a las haciendas y estancias ganaderas, en particular, a los varones, que son considerados muy peligrosos. Muchos de los esclavos adquieren experiencia en estos trabajos agrícolas, en la construcción, el arrieraje, etc. Un grupo seleccionado estará unido a esclavas jóvenes para efectos de embarazarlas y disponer de un capital infantil de niños/niñas que puedan luego ser vendidos en el mercado negrero. Las autoridades virreinales y de cabildo organizan un programa de combate a la resistencia de los negros cimarrones y de bandoleros mulatos; se reajustan, por tanto, los sistemas de trabajo, se organizan cuadrillas y se les otorga pequeños lotes de tierra para fijarlos al interior de sus haciendas (Christine Hunefeldt, 1992: 1-12).

La resistencia al sistema de alquiler de negros esclavos y la defensa de las cosechas de sus tierras de cultivo son vistos en procesos judiciales con muchos años de duración. La ira y la cólera los envuelven practicando la fuga

24 Manuel Lucena Salmoral. Real Cédula sobre educación, trato y ocupaciones de los esclavos, Aranjuez, 31 de mayo de 1789. En: Sangre sobre piel negra. La esclavitud quiteña en el contexto del reformismo borbónico. *Mundo Afro* 1, Quito, 1994, p. 199-211. 1996. El original de la R. C. instrucción circular sobre la educación, trato y ocupaciones de los esclavos en todos sus dominios de Indias e Islas Filipinas. Universidad de Alcalá de Henares. Servicio de Publicaciones. http://dspace.uah.es/dspace/handle/10017/5935

y el cimarronaje; la denuncia social prosigue usando los memoriales escritos, el bandolerismo y el cuatrerismo, etc. Muchos esclavos son vendidos y traspasados a las haciendas de Trujillo, Lima y la sierra norte. Los reclamos ante la Real Audiencia de Lima crecen. La revolución esclava de Haití (1791-1804) incrementó el miedo y los Borbones buscaron encontrar muchas salidas y medidas para incorporarlos a la «nación» española (Carlos Aguirre 2005: 1-37 y José Belmonte 2010: 143-164).

Arturo Morgado García, catedrático de Historia Moderna de la Universidad de Cádiz, es un estudioso de la historia de Cádiz, España. Revisando materiales de la época ha demostrado la existencia de mujeres y hombres esclavos en el denominado Trienio Liberal (1820-1823) y en el padrón municipal de Cádiz (1830-1840). Este autor registra la subsistencia de un discurso liberal que conserva la esclavitud en la ciudad. Este asunto lo desarrolla en su libro, *Una metrópoli esclavista. El Cádiz de la modernidad*, publicado por la Universidad de Granada: «La Constitución de 1812 no se planteó la abolición; y la esclavitud era algo que se consideraba natural», al interior de una ciudad considerada el «paradigma de las libertades y cuna del constitucionalismo» de España. Se trata de una masa de esclavos registrados en Cádiz ejerciendo la función de criados domésticos y sin papel alguno en la economía productiva. Muchos son esclavos traídos por sus propietarios llegados de América después de 1821 y que los traían consigo «como una pieza más del equipaje». A principios del siglo xix en España existen pocos esclavos y el debate antiesclavista en España solo surgió a partir de 1870.

Morgado señala que este debate esclavista en la ciudad de Cádiz de la segunda mitad del xix no ha sido todavía estudiado. En Puerto Rico la discusión sobre la abolición no llega hasta 1874, pues en la isla se concentraban pocos esclavos sin mayor peso en la economía. Todo lo contrario ocurrió en Cuba, aquí los esclavos son imprescindibles para el cultivo de la caña de azúcar y el debate demoró muchos años después. En efecto, la trata de esclavos (sacarlos de sus lugares de origen para llevarlos a trabajar a Hispanoamérica) fue prohibido en 1814, pero la esclavitud como sistema colonial no fue suprimido sino en la década de 1870 a 1880.

Para Morgado la ciudad de Cádiz vive un ciclo de auge del comercio de esclavos en la segunda mitad del xvii y la primera del xviii; este es un momento importante de la historia de España pues esta ciudad es la sede del comercio con América. Es un tiempo histórico en la que los esclavos sirven como instrumentos y signos de distinción social, y de rentabilidad económica. Agrega que hasta la segunda mitad del siglo xviii los esclavos que viven en

Cádiz proceden de territorios subsaharianos, norteafricanos y turcos. Calcula que para esta fecha un esclavo varón cuesta 12 mil euros actuales (1,500 reales de vellón). Más tarde, en el siglo xix, los esclavos de Cádiz procederían de Hispanoamérica.[25]

Para el caso del Brasil colonial y los principales conceptos relativos al tratamiento y la educación del esclavo negro, se encuentra el trabajo de Ana Palmira Bittencourt Santos Casimiro, quien revisa el texto del padre jesuita Jorge Benci, *Economía cristiana de los señores en el gobierno de los esclavos* (1701). En este trabajo se presentan las ideas religiosas sobre la esclavitud colonial presente en los sermones y textos de evangelización (Ana Palmira Bittencourt 2001: 141-159).

El libro de Jorge Benci concentra la visión jesuita acerca de los africanos esclavizados y asentados en Bahía a finales del siglo xvii. Su libro publicado en 1701, influenció las *Constituciones Primeras del Arzobispado de Bahía*, un conjunto de leyes religiosas, promulgada en 1707, y que rigieron toda la vida religiosa colonial brasileña, hasta el Concilio Plenario Latino Americano (1899).

La *Economía Cristiana* es un tratado misionero rellenado de contenidos religiosos, morales y pedagógicos que preconiza un ideal de educación basado en tres obligaciones que debía el señor al esclavo: *el trabajo, el sustento y el castigo:* «[...] los tres son igualmente necesarios, para que plena y perfectamente satisfaga a lo que como señor debe al siervo. Porque sustentar al siervo sin darle ocupación y castigo, cuando lo merece, es quererlo contumaz y rebelde; y mandarlo a trabajar y castigar, faltándole el sustento, es cosa violenta y tirano» (Benci, 1977: 51). Estas tres categorías pedagógicas (trabajo, sustento y castigo), regulan aspectos de la vida cotidiana y de la mentalidad entre amos y esclavos.

Benci utiliza los escritos del Antiguo Testamento, la Patrística, la Escolástica, los clásicos grecorromanos, el Derecho Natural, el Derecho romano y los cánones de la iglesia. Tomando estos textos como base argumentativa, Benci condenó la esclavitud del hombre, pero poco después, la justificó, recurriendo a sucesos culturales de pueblos que guerreaban contra otros pueblos, conquistando, subyugando, instituyendo y legalizando el cautiverio y la esclavitud.

Su escrito propone un modelo de cómo tratar a los esclavos coloniales. Se muestra muy preocupado en establecer una pedagogía que debían usar los señores para el tratamiento de los esclavos; así recoge y plantea: «Para

25 http://www.andalucesdiario.es/cultura/esclavos-en-la-cadiz-liberal/ Consultado en 29.03.2014.

el asno forraje, látigo y carga; para el siervo pan, corrección y trabajo. Haz a tu esclavo trabajar y encontrarás descanso; deja libre sus manos y él buscará la libertad. Yugo y rienda doblan el pescuezo, y al esclavo más tortura e interrogatorio. Mándalo a trabajar, para que no quede ocioso, porque la ociosidad enseña muchos males. Empléalo en trabajos, como le conviene, y si no obedece, préndelo al grillete. Pero no seas demasiado exigente con las personas y no hagas nada injusto (*Eclesiástico*: Eclo 33, 25-30).

Benci propone usar tres principios pedagógicos y obligaciones que debe el señor al siervo. Es el trinomio *pan, castigo y trabajo*. Usando el pensamiento aristotélico y el antiguo-testamentario, Benci dejó en segundo plano otra pedagogía cristiana: *Amar a Dios sobre todas las cosas y amar a al próximo como a ti mismo,* tratando de presentar una esclavitud humanizada: «Usar el señor de los esclavos como a brutos, es cosa tan indigna, que Clemente Alexandrino juzgó que no podía caber en un hombre de razón y de juicio. Y si esto no es una obra de hombre racional, mucho menos lo puede ser de hombre cristiano, a quien el mismo Cristo encomendó tanto el amor y la caridad con el prójimo» (Benci, 1977: 52). Jorge Benci es un religioso muy apegado al Concilio de Trento, practica la evangelización ajustado a un programa de adoctrinamiento de los esclavos y esclavas. La obra de Benci se organiza en cuatro discursos, a los cuatro deberes del patrón para con sus esclavos.

1. La necesidad de la oferta, por parte del señor, del pan, del sustento, de la vestimenta y del cuidado en las enfermedades.
2. La ofrenda del pan espiritual, o el pan de la doctrina, que los señores deben estar obligados a suministrar. Párrocos y dueños de esclavos están obligados a propagar el *pan espiritual*.
3. La necesidad de los señores de infligir castigos a los siervos, en los casos en que estos demuestran merecerlos. Es conveniente aliviar algunas faltas blandas, y no caer en la práctica de maldecir y de injuriar a los siervos, y menos de ser denunciados por sevicia. Se recomienda a los señores que los castigos y las prisiones sean moderados.
4. Plantea el trabajo como forma de educación. Los señores deber mantener ocupados a los siervos en el trabajo y que estos deben estar libres los domingos y días festivos. Aconseja combinar días de trabajo y días de descanso, sin aniquilar las fuerzas del esclavo.

Benci, como misionero, cristiano y pedagogo, vio al negro como un ser humano capaz de aprender: «Deben [los sacerdotes], para no faltar a esta obligación, enseñar una y muchas veces la Doctrina; explicar una y muchas

veces el misterio; y declarar una y muchas veces lo que enseñan» (1977: 95); lo veía también como merecedor de la enseñanza religiosa: «Que sea posible que si no falte a los brutos con el sustento, aún a costa de los esclavos; y que si de al esclavo, que es hombre racional y christiano, lo que se da a los brutos!» (1977: 56). Y, desde una mirada eurocéntrica considera al negro como sujeto inferior: «A todas las gentes, Señor! Entre estas gentes hay gentes, que más tienen de bruto, que de gente» (1977: 86).

En su práctica evangélica Benci encuentra también negros incapaces de aprender: «Hay rústicos en Guinea tan rudos y bozales, que solo vuestro poder les podrá meter el Padre Nuestro en la cabeza» (1977: 86); y también merecedor de castigos: «Si los esclavos fuesen de condición tan blanda y bien domada, que se acomodasen a lo que es de razón. Mas como ellos ordinariamente son voluntarios, rebeldes y viciosos, no es posible que salgan bien disciplinados sin la disciplina o sin el castigo» (1977: 126).

La obra de Benci está dirigida a los señores para imponer una educación y adiestramiento a los esclavos. Sus propuestas son un conjunto pedagógico orientador de los señores en el trato y en la educación de sus esclavos. Benci no condena explícitamente a la institución de la esclavitud. Como religioso de su tiempo se preocupa en condenar las atrocidades y excesos cometidos por los señores. Se ha trazado la misión de proponer medidas y normas capaces de reformar los moldes de la esclavitud.

Ahora bien, Carlos IV concederá a los campesinos negros la libertad y les entregará títulos de tierras que trabajaban desde 1650. En adelante, los negros esclavos luchan por disponer de una mayor autonomía respecto de sus propietarios; así, reclaman mejores condiciones de vida y trabajo, hombres y mujeres negras, mulatas, zambas y zambos, luchan por conseguir la libertad y la tierra. Apoyados en curas y abogados esta población afrodescendiente busca la negociación directa, la judicial, practican y difunden el miedo con la fuga y el cimarronaje, se organizan en bandas multiétnicas de salteadores rurales. Más adelante, en el siglo XIX, se incorporan en las milicias, se casan con mujeres blancas y apuestan políticamente contra la dominación monárquica de España (Morgado García 2012: 67-81).

En el partido de Piura, los esclavos trabajan en los latifundios de Tambogrande, Tangarará, Morropón y Yapatera; se especializan en el trabajo agrícola y pecuario. Viven y trabajan también en medianas y pequeñas haciendas como Chapica, Huangalá, Pabur, Salitral, Serrán, Sol Sol, Chapairá, etc. Laboran cultivando la caña de azúcar en pequeña escala, manejan los trapiches y los molinos para procesar el trigo y el maíz. Estas propiedades producen para un

mercado interno y para el autoconsumo local. La fuerza de trabajo esclava aquí es muy pequeña, pasa en número los 20 esclavos, pues mantienen en calidad de colonos campesinos a muchas familias indígenas de otros valles costeños y serranos. Los dueños de haciendas, mayordomos y capataces exigen muchas horas de trabajo esclavo para obtener mayores rentas. La tasa de mortalidad infantil de esta población es muy alta ya que persiste la subalimentación, la sobreexplotación y la propagación de enfermedades contagiosas. A todo esto se suma que las condiciones de vida son muy precarias para los esclavos, pues las largas jornadas separan a la población adulta de la infantil. A esto también contribuyen los métodos crueles y bárbaros de los sistemas de castigos (cepos, azotes, grillos, etc.). Muchos viven enfermos e inválidos. El entorno que rodea a la hacienda es muy agresivo, la comida contiene escasas proteínas, y solo utilizan vestimentas inapropiadas y servicios médicos empíricos (Cajavilca 1999: 213-222 y Espinoza 2012).

En algunas haciendas los esclavos trabajan en cuadrillas, en otras la mano de obra se encuentra dispersa ocupados en sus lotes/huertos familiares. Los negros alquilados en la ciudad se organizan en cuadrillas para trabajar en las tierras de la hacienda, organizar el transporte con las mulas y caballos, y/o en los trabajos de construcción de cercos o viviendas, la limpieza de los basurales ubicados a orillas del río Piura y lagunas adyacentes. Otros negros esclavos y negros libres trabajan como sirvientes domésticos y o pequeños comerciantes que administran sus pequeñas tiendas. Este grupo busca ganarse el cariño de sus amos/as para ganar raciones extras de comida, recibir pequeños pagos en metálico por tareas puntuales, y así conseguir la promesa oral y soñar con la libertad de su mujer e hijos.[26]

Los dueños de las haciendas están preocupados porque aumenta la fuga y el cimarronaje de los esclavos, el sabotaje a la producción ganadera; estos con mucho miedo y preocupación se acercan a la ciudad de SM de Piura para rechazar las denuncias de sevicia o de tiranías presentados por los esclavos, quienes apoyados por los abogados locales han presentado una solicitud de cambio de propietarios y exigiendo que sus vidas sean respetadas según lo mandan los reglamentos, y que cesen los maltratos físicos y psicológicos. En general, se puede postular la hipótesis de que los expedientes muestran que finalmente las partes en pugna buscan salidas negociadas y propuestos por los abogados; en estos escritos y acciones de los esclavos no se encuentra una voluntad de escapar de la esclavitud, y menos de su abolición, sino que se les

26 ARP, 1796, Causas Ordinarias, Caja 45, Expediente 910, 200 fs. Pleito por tierras de Marcavelica.

reconozca el derecho que protege a los esclavos a la negociación colectiva. Piden así, sanciones para los caporales y administradores que los tratan con mucha violencia, también exigen días libres para sus fiestas y trabajo en sus chacras, permisos para vender sus productos en la ciudad, etc.[27]

Los esclavos utilizan la vía judicial para renegociar las condiciones de cautiverio y tienen así la esperanza de alcanzar pequeñas conquistas y prebendas que les permita garantizar su permanencia en la ciudad o su propiedad rural que explota con su familia. Algunos juicios revisados muestran la disputa entre esclavos y amos por la posesión de las cosechas obtenidas en las tierras propias y alquiladas. Unos buscan rematarlo en el mercado, los otros, usarlos para su autoconsumo familiar (Klein 1986; Lazo y Tord 1977 y 1981).

En Piura se ha construido una agricultura campesina de esclavos negros y libertos; es una economía de esclavos parcelarios que está mayormente adscrito en las tierras de haciendas y en los ejidos de la ciudad de SM de Piura. Se trata de parcelas de autoconsumo que van a producir sentimientos de propiedad y posesión de los esclavos, identificándose así con mayor fuerza con el amo y la familia propietaria. Estas parcelas van a crecer en tamaño y uso, van a pasar de productores de alimentos comestibles a espacios para criar y reproducir ganado menor, e incluso subarrendarlos a parientes, compadres y amistades cercanas. El problema y los choques permanentes con los amos se resumen en el manejo de la cantidad de tiempo que le dedican los negros esclavos a su chacra y la cuota de tiempo que deben entregar en el trabajo de la tierra de la hacienda. Por tanto, los juicios registran los reclamos por el número de horas y días de trabajo obligatorio del esclavo, de las condiciones de trabajo en temporadas de cosecha y siembra; así, algunos señalan que no saben cortar leña sino preparar las monturas de las mulas y el mantenimiento de las bridas, etc.

Zambos e indios y la resistencia social en la hacienda de Morropón y la estancia de SF de Chalaco

Veamos a modo de ejemplo la asociación de zambos esclavos, cimarrones y libres, con indígenas, que encuentran la forma de vivir asaltando y robando ganado en Chalaco, Morropón y haciendas circundantes en 1804.

Don Francisco Ximenez, Ayudante Mayor de las Milicias del pueblo de Chalaco y alcalde ordinario por Su Majestad, informa que ha recibido varias

27 ARP, 1797-1798. Sección Protocolos, N° 11, legajo 84, fs. 10-12.

quejas verbales del vecindario y hacendados inmediatos sobre la práctica de robos continuos que realiza de ganado vacuno, yeguas y mulas un sujeto llamado Calisto Tocto (CT), un «indio viviente» que reside al interior de la hacienda de Morropón para luego transportarlo a las serranías. El caso que ahora examina se refiere a un robo de una vaca cometido contra Juan Manuel Sandoval. Así, con la finalidad de disponer de una mayor información, ordena que se presenten los testigos del denunciante.

Uno de los primeros que declara es el capitán D. José Gabino de la Cruz y Castilla, edad 50 años, quien señala que sabe firmar. Declara que es vecino del pueblo de Chalaco y afirma que conoce a CT como un sujeto que reside en el valle de Morropón y que realiza sus operaciones delictivas auxiliadas por un zambo esclavo llamado «Miguel Popó» y otros más que ahora no recuerda. Agrega que estos últimos lo auxiliaron cuando D. Pedro Coello trasladaba a dicho Calisto preso a la ciudad de SM de Piura, y que esa vez actuaron en grupo usando gruesos palos contra los tres indios encargados de llevarlo a la real cárcel de SM de Piura. Que sabe también que esa vez Coello solo pudo recuperar 12 reses de un total de 15 que le había robado Calisto. Recuerda además que a estos hechos se sumaron otros robos de mulas y reses en la hacienda vecina de Matalacas y otra partida de mulas en la hacienda de Olleros. Precisa que este Calisto Tocto roba a la gente rica y a los pobres sin compasión para luego subir los ganados a los montes de Tamboya y Morropón. Que su accionar no es solitario sino que siempre lo practica acompañado de su sobrino Rudecindo y de Manuel Peña, un indio conocido como «Umbulay», y otros dos llamados Clemente y Saranga. Que a todo esto tiene noticia de que todos estos robos luego los vende en el valle de Olmos (f.1v).

En esta dirección también declara Pablo Ríos, edad 40 años, y precisa que sabe firmar. Añade que CT es un «ladrón antiguo» en este territorio cordillerano. Así también lo reitera D. Juan Antonio Berru, edad 30 años y sabe firmar. Este testigo lo califica de ser «un ladrón en los campos», dedicado al saqueo de la hacienda Matalacas, Olleros y otros sitios circundantes llevándose especialmente mulas, reses, yeguas y caballos. José de la Peña, edad 46 años, también lo acusa de ladrón de ganado que anda montado en su mula con su sable y una escopeta. D. Antonio Berru, edad 33 años, concluye señalando que es un indio que roba, asociado a gente mixta, a los «indios y blancos».

En otra sección del expediente judicial se encuentra la declaración de D. Pedro Coello, edad 53 años y sabe firmar. Este testigo señala que reside ya 24 años en estos sitios y que en este tiempo ha visto como las autoridades locales, especialmente por el presbítero Tomás Fuentes y un grupo de hacen-

dados, han perseguido a CT por ser un ladrón de ganado. Que sabe también del robo de las 15 reses y que en esa ocasión los llevó a Silagua pero que al poco tiempo Calisto y sus acompañantes indígenas fueron capturados y llevados a Morropón. Que en esa oportunidad la comisión que transportaba a CT fueron Juan Tocto, José Yacunan y Juan Flores, quienes antes de llegar a la ciudad de SM de Piura fueron atacados con armas por Miguel Popó y otro zambo cuyo nombre no recuerda ahora.

Calisto Tocto finalmente es trasladado a la cárcel de SM de Piura; en su testimonio oral afirma ser de casta indígena, y que en ese momento no tiene vivienda y que vivía al interior de la hacienda de Morropón en la casa y sitio que le proporciona el sambo esclavo Miguel Popó. Añade en su declaración que Juan Manuel Sandoval buscando sus reses solo encontró una cecina de vaca en la habitación de estos ladrones capturados en el sitio de Pamparumi. Interrogado Tocto señaló que de la hacienda de Olleros se trajo 20 mulas y un caballo acompañado de su sobrino Rudecindo Peña y Francisco Clemente, y que juntos los sacaron por el Pucará de los potreros. Que luego una mula tordilla lo vendieron a Eusebio Ruesta en Morropón, y que más adelante se apareció Manuel Peña trayendo otras dos vacas pintadas (f.4v). Y, que finalmente, desde Matalacas sacaron otras cuatro mulas para venderlas. En esta declaración se registra el dato de que Tocto no sabe firmar y que tampoco registra su edad.

En 28.08.1804, desde Ayabaca, D. Pedro de la Calle avisa que ha recibido el expediente con los testimonios y memoriales sobre este asunto de los robos de toda clase de ganados. En 14.09.1804, agrega que el alcalde del pueblo de Chalaco le ha remitido preso a Calisto Tocto y que informa que va a trasladarlo a la ciudad de SM de Piura para entregarlo a la jurisdicción del subdelegado D. Pablo Patrón. En efecto, este luego le comunica con un escrito que Tocto ya se encuentra en la cárcel y ha pedido que se presente el Protector de Naturales, D. Ignacio Azcárate, para que el juicio avance conforme lo ordenan las Leyes de Indias.

En una nueva entrevista oral, Calisto Tocto declara ser natural y vecino del pueblo de Frías, de oficio labrador, indio tributario, edad 25 años, y que está casado con Juana Pariñas, india natural del pueblo de Frías. Anota que no sabe firmar. En su defensa declara que está preso porque había comprado a su sobrino Manuel Peña una vaca hurtada a Manuel Sandoval, habitante en el distrito de Chalaco; que así fue su testimonio entregado a Dionicio de Paz, y que las autoridades de este pueblo lo persiguieron y capturaron en el sitio de Pambarumi, Chalaco, el 28.06.1804. En esta ocasión manifiesta que no es

ladrón público como se le acusa. Recuerda que 19 años antes fue un «cholo» de poca edad y que durante ese tiempo fue persuadido por su cuñado Juan de la Peña, ahora ya difunto, para introducirse en tres ocasiones a la hacienda de Corral de Piedras, propia de D. Juan Pastor Flores, para robar unas cuantas mulas. Que esa vez solo extrajeron cuatro mulas y que las vendieron en el pueblo de Chalaco a D. Pablo Ríos quien era compadre de dicho Juan Peña. Agrega que este robo les duró muy poco tiempo, pues se las quitó el dueño de la hacienda.

Recuerda también que más adelante, CT fue llevado nuevamente por Peña a la hacienda de Matalacas para «sacar» varias cabezas de ganado y venderlas nuevamente a Chalaco con sus hijos Rudecindo y Manuel Peña. Y que finalmente toda esta práctica terminó cuando Peña fue apresado por el dueño de la hacienda de Matalacas, el licenciado D. Tomás de Fuentes. En esta ocasión, el subdelegado le obligó a pagar a CT el valor de nueve cabezas de ganado vacuno. Anota e insiste en su testimonio que el responsable de estos robos fue su cuñado Juan Peña, y que en es momento ya no lo hacía y que solo se dedicaba a conservar lo robado por Peña, un caballo a Juan Sandoval de Chalaco y una mula a Manuel Chumacero, pero que después estos animales fueron recuperados por sus dueños.

El acusado Calisto Tocto hace memoria y recuerda haber realizado los robos siguientes: cuatro terneras de un año a D. Mateo Flores, de la hacienda Corral de Piedra, y que los consumió para vivir; un torillo de un año a D. José Arriola, arrendatario de la hacienda nombrada, que finalmente CT le pagó con el valor de una potranca. Otras 15 reses vacunas a D. Pedro Coello, dueño de las tierras de Guacharí, Chalaco; más dos partidas de mulas de la hacienda de Olleros. La primera de seis mulas; la segunda 20 mulas, y que lo hizo junto con sus sobrinos Rudecindo y Manuel Peña, y otro indio del pueblo de Cumbicus, y que tiene una casa en tierras de Tamboya; un caballo sayno, robado en la hacienda de Olleros; otro lote de 8 mulas se las llevó Rudencido Peña, y un segundo lote a Francisco Clemente. Finalmente, también robó un caballo madrina. Y que al poco tiempo todo lo entregaron al dueño de la hacienda Olleros.

En otra parte de su testimonio Tocto precisa que sus robos no los ha realizado junto con Miguel Popó, y que antes de llegar la ciudad de SM de Piura, lo mantuvieron preso en la hacienda de Olleros un poco más de dos meses. Recuerda además que en el trayecto y traslado a la ciudad de SM de Piura sus conductores estuvieron borrachos y que aprovechó un descuido de estos para fugarse por las orillas del río Charanal. Que luego recibió la noticia de que el zambo M. Popó y sus acompañantes les descargaron muchos palos a

estos conductores porque habían maltratado antes a una mujer casada y a su marido que eran naturales de esta hacienda.

En otra parte de su testimonio Tocto afirma que Mateo Flores (MF) lo llevó de peón para trabajar en la hacienda de Matalacas y que lo comprometieron para finalmente traer cuatro mulas compradas a un yeguarizo de Bernardo Yupuro. En este caso precisa que MF vivía en la hacienda de Corral de Piedra y se llevó dos mulas, y que le encargó en esa ocasión a Calisto Tocto otras dos mulas para que las amansara y no les borrara los «fierros». Lo cierto es que al poco tiempo tuvo noticia de que se les había borrado a las otras dos mulas por Mateo Flores según lo publicitan los negros de Yanta. En resumen, los ladrones de los bueyes fueron los sobrinos de Rudecindo y Manuel Peña.

En la parte final de su declaración Tocto se reafirma ser un hombre tranquilo y que no carga ninguna clase de armas de fuego en su poder; que tampoco puede negar que estuvo preso en «años pasados», pues lo capturó el teniente alcalde provincial D. Francisco Arriaga acusándolo de ser ladrón, y que todo quedó en nada pues no pudieron probarlo y salió en libertad al poco tiempo. Y que esta vez está preso porque logró capturarlo el administrador de la hacienda de Morropón D. Baltazar Quiroga a quien adeudaba la cantidad de 18 pesos y que en verdad ya los tiene cancelados.

Ahora bien, para evaluar estos testimonios el subdelegado, el 27.09.1804, traslada el expediente al fiscal designado Dr. Pedro Pablo Ruiz de Aranda, quien al parecer desiste, y al día siguiente se nombra otro fiscal llamado D. Luis Josef Rentería y Noguerol. El dictamen de esta autoridad califica a Tocto de ladrón y cuatrero, de practicar esta actividad delictiva desde su juventud y durante más 20 años. Precisa que también deben ser capturados sus compañeros Rudecindo y Manuel Peña, Francisco Clemente y los indios Umbulay y Sarango para lograr la tranquilidad de la provincia, pues estos se movilizan junto con otros delincuentes como el zambo Miguel Popó de la hacienda de Morropón.

De otro lado, también se encuentra el informe elaborado por el Protector de Indios, D. Ignacio Azcárate, un documento que usando recursos literarios busca minimizar el caudal de evidencias y argumentos presentados por la parte contraria; Azcárate, esta vez, solo atina a expresar que «la ceguera en tal clase de personas y más cuando niño lo invitan a la continencia de los hechos que contiene el proceso… para la mantención y socorro de sus urgencias». Es decir, acude a encontrar la causa de estas conductas no en las voluntades de las personas sino en el ambiente social existente que los empujaba a ejecutar pequeños hurtos que les aplacara el hambre y pequeños caprichos de gentes que les tocó vivir bajo la categoría de miserables.

Este expediente se interrumpirá, pues el 22.11.1804 D. José Vicente Gordillo y Garcés informa al subdelegado Pablo Patrón, que Tocto fue transportado muy enfermo al Hospital de Belén. Adjunta copia de los registros en el Libro de Salidas y Entradas de enfermos que custodia Fr. Casiano Hipólito de la Santísima Trinidad, miembro de la Orden de Betlemitas, y como enfermero mayor, en la que se anota que el fallecido se llamaba Calisto Tocto, de casta mestizo, natural del pueblo de Frías, casado con Juana Pariñas. Fueron sus padres Vicente Tocto y María Sánchez. Se anota que había sido trasladado al hospital el 03.11.1804 registrando un fuerte «dolor de costado» y que murió el 07.11 asistido con todos los sacramentos y enterrado en San Miguel de Piura del Villar.[28]

Cimarronaje y resistencia social de esclavos y esclavas en Saconday, Ayabaca

En estos expedientes judiciales que revisamos, los esclavos y negros libertos fijan sus derechos y obligaciones, exigen el cambio de mayordomos en la hacienda, y hasta piden que las mujeres no vivan con los dueños de las tierras, etc. Algunos juicios se concentran en el reclamo de una mejor alimentación y provisión de comidas; de esta forma aseguran que el hambre no los obligará a robar a sus amos, y que dispondrán de mayores fuerzas para concentrarse en el trabajo con la palana en la chacras. Por tanto, exigen que la dieta diaria contenga carne, frijoles, pan de trigo, y algunas cantidades de licores de caña y un poco de tabaco. Las familias exigen también que se les dote de ropa de lana y de algodón, de medicinas, y que dispongan de un tiempo libre para las fiestas de bautizo, matrimonios y sus funerales. Los reclamos no descuidan su vida espiritual y religiosa, la diversión y la festividad religiosa y laica.[29]

En el verano de 1802 un grupo de esclavos y afrodescendientes presentan una denuncia contra el dueño de la hacienda de Saconday ubicada en la sierra de Ayabaca y provincia de Piura. Petrona, María Sotenia y Alfonso Sorrilla acusan a D. Juan Francisco Saavedra de practicar la sevicia contra su persona.[30] En uno de los memoriales escritos que contiene este expediente

28 ARP, 1804, Causas Criminales. Don Francisco Ximenez, Ayudante Mayor de las Milicias del pueblo de Chalaco y alcalde ordinario por Su Majestad, informa sobre la práctica de robos continuos que realiza de ganado vacuno, yeguas y mulas un sujeto llamado Calisto Tocto, Morropón.

29 Consultar: Elizabeth Mejías 2007: 119-150; Juana Penz 2003: 193-205; Richard Price 1981 y George Reid A 2007.

30 ARP: 1802, Intendencias, Causas Criminales, Legajo 61, Expediente 1180, 80 folios. La defensa que presenta D. Francisco Saavedra individualiza la denuncia en Petrona Zorrilla, mujer de casta mulata y que es criada y trabaja en su predio rural. Añade a sus argumentos jurídicos las dificultades que se

se encuentra a Petrona Zorrilla (PZ), mulata, edad 18 años y esclava de la hacienda de Saconday, quien denuncia la práctica y la costumbre perversa de su patrón al imponerles castigos excesivos a faltas leves. Y que con motivo de practicar este tipo de castigos sobre sus cuerpos, que van de 50 a 100 azotes, han fallecido a esa fecha tres esclavos. Un hombre conocido como «Taboada», que fue cruelmente castigado para después mudarse al monte y morir como «bruxo», es decir, sin sacramentos y agusanado. Igual suceso vivió otro varón llamado «Luis», y también una mujer «zamba» a quien se le puso la piel verde por la cantidad y dureza de los azotes.

Agrega que a la negra Sotonia también la castigó con mucha fuerza hasta obligarla a mantenerse en la cama durante un mes entero. Anota que a su hermano Maximiliano lo tiene aislado en una prisión obligándolo a cargar un «rabo de zorro» que pesa dos arrobas. Denuncia que todas estas acciones lo ha desplegado su amo con mucho rigor y crueldad usando una variedad de «corchetes y verdugos» contra sus cuerpos, ayudados por un zambo y un mestizo que son sus «sirvientes». Que a todo esto se suma que en la actualidad se encuentran «mal comidos y peor vestidos» atravesando una vida de «miserables esclavos» (f.1). Termina este escrito anotando que para hacer esta denuncia tuvo que fugarse de la hacienda ubicada en la sierra y llegar a la ciudad de SM de Piura cruzando el río y recorriendo caminos y montes desérticos peligrosos. Pide que la autoridad le cambie de amo pues el actual los maltrata mucho y les impone un «incesante y fuerte trabajo de día y de noche».

En 04.11.1802, el subdelegado Pablo Patrón ordena que Petrona sea depositada en la casa de Da. Bernardina Palacios, mujer de D. Andrés Núñez, y nombra en calidad de defensor a D. Nicolás Duarte para que proceda a recoger la información necesaria para procesar esta grave denuncia (f.2).

En efecto, cuando empieza el proceso judicial se registra a Petrona como una mujer mulata de 16 años y que su cuerpo contiene dos heridas cicatrizadas en la parte superior de los brazos del tamaño de dos pulgadas y también otras en sus nalgas. En el expediente se adjunta una copia del informe del cirujano perteneciente al Real Protomedicato del Perú, D. Estanislao Maticorena, fechado en 04.11.1802. De igual forma, asociada a Petrona, realiza también su denuncia María Sotenia Zorrilla (MSZ), mujer, negra y esclava de

encuentra en administrar una propiedad en la sierra que está azotado de graves alteraciones climática y que ahora por atender estas demandas judiciales está perdiendo la vigilancia de la producción de la molienda de los cañaverales. Pide por tanto que este asunto sea procesado en corto tiempo y se use la equidad y la justicia para retornar pronto a sus negocios (f.14).

la hacienda de Saconday, quien acusa a su amo de tratarla cruelmente y sin compasión humana. Pablo Patrón, subdelegado de la Piura, recepciona la acusación y ordena que esta denunciante (MSZ) sea depositada en la Casa Hospital de Mujeres de la ciudad de SM de Piura que se encuentra encargada a una abadesa. Sin embargo, esta orden no puede ser cumplida porque en 10.11.1802, la abadesa, Manuela Céspedes presenta su excusa a esta obligación y gestiona para que la reciba doña Juana Manuela Varilla con permiso de D. Manuel Eugenio Cortez (f.6).

El informe médico de la salud física de María Sotenia lo realiza Estanislao Maticorena, quien señaló que esta mujer tiene muchos «verdugones» producidos por los azotes en las caderas y nalgas, y también otras heridas en las piernas producidas por los golpes de un palo.

A esta altura interviene D. Nicolás Duarte quien ha sido nombrado defensor y sistematiza en su escrito los hechos utilizando la contextualización, el tiempo y los tipos de castigos que probablemente puedan haber sido usados para producir estas huellas en el cuerpo de la negra esclava María Sotenia. Precisa primero que María fue vendida al dueño de la hacienda Saconday el año de 1800. También denuncia que los turnos de trabajo impuestos son excesivos y que están acompañados de continuos castigos físicos, escasa alimentación y que viven casi desnudos en el campo. Agrega que el amo y dueño de la hacienda es una persona que goza de un mal carácter y de acciones crueles contra sus cuerpos. Que la vida que llevan los esclavos es un infierno pues sufren hambre, desnudez, excesiva punición, violencia mental y jornadas de trabajo sin descanso. Precisa que en la hacienda los negros esclavos viven una estancia de oprobio, violencia y horror, y que como sujetos de trabajo están cada día sometidos a tormentos físicos y a soportar el carácter infeliz de una persona portadora de acciones atroces. El amo no está tranquilo si no los ve trabajar ininterrumpidamente desde «la aurora hasta la noche en el campo, sufriendo toda la inclemencia del tiempo, el sol ardiente, el helado frío y las aguas que se desploman de los cielos sobre su cuerpo, sobre un cuerpo casi desnudo y cubierto apenas de unos asquerosos andrajos. Cuando no bien se restituye a la casa a reposar de las fatigosas tareas del día, que se le ordena pase al trapiche a practicar durante la noche la molienda, cuando debilitadas sus fuerzas y deseosa del natural descanso, si se rinde al sueño se le recuerda al golpe cruel del látigo. Qué motivos estos tan poderosos para conocer la opresión y dureza, cada uno miserable mujer y digna de que aun se empleasen en su beneficio, todas las miradas de la Humanidad» (f.9).

En esta carta-memoria presentada se precisa la cantidad de azotes, y se señala que los castigos se realizan usando este instrumento para golpearlos con 50 a 100 azotes, y que para efectuarlos antes los amarran de pies y de manos para asi ejecutarlos cruelmente; y, que en este ritual a las mujeres se las coloca en una cruz sobre una piel seca de toro para que el cuerpo pueda recibir directamente mayores tormentos. Considera que el amo que tienen estas esclavas es ahora su enemigo cruel y tirano, y que este accionar ha provocado a la fecha la muerte de tres esclavos usando el rigor de los azotes y sin recibir el auxilio de la religión. Por tanto, este hacendado es ahora visto como un tirano y como una persona que no respeta la «humanidad, la naturaleza, la ley y la misma justicia que lloran este oprobio y uniformemente todos los mencionados piden el remedio» inmediato (f.10). A todo esto se añade el propósito de que ahora el amo la quiere casar a la fuerza y contra su voluntad con un hombre odioso y que no lo conoce. Pide por tanto que la esclava sea vendida y se le encuentre otro amo que les garantice sus vidas (f.11v). Esta misma situación también se repite en el caso de María Sotenia Zorrilla, esclava de D. Juan Francisco Saavedra.

El escrito presentado asocia una visión del mundo antiesclavista, pero también una voluntad política y jurídica de los mensajes eurooccidentales y de la ilustración borbónica que buscaba, asimismo, imponer un nuevo orden social integrando a la población afrodescendiente. Este es el contenido de gran parte de este escrito que contiene varios folios y que cuestiona la tiranía de los grandes señores de la tierra en la provincia de Piura: «la naturaleza se horroriza que en un siglo en que la Filosofía ha colocado su trono en el corazón de los mortales haya un Saavedra que no se detiene en mandar a una infeliz mujer, 115 azotes, de mano de unos hombres robustos, desnaturalizados y que fundan su placer en el destrozo de los hermanos. Qué espectáculo tan triste no se ofrecen en aquella hacienda al ver unos cuerpos tendidos acá casi desfallecidos envueltos en su propia sangre: otros más allá inmóviles de tantas ligaduras. Otros que apenas pueden sobrellevar el peso de las cadenas y de los grillos, con que los oprime sin atender ni a las respetables canas, ni a las tiernas edades. Con cuánto dolor no se mira a esta criatura de 10 y 11 años de edad, atado por el pescuezo a una cadena, cual si fuese un perro de armas, sin que sus lágrimas, ni los de sus madres puedan avanzar a su beneficio, otra respuesta, que la de decirle el amo, déjalos que mueran, que para eso nacieron esclavos. Y si se pregunta el delito porque se les persigue con tal tiranía, venimos a parar en que cometieron el exceso de comerse una caña instados de la propia necesidad» (f.12).

La defensa que presenta D. Francisco Saavedra individualiza la denuncia en Petrona Zorrilla, mujer de casta mulata y que es criada y trabaja en su predio rural. Añade a sus argumentos jurídicos las dificultades que se encuentra en administrar una propiedad en la sierra que está azotado de graves alteraciones climáticas y que ahora por atender estas demandas judiciales está perdiendo la vigilancia de la producción de la molienda de los cañaverales. Pide por tanto que este asunto sea procesado en corto tiempo y se use la equidad y la justicia para retornar pronto a sus negocios (f.14).

En el tratamiento de estos procesos judiciales se movilizan el subdelegado, los fiscales y los escribanos. El lugar que ocupa el mundo legislativo en la escritura histórica de la gente que vive en la ciudad y el campo es relevante. La gente que reside en las haciendas estancieras o de caña de azúcar y de algodón al llegar a la ciudad de SM de Piura se introduce a la vida de los barrios poniéndose en contacto con mucha gente que conoce el movimiento de las instancias judiciales y de las influencias de las autoridades del Cabildo provincial. Para este caso encontramos a un grupo de negros y negras esclavas que se fugan de la hacienda de Saconday (Ayabaca) y se refugian en los barrios extramuros de la ciudad para luego dar rienda suelta a sus versiones escritas bajo la forma de memoriales y autos para engrosar conforme avanza el tiempo con los documentos que manipula el escribano y los testigos que muchas veces con sus firmas dan la garantía necesaria para reforzar el testimonio de una y otra de las partes en contienda. Así, cada testigo usa la memoria y recuerda y ordena el pasado colonial amarrándolo a visiones y argumentos filosóficos y artículos de la legislación indiana, las ordenanzas y decretos reales. El subdelegado vigila la dimensión y las instancias jurídicas y procura practicar la justicia con el objetivo de regular el orden social y evitar cualquier estallido de un escándalo público, individual o familiar.

Los testimonios orales que son transcritos en muchos casos agrupándolos a una lista de preguntas abiertas y cerradas van a poner en movimiento, primero a un conjunto de minúsculos poderes que se articulan a una cadena jerárquica de funcionarios coloniales. Lo primero que se encuentra en este expediente es un ejercicio absoluto de la autoridad del subdelegado en un microespacio regional. Luego de revisar los testimonios de ambas partes se registran prácticas «no legalistas» y otras asociadas a un derecho casuístico y prácticas culturales locales. Así puede registrarse la abstención de una abadesa, o de un cirujano, pero también de otra clase de personajes como presbíteros, milicianos o autoridades rurales con gestos y conductas muchas veces arcaicos (Lacoste 2006: 85-118).

Los negros esclavos y libertos requerían para su defensa de otros, los letrados, para expresarse ante las instancias de gobierno provincial asentado en la ciudad de SM de Piura. Cada una de las partes que se enfrentan en un proceso judicial buscaba acumular una variedad de pruebas y declaraciones orales que descargaban los testigos y que van a ser transcritas por un notario para luego deliberarlo con otros abogados y determinar algunas sentencias preliminares, pues este tipo de conflictos generalmente llegaban a otras autoridades judiciales y gubernativas estacionadas en la ciudad de Trujillo y Lima.

En la elaboración de estos memoriales, escritos y documentos que dan contenido al expediente o autos, se encuentra entonces dos tipos de versiones orales que permiten reconstruir los sentidos de cada parte desde una orientación que tiene que ver con la sensibilidad de las personas, sus conductas y comportamientos, sus iras y miedos, alegrías o intenciones perversas conforme avanza el tiempo y se invierte una cantidad de dinero para soportar el trajinar cotidiano de la atención y procesamiento de las autoridades judiciales, de gobierno, de asesores, fiscales y abogados.

En efecto, nuestra aproximación a las gentes definidas por sus castas étnicas y socioculturales está mediada por la representación de los otros que practican los alcaldes, los párrocos, los jueces o escribanos, y también los testigos que pertenecen a pueblos sometidos a las haciendas, a villas urbanas, a comunidades indígenas y a la propia ciudad de SM de Piura. En este caso la representación escrita contiene mucha fuerza en su percepción del mundo y también las prácticas y las costumbres de la gente que en SM de Piura vive organizado en los cinco barrios de indios, mestizos, españoles, criollos y toda clase de afrodescendientes. En los memoriales y denuncias que presentan los negros que migraron forzadamente desde las montañas cordilleranas de Ayabaca se puede registrar en detalle los enunciados y las prácticas culturales de los vecinos de los barrios pero también de la gente que vive en el campo, en el mundo campesino y rural de los tiempos organizados por los Borbones.

En la ciudad de SM de Piura funciona un «defensor» legal de los esclavos, su nombre es *José Romero*. Este funcionario comunica por escrito al subdelegado que las mujeres esclavas se encuentran «depositadas» en unas viviendas de mujeres casadas. Este es el momento en la que doña Dorotea Saavedra presenta una lista de preguntas para que los testigos puedan informar sobre los sucesos ocurridos en la hacienda de Saconday y alrededores (Pita 2012: 651-686).

Una de las más interesantes es la de «si han sido rogados por algunas personas y aconsejadas para declarar, si lo hacen por temor, o si son compadres,

íntimos amigos o parientes de los esclavos, o si tienen algún resentimiento o enemistad, con Francisco Saavedra (FS)». Otra pregunta que busca explorar las conductas pasadas para usarlas como argumentos descalificadoras de los testimonios entregados, dice: «si los esclavos antes y después de comprados por FS son viciosos, insubordinados, públicos ladrones, salteadores que hacen daño en la hacienda, destruyen sus ganados y también de las vecindades; que son compañeros íntimos confidentes, comprador furtivo llamado Genaro Correa, y a la de sus hermanos Juan Inocencio y José Correa, hombres famosos, de perversas costumbres y notoria vida derramada» (f.39).

Luego prosigue otra pregunta que busca minimizar el número de muertos en la hacienda, dice «que los esclavos dados por muertos y rigor de azotes son un negro bozal conocido por Taboada, edad 80 años y una sambita de cuatro años». Otra pregunta que busca reducir el rigor de los castigos anota: «que jamás se ha castigado con exceso, tampoco se les niega alimento, que los castigos son moderados; que al zambo Alfonso, se le ha corregido solo en dos ocasiones, una con seis azotes por demanda de su hermano Maximiliano; y en la segunda se duplicó el castigo por el saqueo que hizo de los sembrados de Manuel Chiminin, al que también le metió una manada de ganado de cerda, y otros hurtos a vecinos, a altas horas de la noche, usando la mula y silla de su amo» (f.40). De igual forma se intenta ocultar los castigos a las mujeres y se agregan conductas y comportamientos anormales y escandalosos: «que la negra María Sotenia y la zamba Petrona nunca fueron castigadas con rigor, sino con moderación; que Petrona ha sido castigada varias veces por sus delitos, los azotes no pasan de diez; que a María Sotenia se le castigó con rigor por vivir públicamente amancebada con un zambo que había tenido torpe trato con una hija suya, no ignorándola ella» (f.40). Finalmente, se busca eludir la responsabilidad de la muerte de un negro esclavo y trabajador de su hacienda y de una niña: «que el negro Taboada no murió por los azotes sino por accidente en los talones, piques, que huyó al monte y lo encontraron agusanado, y que la zambita tuvo mal de sarna, murió de 3 a 4 años».

El defensor Romero, en 10.05.1803, informa que mediante una «razón» (escrito) y un listado, los testigos van a ser convocados para responder a este cuestionario. El grupo humano será dividido por lugares circunvecinos a la hacienda de Saconday. José Correa de Pichandul, D. Salvador Herrera, D. Severino Torres, D. Juan Inocencio Correa y Anastacio Chimini, de Chonta; Juan Palomino Vargas, José Alvarado y Ventura Guerrero, de Paymas.

En la ciudad de SM de Piura se encuentran presentes D. Manuel Carrasco, teniente de Milicias de Infantería Disciplinadas y Caballería Urbana y Coman-

dante Militar del partido de Piura, quien solicita la opinión jurídica y el parecer del doctor D. José Fernández de Paredes, abogado de la Real Audiencia de Lima (f.52).[31]

En 23.05.1803 prosigue el proceso judicial con la apelación que presenta José Romero, «Defensor de esclavos» contra la solicitud de Dorotea Saavedra que llegó a exigir que las esclavas sean conducidas a la Real Cárcel de Piura. En una sección de su escrito señala su oposición a que Joaquín Vilela sea el fiador de las esclavas ya que este solo tiene como prenda de garantía, una casita en SM de Piura y unos pequeños trozos de tierras húmedas en el río La Chira en compañía de sus parientes (f.55v). Por tanto, Saavedra considera que esta persona no reúne la garantía suficiente para la protección de las mujeres esclavas. En efecto, D. Joaquín Vilela es un mestizo, hombre de oficio de pocos bienes; en la ciudad es reconocido como un maestro de tienda de herrería y armería; posee dos casas en comunión con sus coherederas, una en la calle Real (llamada también del Playón), y otra frente a Santa Lucía; anota que ambas no tienen carga ni gravamen alguno; a todo esto se suma la posesión de un potrero y unas tierras en Cocañira, en el partido de Querecotillo, cargado con un principal de 1,500 pesos, y que están valorizadas en no menos de cuatro mil pesos; su extensión abarca una y otra banda del río La Chira (f.57).

Antes de recibir a los testigos, desde la hacienda de Culqui, en 25.05.1803, D. José Anselmo Pedemonte envía una nota escrita aceptando la comisión encargada para que este proceso judicial avance. Así, el primer testigo en presentarse en 01.06.1803 es Seberino Torres, español, edad 36 años, natural de la provincia de Loja, y vecino en el pueblo de Ayabaca, de oficio carpintero. Este testigo empieza señalando que estuvo viviendo en el sitio de Cuñala, cerca a la hacienda Saconday, pues fabrica unas obras que le encargó su dueño D. JF Saavedra. Afirma Torres que en esa ocasión estuvo tres meses en ese lugar y no vio que se castigase a los esclavos, salvo a Manuel Rosillo, marido de Petrona por ser ladrón y cimarrón; que este es un hombre de malas costumbres y que esa vez lo castigaron con moderación; que también fue testigo y contaba los azotes que llegaron solo a veinte. Recuerda que el negro Taboada murió atacado por los «piques», que este era ladrón y cimarrón, y se mantenía en los montes de los robos; que, además, sabe que murió luego agusanado; añade que en la hacienda solo vio un negro tullido e inútil.

31 Sobre la familia e historia de esta familia se puede consultar a Elizabeth Hernández García. 2007. El marqués de Salinas, Francisco Javier Fernández de Paredes, y su permanencia en la clase dirigente piurana a inicios de la República (1785-1839). En: *BIFEA*, N° 36 (3), pp. 361-391.

Manifiesta que la negra Sotenia había en verdad huido y que el que declara la trajo a la casa de su amo, y que después el mayordomo de la hacienda le pegó unos azotes. Sobre el zambo Maximiliano precisa, que es muy cimarrón y ladrón, y que por esto su amo lo tuvo preso y le colocó un «rabo de zorro». Esto pudo así comprobarlo el que declara pues cuando viajó a la hacienda de Jambur fue testigo de un robo que hizo de un macho y su silla pero que luego fue apresado (f. 63). Respecto al asunto de las vestimentas, señala que todo lo dicho es falso, pues los esclavos usan sus camisas de tocuyo y calzones de pañete, y que para trabajar tienen su ropa vieja, y que al mediodía todos reciben sus comidas en sus mates. Finalmente, concluye señalando que todos los esclavos son ladrones desde el tiempo en que fue dueño de la hacienda D. Manuel Eugenio Cortes, y que el testigo los ha visto en varias ocasiones borrachos y que salen de la hacienda cuando quieren, y que les gusta a todos andar escondidos en los montes. En suma, que todos son «esclavos insubordinados».

El segundo testigo se llama Paulino Bargas, español, edad 42 años, natural de la villa de Zaruma, residente y con vivienda en la hacienda Samba, y de oficio labrador. Declara que en el caso de Petrona lo que ocurrió fue que cuando ella estaba tirando a un buey, su amo le dijo que le ponga un bozal o cabestro al animal, y que ella no le prestó atención a esta orden y siguió adelante provocando que su amo lo riñera en respuesta a sus palabras altivas. El resultado de este encuentro entre amo-esclava fue que la esclava Petrona, al día siguiente fugara de la hacienda; y que este tipo de conductas señalada se ha generalizado en la hacienda, pues casi todos los esclavos andan fugados hacia el sitio de Chonta, un lugar en la que permanecen borrachos y que han convertido en un sitio donde ocultan sus robos. Lo singular de esta situación, y que le llama la atención, es que en esta hacienda ha visto que los esclavos rezan sus oraciones todas las noches (f.64-65).

A continuación se presenta *Eusebio Balcazar*, hombre blanco, de 49 años, sabe firmar, y de oficio labrador; agrega, que es natural de la hacienda «La Tina» y residente en la de «Samba», que se encuentra frente a la hacienda de Saconday. En su concepto, afirma que él ha visto que todos los negros de esta hacienda viven practicando viciosas costumbres, y que son ladrones de caminantes y de los indios de las serranías. También ha sido testigo de cómo estos venden la carne en el sitio de Chonta, y que de allí se pasan a la hacienda de Quiroz para llegar a Paymas, un lugar hacia el cual vio como los zambos se dedicaban a arrear muchos toros robados. Por tanto, todas estas acciones tienen horrorizados a los vecinos de la provincia de Piura, pues se

trata de gente con «costumbres arraigadas» ya que son «públicos ladrones» dedicados a saltear y a quitar toda clase de animales, y a «asolar y robar», a despojar a la hacienda y a los pasajeros, para luego embriagarse y gozar de sus viciosas costumbres. Que todo lo señalado es cierto, pues lo ha vivido cuando se trasladaba de Chonta a la hacienda Quiroz y llegado la noche en el abrupto camino que existe, justo en el sitio de Paymas ve pasar al zambo Francisco arreando a una res vacuno y a otro zambo llamado Romualdo también arreando a otro animal vacuno (f.66v); a estos sujetos, se sumaría otro zambo arreador llamado Alfonso. Que esa misma noche vio como mataban a los animales para luego vender sus partes a los vecinos. De igual forma, en otra ocasión en la que también lo agarró la noche en el camino y rumbo a la hacienda Jambur cerca de Saconday, vio como en la madrugada caminaba un zambo llamado Maximiliano tirando una vaca y que atrás venía el zambo Alfonso, también arreando otros animales. Que todo lo que relata lo vio con sus ojos, pues en esa ocasión pudo ver la marca de fierro de las vacas que son de un tal Juan Rodríguez, un criandero del sitio de «Pomapampa»; que todo este robo terminó cuando soltaron la vaca junto a la casa de un fulano llamado Chuquimarca; y que por allí también se presentó Bruno Campos que conducía unos capados cerduños a la hacienda Quiroz; que a este sujeto, los zambos le robaron su poncho nuevo balandrán de su alforja, pero que al poco tiempo les hizo el reclamo hasta conseguir que Maximiliano se lo devolviera. Que todo esto es conocido por el vecindario de SM de Piura pues tienen mucha fama de ser ladrones. Maximiliano en particular, acompañado con otros, robó varias reses de los crianderos de Quiroz, y que en su persecución salieron Pablo Jiménez y Juan Rodríguez, quienes llegando a la quebrada de «Pichandul», encontraron restos de carne y cecina.

Que todo esto ocurrió y lo avisó al antiguo dueño de Saconday, D. *Manuel Eugenio Cortes*, y que en esa ocasión, este propietario los reprendió avisándoles que si se repetía nuevamente este tipo de acciones les caería un balazo. Respecto al tema de los castigos señala que vio castigar al zambo Francisco porque este siempre andaba fugado y cargado de armas, blancas y de fuego, y que vociferaba a todos que él iba a matar a su amo D. Francisco Saavedra. Recuerda que en esa ocasión lo llamaron a la ciudad de SM de Piura para que pueda calmarse. Y que en esa ocasión también vio que azotaron a la negra esclava Gregoria, pues resulta que cierto día en el acto del almuerzo su amo lo acusó de «no sabe que porquerías venenosas» le había echado a sus alimentos, y que para probarlo le dio este el almuerzo a su pequeña hija de la esclava y que esta se murió, y «que an vido los an castigado no pasando de 6

a 8 azotes o cuando mucho a diez». Que respecto al caso de la zamba Petrona, puede decir que «esta le respondió con mucho imperio y voces alteradas (a su amo) que no había cabestro para amarrar la caña menos abria para echarle bozal» (f.67v), y que luego Petrona se fugó de la hacienda.

Otro asunto que trata de desmentir es que el zambo Alfonso también fugó de la hacienda sin haber sido azotado, y que no precisa las razones, solo describe que él vio como esta vez habían bajado unos indios del pueblo de Pillo a moler su trigo en la hacienda de Saconday, y que luego soltaron sus mulas para que puedan alimentarse con los pastos existentes, y va ser justamente en ese momento, que el zambo Alfonso empieza a corretear a una de estas y asustada la mula cruzó el río y no pudo recapturarla, y que en este caso tuvo que intervenir la mujer de Eusebio Balcazar para llevar la mula al amo de la hacienda.

Sostiene a continuación que es cierto que al zambo Maximiliano lo tuvo preso su amo D. JFS, pues cometió varios delitos y que este se había fugado a la hacienda de Jambur y que en adelante este esclavo solo vivía de los robos de mulas a unos y otros caminantes. Al poco tiempo Maximilialo logró ser apresado y le pusieron como castigo simbólico un «rabo de zorro», pero que esa vez no se le aplicó el castigo de los azotes (f.67v).

Subraya que el negro Taboada era un negro esclavo «muy cimarrón», y que este murió atacado de los piques. Que de igual forma también el finado negro «Luis» era una persona muy enferma de los «gafos» y tullido, y que la zambita parvulita murió atacada de la sarna, en consecuencia, en estas muertes de los esclavos, nada tuvo que ver el dueño de la hacienda (f.68). Finalmente, rechazó la versión de que los negros estaban mal alimentados y sin vestimentas, pues el a «vido que al mediodía les daban unos mates de comida con que quedaban satisfechos, y lo mismo por la noche», y que todos los esclavos recibían anualmente sus camisas de tocuyos y calzones de pañetes.

Continúa el testimonio de *Lucas Seballos*, pardo libre, edad 44 años, precisa que sabe firmar, y señala que es vecino del pueblo de Ayabaca y de oficio labrador. Este testigo empieza su testimonio señalando que su «amo es un hombre muy arreglado y de buenas costumbres», que el dueño de Saconday no azota a sus esclavos (f.68v). Seballos no duda en señalar al zambo Maximiliano como un hombre insubordinado y borrachoso, de ser un ladrón abusivo, cimarrón y de practicar muchas maldades entre la gente de la hacienda (f.69).

Prosigue el comisionado D. Josef Anselmo Pedemonte recogiendo otros testimonios en la hacienda de «Culqui» en 04.06.1803. Esta vez se presenta

Alberto Torres, hombre blanco, de edad 37 años, no sabe firmar, de oficio labrador, natural del pueblo de «Latacoche» y residente en el sitio de «Puertas». Este testigo manifiesta que antes fue mayordomo en la hacienda Saconday, cuando era dueño de la hacienda D. Manuel Eugenio Cortes, y que es cierto que el zambo Francisco y su hermano Alfonso han transportado una vaca del sitio de «Urunche» y que a esto se sumaría el robo de otra vaca en el camino. Sabe también, que Maximiliano y su hermano, el zambo Francisco tienen su vivienda en «la quebrada de Pichandul en una cueva que asia bajo una peña» (f.70) y que en una oportunidad que acompañó a su amo Cortes, encontraron en este sitio varios vestigios de otras dos reses. De igual forma, que en otra ocasión también hicieron una nueva visita a esta cueva, en la que vivía el zambo Maximiliano con su hermano el zambo Romualdo, y encontraron nuevamente muchos pedazos de carne y tres ornamentos de reses que recuerda fueron una vaca negra, otra muleta y otra barrosa, y que todo esto se encontraba tapados con pellejos y piedras. Trae a la memoria también, que le contó esa vez Tomás Cumlla, dueño del sitio de «San Juan», que los zambos Maximiliano y Romualdo llegaron a su casa y le robaron sus quesos (f.70v).

Otro asunto que ahora memoriza es que por el tiempo de la Navidad se encontraba por el sitio de «Chonta» un lego del Convento de la Merced de la ciudad de SM de Piura, solicitando una limosna para los pobres, y que en esa ocasión este religioso fue atacado por el zambo Francisco, quien vociferando que «eran unos padres ladrones que por robar andaba con ese disfraz de limosnero y que el tenía la facultad de prenderlo y quitarles las derramas y que agarró un palo y que en esto intervinieron D. Salvador Herrera, D. Felipe Merino y Bentura Guerrero, quienes lo defendieron y evitaron que lo matara: precisa que este suceso fue en tiempo de ME Cortes, cuando trabajaba de mayordomo».

También rememora que los vecinos se quejaron por este y otros robos, y que capturaron finalmente al zambo Maximiliano y a su hermano el zambo Francisco, quedando libre su madre, la negra Gregoria. Así sostiene que una noche, como a las 7 pm., le dijo D. Manuel Eugenio Cortes que los cuarteles de caña se estaban quemando y que les pidió que luego de apagar el incendio regresaran a su casa para pasar de nuevo y atender otro «punto de fuego» que existía en otro lado de la hacienda, y que esta vez asociado con Manuel Chuquiguanca, Pablo Bereche, la negra «Gregoria», la Sotenia, la zamba «Geralda» y el negro «Taboada», entre todos juntos, volvieron para apagar el fuego del incendio, ya que se trataba de una tercera «llamarada» existente en la hacienda; por tanto, nuevamente tuvieron que salir con el negro «Josef

Largo» y otros esclavos para apagar otros puntos que el fuego destruía los cuarteles de la caña de azúcar y otros cultivos, y que esta vez hizo varios disparos al aire con una escopeta, y que después, tuvieron que estar cuidando la hacienda toda la noche junto con Manuel Chuquiguanca y Eustaquio Balle, ocupándose de que los cuarteles no sean incendiados nuevamente; que a todo esto «declara aver visto que cuando estaban los citados siervos apagando dicho fuego, en vez de botar para afuera las brasas, antes las echaban en los propios cuarteles, por donde se vino su acrecentamiento y que los actores del incendio eran los mismos esclavos, y que la noche de haber precedido estos se hallaron presentes D. Bitorino Barillas y D. Josep Joaquin Adrianzen, no en la quema, sino en la prisión de siervos, por haberles rogado el dicho D. Manuel Eugenio Cortes, que le ayudasen a cogerlos» (f.71v).

Alberto Torres informa que trabajó seis meses de asistente de D. J.F. Saavedra, y que en este tiempo no ha visto los excesos en los castigos que se señalan. Que por el contrario, el amo de la hacienda solo les ha impuesto un conjunto de tareas moderadas y regulares; y que a todos los obligaba a rezar todas las noches la doctrina cristiana y otras oraciones. Luego, recuerda y anota con detalles el tipo de disciplina impuesto a la población esclava de la hacienda:

Nombres	Tipo de casta	Motivaciones	Tipo de castigos y otros
Alfonso	zambo	Robo	6 azotes
Negra nueva	negra		6 a 7 azotes
María Rosalía		Fuga	10 azotes, la cogieron en la hacienda Quiroz
Josef Largo	negro	Robo	4 azotes
Petrona Zorrilla	zamba		no recibió castigo sino que tuvo un choque verbal con el amo
Sotenia	negra	Fuga	sin castigo
Maximiliano	zambo	cimarrón, ladrón, borrachoso	preso y sin castigo y se le colocó un «rabo de zorro».
Taboada	negro		Murió atacado de piques
Luis	negro		Hombre tullido y enfermo
Párvula	zambita		Murió atacada con sarna

A continuación prosigue Antonio Núñez, de casta mestizo, edad 27 años, labrador, natural del pueblo de Frías, morador en el sitio de «Pumapampa», en la hacienda de Quiroz, asegura que trabaja en calidad de peón jornalero y que no saber escribir. Este testigo declara, que vio en cierta ocasión castigar con muchos azotes a la zamba Bernarda, hija de la negra «Gregoria», pero que fue

sin mayor exceso, ya que estos no pasaron de los doce azotes con el motivo de haber robado unas gallinas a su ama doña Dorotea Saavedra. Que todo esto se produjo porque una noche se encontró muchos huesos depositados en un «poto» ubicado debajo de una cama (f.70), y que en esa ocasión ella se había olvidado de botarlos al monte y que por este motivo la descubrieron, y que ha «oído decir por voz común, que los dichos siervos se han huido a la ciudad de Piura, no por el castigo de azotes que les aygan dado, sino por el odio que an cogido con sus amos a causa de que an procurado sujetarlos en sus malas costumbres» (f.73v). El testigo considera que todo este asunto es muy antiguo, pues ha oído que estos esclavos desde el tiempo de D. M.E. Cortés «han sido muy ladrones, que con sus robos an destruido dicha hacienda y después de ella robando a todos los vecinos inmediatos... que son dichos siervos muy insubordinados, pendencieros, cimarrones y demás vicios que an tenido por costumbre».

En seguida se presentó Luis Saavedra, de casta criollo y libre, quien declara practicar el oficio de criandero y de labrador, tiene 63 años, y es morador en el sitio de «Bigote», en la hacienda Quiroz. Este testigo expone que en el sitio de «Chonta» (f.75) muchos esclavos andan metidos en los montes vecinos sin mayor control, y que en este sitio, estos hombres esclavos andan borrachos y usan este terreno para practicar los robos de ganado de toda clase; que todos estos negros esclavos se caracterizan por «ser muy pendencieros, lleno de altivez» y que vio cómo el zambo Francisco denigró al lego del Convento de la Merced y que organizó a otros para atacarlo y golpearlo con palos, pero que no llegaron a realizarlo pues otros salieron a defenderlo.

Sigue el testimonio de *Francisco Mauricio*, edad 48 años, originario del pueblo de Ayabaca, residente en el sitio de «Sicacate», de oficio labrador y criandero, quien confiesa que no sabe firmar y repetirá casi todo lo anterior (76v). Prosigue, Francisco Pelallo, edad 50 años, de casta mestizo, con oficio de tejedor, natural del pueblo de Gualaseo, provincia de Loja, morador en «Tiringate», partido del pueblo de Ayabaca, afirma que no sabe firmar y agrega que es actualmente campesino colono de la hacienda de Saconday (f.77). Este testigo responde a las preguntas señalando que reside en estos lugares ya más de veinte años, pues entra y sale a menudo, y que en varias ocasiones ha visto cómo los negros esclavos llevan la carne seca y muchas reses vivas a Chonta; y que para estas actividades estos usan las mulas de silla de la hacienda, y de igual forma para huir cuando llegan las autoridades y propietarios. Califica a la mayoría de los esclavos de ser «siervos insubordinados». Finalmente, con similares expresiones también rinde su testimonio *Domingo Chamba*, edad

68 años, indio del pueblo de Ayabaca, quien declara que no sabe firmar y que es de oficio labrador y criandero de animales mayores y menores.

Paralelamente a esta recopilación de información oral, en la ciudad de SM de Piura, en 23.06.1803, el escribano convocó en la cárcel a tres negros esclavos, Petrona, María Sotenia y Alfonso Zorrilla, y los notifica de los autos judiciales que se están formando en su contra. A continuación, se les comunica que en esa fecha el defensor de esclavos, D. José Romero y Frías, estaba ausente en la ciudad de Lima.

Finalmente, reunidos las autoridades judiciales se les dio a conocer el dictamen en 21.06.1803. En esta oportunidad, empieza este documento señalando que se ha revisado la información oral y escrita contenida en el auto y la recogida por la parte de D. Juan Francisco Saavedra, y también la presentada por los esclavos, anotando que se ha verificado que estos reciben un buen trato, así en el alimento como en el vestuario, y «que el castigo que en ocasiones les infiere es provenido de sus desórdenes y criminalidades que refieren por castigos de ambas informaciones». Advierten que de lo contrario sin estas medidas disciplinarias se le originaría al amo unos gravísimos perjuicios con la carencia de sus servicios. Por tanto, acuerdan cortar la causa judicial en el estado en que se halla y ordenan que se entreguen los esclavos y esclavas a su amo para que este les señale el destino correspondiente y que asuma y cuide de sus conductas y que ya no se admitan más autos de los esclavos y que esta ahora se archive. Firman, Manuel Gregorio Carrasco, teniente de Milicias, y el Dr. D. José Fernández de Paredes, asesor y abogado de la Real Audiencia de Lima. El expediente se cierra con un oficio que da a conocer este dictamen a doña Dorotea Saavedra.[32]

Para finales del siglo xviii, los negros esclavos de la ciudad de SM de Piura se han socializado bajo el catolicismo cristiano; casi todos están bautizados, usan el matrimonio para formar y fortalecer sus clanes familiares y consolidar pactos para ser libertos. Ante la cercanía de la muerte de uno de sus miembros piden la presencia del cura local y contratan a los notarios para registrar su testamento firmado por el agonizante o los testigos autorizados. Las familias africanas tienen sus santos/as y piden que sus cuerpos sean amortajados con los hábitos de San Francisco, la Virgen del Carmen u otro santo de su devoción. En estas cartas testamentarias se reafirma su fe cristiana y su devolución por los sacramentos. No olvidan dejar sus limosnas y donaciones a los pobres de

32 ARP, 1800, Causas Criminales. Autos seguidos por el Defensor General de Menores contra Petrona de la Rosa, sobre sevicia con que trata a sus esclavas Mercedes y María del Rosario que se remitieron a la Real Audiencia de Lima.

la ciudad. En el transcurso de su vida los esclavos africanos y criollos recrearon su cultura a través de la música, las danzas, las canciones y las memorias orales de sus ancestros. La religión fue usada para ganar mayores espacios de tiempo para el disfrute espiritual y lograr horas y días de descanso del duro trabajo que soportaban sus cuerpos y mentes. Los negros esclavos buscaban ganar pequeños espacios en la ciudad para reunirse y disfrutar de momentos de placer y el disfrute, no solo de lo recibido del patrón sino también de los robos y sustracciones de la hacienda o la mansión señorial.[33]

La llegada de la noche es un momento interesante para la vida y disfrute de las familias negras que buscaban festejar los cumpleaños, el bautizo, la llegada de pasajeros y viajeros, o la venta de carnes y maíces de sus chacras. En los extramuros de la ciudad se reúnen a la luz de mecheros y velas para bailar y cantar, curar así los males de sus almas y sus cuerpos, gozar un momento de los recuerdos y conversar sobre los juicios y quejarse de los maltratos y privaciones que les aplicaba su ama blanca y el marido celoso. Estos tiempos son momentos importantes también para practicar sus diferenciaciones sociales y marcar las fronteras de sus estatus sociales; son ocasiones que sirven para reunir a la gente de los valles e informar cómo marchaban los trámites de la libertad de las amas de leche o de la fuga de los presos de la Real Cárcel de SM de Piura. En estas ocasiones se reúne la gente negra de diversas procedencias, de Saña, de Lima, Tumbes, de Cartagena de Indias, de Jamaica, Guayaquil o Ica. Así, al son de la música y del aguardiente circulan las noticias y los rumores, el júbilo y las palmas se multiplican para elevar sus emociones y sentimientos, para cerrar negocios y amores, pero también la producción de enemistades y odios apasionados. Estas fiestas se practican los domingos, durante la fiesta de los santos, es un calendario festivo familiar, religioso y virreinal.

A modo de conclusiones preliminares

La esclavitud en Piura, entre 1780 y 1814, concentra a familias multiétnicas de negros criollos y bozales, pero también a pardos, zambos, mulatos y otras categorías étnicas. La mayor parte de estas poblaciones negras están concentradas en las haciendas del Alto Piura (Morropón-Yapatera) y otro grupo menor en Tangarará-Amotape-Pariñas. En este último microespacio los esclavos han

33 Mayores datos sobre la sociedad y cultura regional de Piura puede encontrarse en los autos criminales que prosigue María del Rosario Jayme contra un zambo, Manuel, esclavo del sargento de Milicias de Guayaquil, Alejandro Boniche. ARP, 1810, Intendencia, Causas Criminales, legajo 66, expediente 1319.

sido especializados en la producción de tinajas, de la brea y la sal marina. En ambos valles las familias esclavas han sido asentadas para trabajar en pequeñas chacras y huertos, en calidad de labradores adscritos a las grandes haciendas orientadas al engorde de ganado cabrío y vacuno destinados a las casas-tinas. Negros, zambos y mulatos practican una variedad de respuestas sociales a la violencia y la marginalidad del régimen esclavista. No se trata solo de una dicotomía, de resistencia y adaptación, sino de un proceso social en la que se usa la legislación hispana e indiana para reimponer el orden social, y también verificar ocasiones en la que los individuos utilizan la daga y el trabuco para conseguir rebasar la autoridad y el poder local.

El material documental que hemos procesado preliminarmente nos ha permitido estudiar las taxonomías y los estatus que asumen en la práctica social los afrodescendientes en la región de Piura a partir de finales del siglo xviii y la primera mitad del siglo xix.

En efecto, usando los conceptos de la época buscamos entonces reflexionar sobre los procesos y la práctica social que marcan estas taxonomías y estatus para registrarlos en los documentos que dan forma a los procesos civiles y criminales guardados en los archivos públicos de la costa norte del Perú. Examinando estas nominaciones y prácticas sociales que despliegan los afrodescendientes nos acercamos a explorar la estructura y la dinámica de las realidades sociales y las interacciones de estos sujetos registrados en los documentos de archivo e impresos ubicados. Las taxonomías (principios de clasificación) generan cierto posicionamiento discursivo desplegando una variedad de categorías sociales, sujetos e identidades al interior de la sociedad afrodescendiente en Piura.

Una de las caras de este proceso social es el tema del conflicto social. En esta documentación se ubica un tipo de registro discursivo particular, un escenario local en la que se produce este juego social entre los que acusan y se defienden, y un tipo de textualidad que guía los memoriales escritos y los testimonios orales que van acumulándose en el tiempo. En el examen de este tipo de dinámica social ubicamos la investigación de William San Martín Aedo[34], quien propone examinar los litigios divididos en tres grandes dimensiones:

34 William San Martín Aedo. 2010. Colores oscuros y estatus confusos. El problema de la definición de categorias étnicas y del estatus de «esclavo» y «libre» en litigios de negros, mulatos y pardos (Santiago a fines del siglo XVIII); pp. 257-284. En: Alejandra Araya Espinoza y Jaime Valenzuela Márquez (eds.), *América Colonial. Denominaciones, clasificaciones e identidades*, Santiago, Instituto de Historia, Pontificia Universidad Católica de Chile, Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad de Chile, RIL Editores.

a) las experiencias históricas vividas por los actores involucrados, más allá del momento mismo del conflicto;
b) las realidades enunciadas en el espacio judicial ante escribanos, abogados o jueces fuertemente determinadas por los objetivos que siguen cada una de las «partes»; y
c) las finalmente cristalizadas en el texto, modificadas o enmendadas por el mismo procedimiento judicial y por los procesos de conservación posterior.

Esta problemática se analiza cruzándolas con el estudio de la esclavitud y la presencia negra a finales del siglo xviii. Ahora bien, en la producción historiográfica sobre el tema de los afrodescendientes en Piura se ha desplegado la orientación cuantitativa; para esto se busca y organiza los registros notariales (este es el caso practicado por Roxana Hernández García 2007 y Luis Cajavilca 1999) asociados a expedientes judiciales civiles y criminales.

En la vertiente cualitativa se busca triangular la experiencia histórica de la esclavitud con la cultura jurídica y la producción textual consultada en el Archivo Regional de Piura. Ingresamos entonces al estudio de las taxonomías usando la documentación generada en la institucionalidad judicial (Subdelegaciones y Juzgado de Primera Instancia) vinculada a la experiencia de «negros» y «esclavos», libertos y pardos (Espinoza Claudio 2012; Berteaux 1999: 1-22).

En los procesos judiciales que revisamos encontramos una variedad de taxonomías y categorías que sirven para describir las realidades que viven estos sujetos y las formas en que se han integrado a una formación social y cultural regional. Entre los más usados tenemos la de «esclavo», «esclavitud», «resistencia» y «libertad»; y desde la dimensión étnica se usan categorías como «negro», «mulato», «pardo» y «zambo».

La administración de la justicia funciona a partir de un conjunto de mediadores administrativos como los escribanos y procuradores, jueces y fiscales. Un esclavo inicia un juicio con una denuncia escrita que prosigue y mantiene por varios años. Durante este tiempo apoyado por su «Protector» legal «moviliza» a sus testigos para presentar sus testimonios orales que van a ser evaluados por los jueces. El expediente suma entonces una diversidad de textos escritos, memoriales y pruebas orales y documentales con la finalidad de conseguir una sentencia preliminar favorable. El lote de litigios que examinamos contiene algunas novedades como la del reemplazo del corregidor por el subdelegado en el último tercio del siglo xviii. También se registra un cambio en el formato del registro documental.

Piura es una región geográfica que concentra dos grandes macroterritorios poblacionales: la yunga y la sierra. En la costa se despliega un intenso proceso de mestizaje y de integración de los negros a una sociedad cada vez más compleja. Piura es un espacio social y cultural de alto dinamismo y movilidad social; las «castas», «negros», «mulatos», «pardos» y «zambos» conviven con mestizos, «indios», españoles pobres y otros sujetos de diversa procedencia étnica como los indígenas. Los negros empiezan a residir en los centros poblados indígenas ya sea en calidad de esclavos o de familiares que trabajan la tierra y pequeños negocios mercantiles con Saña y Tumbes.

La dinámica económica que vive esta provincia ha permitido la formación de una sociedad negra que empieza a convertirse en un grupo heterogéneo que se inserta con otras agrupaciones de la sociedad. Se trata de un flujo social que lideran los llamados «pardos», un grupo socio-étnico de afrodescendientes libertos que amalgaman un mundo popular en formación. Estas familias se asientan principalmente en los territorios conocidos como los «extramuros» a los cinco barrios que se han formado en la ciudad de SM de Piura. Este crecimiento económico e integración social se corta temporalmente con el terremoto de 1814, un momento en la que muchas familias criollas procedentes de los valles rurales migran a la ciudad para reconstruirla explotando los espacios de los «Ejidos» de arriba y de abajo, entre lo que ahora se llama el barrio de El Chipe hasta el barrio de San Sebastián conocido como la «Gallinacera». Es al interior de este microespacio urbano que se puede observar la interacción humana de estas castas de afrodescendientes impulsando una singular movilidad de sujetos, identidades y estatus.

Piura a comienzos del siglo xix destaca por la presencia de muchas familias afromestizas, libres y esclavas. Los negros libertos son ahora la mayoría entre la población afrodescendiente. Está emergiendo una nueva sociedad que orienta un proceso de desintegración de la esclavitud en la región, que utiliza la nueva cultura jurídica y busca integrarse a las dinámicas sociales y culturales del resto de la sociedad de la época (Espinoza Claudio 2012; Reyes Flores 2001).

En este tiempo histórico se vive, entonces, el tránsito de una sociedad de grupos étnicos a una sociedad popular de múltiples colores ligados al trabajo artesanal, a la albañilería, al arrieraje y a las labores de pequeños huertos y chacras en las orillas e islas del río Piura y afluentes. Los negros, pardos y libertos viven un proceso de «criollización» de gruesos segmentos sociales asentándose en barrios populares a finales del siglo xviii. Otro elemento que contribuirá a que este proceso de movilidad social y de mestizaje avance es la formación de batallones militares, específicamente de «pardos» llamados los

«Dragones», incorporando a los negros varones de las doctrinas que integran la provincia de Piura (Marchena Fernández 2003).

A este proceso se suma otro accionar liderado por las mujeres esclavas y libertas que organizan y consolidan la tradición del acceso a la justicia o «peticionismo esclavo», apoyándose en abogados y notarios que les facilitan la información jurídica y el papel necesario para ganar sentencias que les permitan liberar a sus familiares cercanos. Se trata entonces de la práctica de un tipo de resistencia social de género que solo lo ejercita un pequeño grupo de mujeres con acceso a pequeños capitales monetarios y portadores de información jurídica colonial (Valdivia del Río 2008: 253-267).

Los litigios judiciales que practican los esclavos son de larga duración; los casos ubicados y presentados en parte en este informe, muestran la acumulación de informes orales, de testigos no negros y de la actuación de abogados que buscan ceñirse a los «Reglamentos» y Reales Cédulas dictados por la corona española. Los reclamos y asuntos en pugna abarcan temas sobre asuntos materiales y cuestiones de honor familiar como vasallos y luego ciudadanos de la nación de España a comienzos del siglo XIX (Lucena Samoral 1996 y 2010).

Referencias bibliográficas

Adanaqué V., Raúl. 2001. La esclavitud en Lima, siglo XVIII. En: *Historia y Cultura* Nº 24; p. 27-40, INC, Lima, Perú. 2009. Libertos y libertas en Lima: siglo XVIII. En: *Investigaciones Sociales*, Vol.13, Nº 22, pp. 317-325, UNMSM-IIHS, Lima.

Aguirre Rojas, Carlos. 2009. *Microhistoria italiana. Modo de empleo*. Centro Nacional de Historia, Venezuela.

Aguirre, Carlos. 2005. Silencios y ecos: La historia y el legado de la abolición de la esclavitud en Haití y Perú. En: *A Contracorriente*, Vol. 3, Nº 1, pp. 1-37. Departamento de Lenguas y Literaturas Extranjeras de North Carolina State University.

Aldana, Susana 1990. *Empresas coloniales. Las tinas de jabón en Piura*. Edic. CIPCA/ IFEA, Lima, Perú.

Alzamora Arevalo, Abelardo. 2009. *Cuentan los antiguos. Añoranzas y tradiciones ancestrales*. CEDET y Municipalidad Provincial de Morropón y Chulucanas, Piura.

Andrés-Gallego, José. 2001. Macro y microhistoria en el estudio de la esclavitud de los negros. *Memoria y civilización*, Nº 4, pp. 115-147. Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, España. La esclavitud en la monarquía hispánica: un estudio comparativo. http://www.larramendi.es/i18n/catalogo_imagenes/grupo.cmd?path=1000215 Consultado 20.03.2014.

Arambulo Palacios, Edmundo. 1995. *Diccionario de piuranismos*. Concejo Provincial de Piura, Piura.

Arrelucea Barrantes, Maribel. 2009. *Replanteando la esclavitud. Estudios de etnicidad y género en la Lima borbónica*. Ediciones CEDET, Lima.

Barranzuela Zevallos, Fernando. 2007. *Cadenas rotas Yapatera. Historia y vida*. Municipalidad Provincial de Piura, Piura.

Belmonte Postigo, José Luis. 2010. Revisitando la esclavitud. Perspectivas historiográficas y nuevas líneas de investigación en el estudio de las sociedades esclavistas americanas. En: Francisco A. Rubio Durán, Rocío Delibes Mateos [Editores]. *Espacio y poder en América Latina Actores y escenarios históricos en los contextos de la dominación*, pp.143-164; Aconcagua Libros, Sevilla.

Bernand, Carmen. 2001. *Negros esclavos y libres en las ciudades hispanoamericanas*. Fundación Histórica Tavera, 2da. Edición, Madrid.

Berteaux, Daniel. 1999. El enfoque biográfico: su validez metodológica, sus potencialidades. En: *Proposiciones*, Nº 29, marzo, pp. 1-22.

Bittencourt Santos Casimiro, Ana Palmira. 2001. Quatro visoes do escravismo colonial: Jorge Benci, Antonio Vieira, Manuel Bernardes e Joao Antonio Andreoni. En: *Politeia: Historia y Sociedade*, Vol.1, Nº 1, pp. 141-159.

Bowser, Frederick. 1977. *El esclavo africano en el Perú colonial (1524-1650)*. Siglo XXI Editores, México.

Cajavilca, Luis. 1999. Esclavitud en Piura, siglos XVII-XIX. *Investigaciones Sociales*, Nº 3, pp. 213-222, IIHS-UNMSM, Lima.

Carazas, Milagros. 2011. *Estudios afroperuanos. Ensayos sobre identidad y literatura afroperuanas*. Edic. CEDET. Serie Mano Negra 4, Lima.

Castillo, José. 1977. *Los rezagos esclavistas en Piura en el siglo XIX: 1800-1854*. Tesis Br. Historia, UNMSM, Lima, Perú. 1981. La manumisión de esclavos en Piura. En: *Temas Sociales*, Nº 1, Cajamarca, pp. 54-65.

Chust, Manuel e Ivana Frasquet (Edits.). 2009. *Los colores de las Independencias Iberoamericanas. Liberalismo, etnia y raza*. CSIC, Madrid.

Cornejo, Raúl-Estuardo. 1972. Las fuentes de «Matalaché». En: *Cuadernos del CONUP*, Diciembre; pp. 309-337, Lima. 2009. *El gran bandolero Froilán Alama*. Edic. RAISAPP, Piura.

Cornejo Ubillus, Edmundo. 2006. *Calendario Cívico de Piura*. Municipalidad Provincial de Piura, Colección SEC, Piura.

Cuche, Dennis. 1975. *Poder blanco y resistencia negra en el Perú: un estudio de la condición social del negro en el Perú después de la abolición de la esclavitud*. INC, Lima.

Cueva Palacios, Nicolás. 2007. *Piura. Apuntes para su historia, 1883-1940*. Casa Editora «Piuranidad», Piura.

Espinoza Claudio, César. 1985. *Un movimiento agrarista en la Independencia de Piura: los colonos siervos de Morropón-Yapatera, 1820-1825*, Edic. CIPCA, Piura. 1985a. *La rebelión de los esclavos en Piura 1760-1830*. UNMSM, Lima. 1985b. *La rebelión de los esclavos en Piura*. EAP de Historia, UNMSM, Lima. 2004. Afropiuranos y esclavitud en el Perú. *UMBRAL*, Nº 8, pp. 18-25, UNPRG. Lambayeque. 2012. Negros esclavos y libertos en la construcción de la ciudad republicana de Piura, siglo XIX. En: *Revista de Sociología*, Nº 22, pp. 251-299. EAP de Sociología, Facultad de Ciencias Sociales, UNMSM, Lima. 2013. Historia regional e historia de la tierra. Anotaciones sobre el valle de La Chira, San Lucas de Colán y Amotape, siglos XVIII-XX. En: *Revista Arqueología y Sociedad*, Nº 26, pp. 339-368, Museo de Arqueología y Antropologia, UNMSM, Lima.

Espinoza León, Carlos. 1985. *El cacique blanco*. Lima: Ideas. 1991. *Leyendas piuranas*. Piura: CIPCA.

Figueroa Luna, Guillermo. 1994. *No queremos amos: litigios y palenques en Lambayeque a fines de la colonia*. Chiclayo: [s.e]. 1999. Indios, esclavos y plebe en el conflicto social. pp. 17-28. En: *Seminario Internacional: Lambayeque y el Perú: dos milenios de historia*, Chiclayo: INDER.

Guerra, François-Xavier y Annick Lempèriére et al. 1998. *Los espacios públicos en Iberoamérica. Ambigüedades y problemas. Siglos XVIII-XIX*. México: Fondo de Cultura Económica-Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos.

Guerra, François-Xavier. 2004. El apogeo de los liberalismos hispánicos. Orígenes, lógicas y límites. *Revista Bicentenario 3.2*, pp.7-40. 1993. *Modernidad e independencias. Ensayos sobre las revoluciones hispánicas*. Madrid: MAPFRE.

Foucault, Michel. 1989. *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*. Edic. Siglo XXI, Barcelona.

Flores Galindo, Alberto. 1984. *Aristocracia y plebe: Lima 1760-1830 (estructura de clases y sociedad colonial),* Lima: Mosca Azul.

Godos Curay, Miguel. 2010. Piura, crisol de razas y culturas. Cultura transafricana. En: *Letralia*, Año XV, Nº 233.

Gutiérrez Correa, Miguel. 1991 (2010). *La violencia del tiempo*. Santillán S.A, Lima. 1988. *Hombres de caminos*. Editorial Horizonte, Lima, Perú. 2002. *La novela en dos textos*. Derrama Magisterial, Lima, Perú.

Hart-Terre, Emilio. 1973. *Negros e indios. Un estamento social ignorado del Perú colonial*. Editorial Juan Mejía Baca, Lima, Perú.

Helguero, Joaquín. 1984. *Informe económico de Piura*. CIPCA-UNMSM. Nadia Carnero edit. Lima.

Hernández García, Elizabeth. 2008. *La elite piurana y la Independencia del Perú: la lucha por la continuidad en la naciente república (1750-1824)*. UDEP-PUCP-IRA, Lima. 2007. El marqués de Salinas, Francisco Javier Fernández de Paredes, y su permanencia en la clase dirigente piurana a inicios de la República (1785-1839). En: *BIFEA*, Nº 36 (3), pp. 361-391, Lima.

Hernández García, Roxana 2007. «Quien reclama el árbol, reclama sus frutos. Una de las últimas batallas legales libradas en Piura para conservar negros bajo el sistema esclavista impuesto desde el virreinato». En: *Diálogo Andino*, Nº 30, Diciembre, pp. 43-57, Chile. 2014. *Aporte cultural afroyapaterano y su inserción en las políticas públicas*. http://edhpiura.blogspot.com/2013/12/aporte-cultural-afroyapaterano-y-su.html Consultado 12.02.2014.

Hunelfeldt, Christine. 1992. *Lasmanuelos, vida cotidiana de una familia negra en la Lima del siglo XIX. Una reflexión histórica sobre la esclavitud urbana*. IEP, Lima.

Jara Nolasco, Víctor. 2008. *De Ocultis y la Gallinacera.* Editorial Pluma Libre.

Kapsoli, Wilfredo. 1975. *Sublevaciones de esclavos en el Perú, siglo XVIII*. Universidad Ricardo Palma, Lima.

Klein, Herbert. 1986. *La esclavitud africana en América Latina y el Caribe*. Alianza Editorial S.A., Madrid. 2010. *El tráfico atlántico de esclavos*. Fundación M.J. Bustamante de la Fuente – IEP, Lima.

Lazo, Carlos y Tord, Javier. 1977. Algunos aspectos de la trata de negros en el Perú a fines del siglo XVIII. En: *Estudios*, Nº 3, UNMSM. 1981. Cimarrones, palenques y bandoleros (Lima, siglo XVIII). En: *Hacienda, comercio y fiscalidad y luchas sociales (Perú Colonial)*. Biblioteca Peruana de Historia, Economía y Sociedad, Lima.

Lucena Samoral, Manuel. 1994. *Sangre sobre piel negra. La esclavitud quiteña en el contexto del reformismo borbónico*. Quito: Centro Cultural Afroecuatoriano, Abya-Yala. (1996). *Los Códigos Negros de la América española*, Alcalá de Henares: UNESCO. 1997. El carimbo de los indios esclavos. *EHSEA*, Nº 14, pp. 125-133. 1997. Los pareceres de Cereceda y Rojas sobre herrar a los esclavos indios en el rostro o en las piernas. En: *EHSEA*, Nº 14, Enero-Junio, pp. 233-240. 2000. *Leyes para esclavos. El ordenamiento jurídico sobre la condición, tratamiento, defensa y represión de los esclavos en las colonias de la América española*. 2010. *Naciones de rebeldes: Las revoluciones de independencia latinoamericanas*. Edit. Taurus. s/f. *El segundo Código Negro español, la religión, la humanidad y la tranquilidad y quietud públicas. La crítica realizada en 1788 al código carolino*.

López Albújar, Enrique. 1928 (1978). *Matalaché*. Lima: El Nuevo mundo. 1936 (1973). Los Caballeros del Delito. Editorial Juan Mejía Baca, Lima.

Lugo-Ortiz, Agnes. *Tras la visualidad del rostro esclavo: Exploraciones para un archivo*. www.hemisphericinstitute.org. Consultado 24.03.2014.

Marchena Fernández, 1982. *La institución militar en Cartagena de Indias 1700-1810*. Sevilla: Escuela de Estudios Hispanoamericanos.

Maticorena, Miguel. 2005. El cuerpo de nación en el siglo XVIII. En: *Boletín* 71:114; pp. 183-187. Academia Chilena de la Historia, Chile. 2001. «Proyectos de irrigación en Piura». En: *Construyendo el Perú: aportes de ingenieros y arquitectos*. UNI, pp. 15-32, Lima. 1994. «Mapa de Piura de 1850». En: *Piura: apuntes para su geografía e historia* / Barrantes Arrese, Jorge - Maticorena, Miguel - Vega, Juan José - Capuñay, Manuel - Guzmán Palomino, Luis, edits. CEHM, Lima.

Medina Pineda, Medófilo. 2010. En el Bicentenario: consideraciones en torno al paradigma de François-Xavier Guerra sobre las «revoluciones hispánicas». En: *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura*, vol. 37, núm. 1, enero-junio, pp. 149-188, Universidad Nacional de Colombia, Colombia.

Mejías Navarrete, Elizabeth. 2007. La esclavitud doméstica en sus prácticas: los esclavos y su constitución en personas. Chile 1750-1820. En: *Fronteras de la Historia* Nº12, pp. 119-150, ICANH, Universidad de Chile.

Morgado García, Arturo. 2012. La vida familiar de los esclavos en el Cádiz de la modernidad (1600-1750). En: *TROCADERO* (24), pp. 67-81.

Mörner, Magnus. 1970. *La Corona Española y los foráneos en los pueblos de indios de América*. Estocolmo: Instituto de Estudios Ibero-americanos.

Moscol Urbina, Jorge E. 1986. *El Comercio en Piura*. Edic. Mutual Piura.

Moya Espinosa, Reynaldo. 2007. *Breve historia de Piura*. Tomo III - Piura en el Virreinato y Tomo IV - La Gesta Emancipadora. http://brevehistoriadepiura.blogspot.com/ Consultado 20.12.2013.

Ogass Bilbao, Claudio Moisés. 2009. Por mi precio o mi buen comportamiento: oportunidades y estrategias de manumisión de los esclavos negros y mulatos en Santiago de Chile, 1698-1750. En: *Historia* Nº 42, Vol. I, enero-junio, pp. 141-184, Santiago.

O'Phelan, Scarlett (comp.). 2002-2003. *Etnicidad y discriminación racial en la historia del Perú*. 2 v. PUCP. Instituto Riva-Agüero y Banco Mundial, Perú. 2002. «Ciudadanía y etnicidad en las cortes de Cádiz». En: *Revista Elecciones*, No. 1, ONPE, Lima.

Ortemberg, Pablo. 2009. La entrada de José de San Martín en Lima y la proclamación del 28 de julio: la negociación simbólica de la transición. En: *Histórica* XXXIII (2), pp. 65-108, PUCP, Lima.

Penz Munguia, Juana Patricia. 2003. Derecho indiano para esclavos, negros y castas. Integracion, control y estructura estamental. En: *Memoria y Sociedad*, Nº15, pp.193-205.

Piel, Jean.1994. «Observaciones referentes a la regionalidad de Piura. Puntos de vista de un historiador». En: *Sociedad y expansión*; pp. 185-194, Universidad de Lima. 1991. «L'histoire régionale de Piura: questions de méthode, questions d'historien». En *BIFEA*, Nº 20 (2), pp. 423-437, Lima. 1995. *El capitalismo agrario en el Perú*. Institut français d'études andines. IFEA - Universidad nacional de Salta, Lima.

Pita Pico, Roger. 2012. La «esclavitud» de los sentimientos: vida familiar y afectiva de la población esclava en el nororiente del Nuevo Reino de Granada, 1720-1819. En: *Revista de Indias*, vol. LXXII, núm. 256, pp. 651-686. 2011. *La posesión de esclavos como soporte a las economías de sus amos en el nororiente neogranadino durante el siglo XVIII*. http://hdl.handle.net/10893/1022. Consultado en 13.01.2014

Price, Richard (comp.). 1981. *Sociedades cimarronas: comunidades esclavas rebeldes en las Américas*. Siglo Veintiuno, México.

Quintero Montiel, Inés. 2010. El dilema de los pardos. Contradicciones y limitaciones para el ejercicio de la igualdad política (Cádiz y Venezuela, 1810-1812). En: *Histórica*, tomo XXXIV, pp. 39-64, PUCP.

Reid A. George. 2007. *Afro-latinoamérica: 1800-2000*. Iberoamericana-Vervuert, Madrid.

Reyes Flores, Alejandro. 1985. *La esclavitud en Lima*. UNMSM, Lima. 1987. Esclavitud en Lima 1800-1840. En: *Actas Seminario sobre Poblaciones Inmigrantes*; pp. 43-66. CONCYTEC, Lima. 2001. Libertos en el Perú 1750-1854. En: *Historia y Cultura*. Nº 24:41-54. Lima: Museo Nacional de Arqueología, Antropología e Historia del Perú.

Rocca Torres, Luis. 2010. *Herencia de esclavos en el norte del Perú. Cantares, danzas y música*. Edic. CEDET y Embajada de España en Perú. Lima. 1985. *La otra historia: memoria colectiva y canto del pueblo de Zaña*. Lima: Instituto de Apoyo Agrario.

Rodríguez Pastor, Humberto. 2008. *Negritud. Afroperuanos: Resistencia y existencia.* Edic. CEDET, Lima.

San Martín Aedo, William. 2010. Colores oscuros y estatus confusos. El problema de la definición de categorías étnicas y del estatus de «esclavo» y «libre» en litigios de negros, mulatos y pardos (Santiago a fines del siglo XVIII); pp. 257-284. En: Alejandra Araya Espinoza y Jaime Valenzuela Márquez (eds.),

América Colonial. Denominaciones, clasificaciones e identidades, Santiago, Instituto de Historia, Pontificia Universidad Católica de Chile, Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad de Chile, RIL Editores.

Seminario O., Miguel A. 1986. *Historia de Sullana. Concejo Provincial de Sullana e Instituto Nacional de Cultura*, Piura. 1994. *Piura y la Independencia.* Concejo Provincial de Piura, Piura. 1995. *Historia de Tambogrande*. Maza Editores, Perú.

Schlupmann, Jacob. 1993. *La structure agraire et le développement d'une société régionale au nord du Pérou. Piura 1588-1854*; 2 T., París; Université de Paris VII-Denis Diderot. 1989. *Yapatera del siglo XVI al siglo XX*. CONAPIS, Piura.

Valdivia Del Río, María de Fátima. 2008. Sacudiendo el yugo de la servidumbre: mujeres afroperuanas esclavas, sexualidad y honor mancillado en la primera mitad del siglo XIX. pp. 253-267. En: Kathya Araujo y Mercedes Prieto, (edit.), *Estudios sobre sexualidades en América Latina*, FLACSO, Quito.

Vegas Seminario, Francisco. 1980. *Cuando los Mariscales combatían*. Lima: PEISA. 1954. *Montoneras* (Novela). Lima: Juan Mejía Baca.

Velásquez, Marcel. 2000. Las mujeres son menos negras: el caso de las mujeres esclavas en la Lima del siglo XIX. En: *El hechizo de las imágenes. Estatus social, género y etnicidad en la historia peruana*, Narda Henríquez (comp.) Lima: PUCP. 2005. *Las máscaras de la representación. El sujeto esclavista y las rutas del racismo en el Perú (1775-1895)*. UNMSM-BCR, Lima.

Velásquez Benites, Orlando. 2003. *El pueblo negro de Yapatera: tradición, fe, esperanza*. Universidad Nacional de Trujillo. Facultad de Ciencias Sociales, Trujillo. 2003. *Cultura afroperuana en la costa norte*. UNT, Facultad de Ciencias Sociales, Trujillo.

RESEÑAS

Aníbal Quijano

Cuestiones y horizontes. Antología esencial de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder

Buenos Aires, abril 2014: Colección Antologías. CLACSO, 859 pp.

Danilo Assis Clímaco y colaboradores contribuyen a difundir con esta antología parte importante del aporte teórico, epistémico y temático de la obra de Aníbal Quijano. A partir de la selección de tres ejes temáticos claves: 1) Heterogeneidad histórico-estructural del poder y de las tendencias de la crisis raigal de la colonialidad global del poder; 2) De la cultura política cotidiana a la socialización y descolonización del poder en todos los ámbitos de la existencia social; 3) Identidad latinomericana y eurocentrismo, el nuevo horizonte de sentido histórico y la descolonialidad del poder; nos presentan las preocupaciones centrales del autor sobre la dinámica sociohistórica del sistema mundo moderno-colonial como totalidad en toda su unidad y complejidad.

Sin duda la selección recoge en su génesis y sistema histórico los patrones, los procesos y las tendencias estructurales y cotidianas del sistema mundo moderno colonial como relaciones de poder múltiple y multidimensional. Un mundo del capitalismo donde la categoría raza se subordina al capital estructurando y ordenando las diferentes formas históricas de control y dominación socio económicas, político cultural y mental como sistema.

El primer eje temático sintetiza y revoluciona en un enfoque teórico sistémico e histórico las teorías sociales y teorías sociológicas clásicas abordando en el tiempo problemas centrales como del cambio rural urbano, las relaciones imperialismo y marginalidad, crisis imperialista y clase obrera, los problemas del desarrollo, la economía popular alternativa, las transformaciones del mundo del trabajo a fines del siglo xx y el giro decolonial más allá del capitalismo.

El segundo eje temático articula la reflexión teórica sobre el papel y función del pensamiento con la acción de los actores sociales. El diálogo y reencuentro con José Carlos Mariátegui ubica su apuesta sociopolítica, su pensamiento acción frente al nacionalismo, neoimperialismo y militarismo en el Perú como su postura teórica práctica frente a la dinámica de la lucha de clases y los problemas de la revolución en América Latina planteando el interrogante: ¿Frente popular

antiimperialista o frente de trabajadores? Para luego dar cuenta de «los usos de la democracia», «el poder y la democracia en el socialismo», «la crisis en Europa del este y la izquierda en América Latina. Como en debate responder a Fukuyama: ¿El fin de cual historia?, plantearse nuevas preguntas sobre: Estado, nación y ciudadanía y empezar a esbozar las nuevas tendencias en el cambio societal civilizatorio: «Allende otra vez: en el umbral de un nuevo período histórico» como el papel del «movimiento indígena» y las cuestiones pendientes en América Latina.

El tercer eje se adentra al conocimiento teórico e histórico del sentido de la construcción de las identidades entre la colonialidad y descolonialidad en su totalidad y experiencia latinoamericana, teniendo como elemento integrador al eurocentrismo como forma subjetiva, intersubjetiva y simbólica hegemónico en el control del imaginario en América Latina y el Caribe. Aquí se presentan temas cruciales para pensar hoy las permanencias y cambios culturales como la dominación y la cultura, Arguedas: la banda sonora de la sociedad, la tensión del pensamiento latinoamericano, lo público y lo privado: un enfoque latinoamericano, estética de la utopía, la razón de Estado. Para volver en una visión de síntesis a reflexionar sobre la problemática: raza, etnia, nación en Mariátegui: cuestiones abiertas junto al tema de la colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina y el regreso del futuro y cuestiones del conocimiento.

En la continuidad y la discontinuidad del tiempo creativo los trabajos de Aníbal Quijano enriquecen un marco teórico transcultural para seguir profundizando el conocimiento y la investigación acción de las nuevas situaciones y problemáticas del capitalismo cognitivo y sus profundos efectos de permanencia y cambio social. Por tanto, descubrir las nuevas formas socio históricas sistémicas de control y dominación que trae la nueva dinámica del capitalismo en la presente transición histórica y su impacto principalmente en América Latina y el Caribe.

En un mundo donde el marketing todo lo sublima simbólicamente como un fenómeno de la nada y la vedetización televisiva hace de lo intelectual un fin racionalista al servicio de un mercado cada vez más individualista corresponde con el mismo pensamiento crítico reflexivo de vivir, leer y rescatar todos sus aportes teóricos dando cuenta de los nuevos procesos. Sacar a luz los profundos problemas estructurales y cotidianos que procesan hoy las nuevas formas sociales de producción y reproducción del poder capitalista global en toda su individuación, sociabilidad, socialización, identidades y mentalidades. El aporte de Aníbal Quijano nos da los elementos y las pistas teóricas para tejer una teoría social y sociológica múltiple y multidimensional cambiante para la presente transición civilizatoria.

Jaime Ríos Burga

Alberto Vergara

Ciudadanos sin República

Lima: Planeta, 2013, 297 pp.

Alberto Vergara es un politólogo peruano, quien en esta última década ha publicado 3 libros (*La batalla de los primeros días*[1], *Ni amnésicos ni irracionales* y *El choque de los ideales*). A fines del siglo xx la pasó como un lector voraz (como pocos) y a inicios del nuevo siglo empezó su debut como autor. Recientemente ha publicado *Ciudadanos sin República*, un libro en el que compila una serie de artículos publicados en diversos medios (principalmente en la revista *Poder*) entre los años 2008 y 2013.

Durante estos años, Vergara ha tratado distintos temas de los variados momentos de la política peruana como son las elecciones nacionales del 2011, tanto de primera vuelta («Perú, el reino de la incertidumbre»; «El sopapo electoral») como de la segunda («El Perú tras la elección imposible»); uno de los mejores análisis del segundo gobierno de Alan García («¿Es realmente el segundo gobierno de Alan García mejor que el primero?») y de la situación del partido aprista luego de ser gobierno y frente a las elecciones («La triste e increíble historia del cándido partido, su desalmado jefe y las fantásticas oportunidades que dilapidaron juntos»); una crítica a las elites políticas en tiempos electorales («¿A dónde vamos con líderes que no lideran nada?»; «¿Qué y cómo piensa la elite que no es elite?»); un análisis de la revocatoria («Susana Villarán: siete ensayos»). Además de ello, trata otros temas del dominio político como los intelectuales de nuestra izquierda peruana [«Si el régimen político no es de izquierda, no es democrático (o el *blues* de los intocables)»] y el neoliberalismo y la burocracia estatal («Alternancia sin alternativa. ¿Un año de Humala o veinte años de un sistema?»). Pero no todas sus columnas de opinión tratan de política: también examina temas como la identidad nacional, la educación peruana. Muchos de estos artículos tienen la marca de su profesión, la ciencia política: analizar en perspectiva comparada.

A pesar de la diversidad de temas tratados en estos años, hay un fondo

1 En coautoría con su amigo y colega Eduardo Dargent.

argumentativo común y que titula al libro: *Ciudadanos sin República* [que pone al inverso el título de uno de los ensayos que compone el libro más famoso de Flores Galindo]. Vergara sostiene que en nuestro país tenemos más ciudadanos que nunca antes en nuestra historia [pero precaria aún], lo cual tiene que ver con el crecimiento económico, esa promesa neoliberal: un mercado dinámico y en crecimiento, un PBI y tasa de crecimiento altos. Pero justamente a ello falta la promesa republicana: esa frustración en cuanto a la edificación de instituciones en lo político, que es el soporte de los ciudadanos en la medida que los hace iguales frente a la ley y, sobre todo, en cuanto a su participación en la esfera pública como semejantes. La relación entre ambas promesas, ese desencuentro es su preocupación principal.

Pero algunos recientes lectores han manifestado discrepancias sobre la tesis del libro: mientras el autor ve que entre estas dos promesas hay solo un distanciamiento, otros ven en ella una contradicción (pues el neoliberalismo implicó desmantelar algunos derechos laborales en nuestro país, por ejemplo). Ante ello uno se podría preguntar: ¿es posible separar la política y la economía? ¿Acaso el neoliberalismo en nuestro país no implicó un dominio político que lo habilitara? No obstante, el lector podrá encontrar una réplica en este mismo libro, aquí un breve extracto: «No es en absoluto cierto que el liberalismo económico se haya desarrollado solamente a punta de autoritarismo en el mundo, ni que lo segundo sea un requisito de lo primero. No se llevaron a cabo golpes de Estado durante los ochenta en Europa para abrir los cerrados mercados, ni fueron Menem, Paz Estenssoro o Cardoso presidentes que liberalizaron sus economías con tanques y represión». Otra cuestión crítica sería: si los neoliberales en nuestro país son identificados, por ejemplo, en el MEF, ¿en dónde ubicamos a los republicanos, aquellos quienes tendrían en manos la promesa republicana? ¿En qué subgrupo de las elites peruanas se encontrarían?

Si en su libro anterior defendió de diatribas al electorado (como gente sin memoria, electotarado, irracionales), ahora sale en defensa del ciudadano (aunque su colega, el politólogo Carlos Meléndez prefiere pensarlo en términos de informales).

Ciudadanos sin República no es un libro apocalíptico, ni profético, ni optimista ni pesimista, sino, como lo ha señalado su autor, uno inconforme: hay cosas que están bien, que se reconocen, pero podrían estar mejor (que no son suficientes); y claro, otras que no, las cuales se merece señalarlo explícitamente. No obstante, hay que agregar que no es solo un libro con ideas interesantes, sino también con una prosa ágil, amena, llena de humor y brochazos de buenos fraseos. Cualidad escasa en los columnistas de hoy. Si en los ochenta las ciencias sociales se dividían en su apuesta por la mejor prosa de su género (Flores Galindo o Degregori), hoy Vergara se lleva ese

distintivo. El libro llega a ser un ejemplo de cómo escribir texto no-aburrido, esos que solo tienen en mente a un público académico ligado a las ciencias sociales y humanidades, que le guste perderse en largos debates teóricos. Vergara no solo muestra su preocupación por temas del acontecer peruano: también se preocupa por el lector peruano. Buscar un público más allá de las fronteras universitarias implica mejorar tu prosa, citando menos y haciéndote más legible.

Hace unos años, en agosto del 2012, obtuvo el grado de doctor en ciencia política por la Universidad de Montreal. Y el mundo académico continúa reconociendo su talento con una beca post-doctoral en la Universidad de Harvard. Su humildad y respeto por sus colegas lo hace rechazar el título de «el mejor politólogo más agudo de su generación». Para algunos se encuentra entre los mejores de su generación.

Piero Ochoa Valdez

Eduardo Arroyo
Historia de perros

A partir de los años 60 del siglo pasado, con Hannah Arendt, Agnes Heller y Jesús Ibáñez se inicia una sociología de la vida cotidiana. Hasta entonces había primado una explicación sociológica en base a la lógica de las estructuras.

Hoy es común encontrar estudios sobre la naturaleza, el proteccionismo de animales; el respeto a la diversidad cultural; estudios del baile, amor, sexo; de la juventud; sociología del ocio, del deporte y mil temas más. Se atribuye un nuevo peso a la lógica de los actores sociales y se le asigna autonomía respecto de la lógica explicativa de las estructuras. Todo el peso de los movimientos sociales, sobre todo juveniles, del fútbol como moderna religión de masas nos dan la razón en un mundo en el que diversos imperios luchan por el poder del planeta.

La hegemonía de la globalización neoliberal ha traído grandes avances tecnológicos como la nanotecnología, biotecnología, robótica, la informática y la cibernética pero también ha crispado el planeta llenándolo de múltiples crisis. De ellas, la más estratégica es la del ambiente, la climatológica producto de un modelo de industrialización a partir de energéticos fósiles (petróleo) altamente destructores de la naturaleza. Hoy la humanidad aprecia atónita el calentamiento de la atmósfera y la centuplicación de la fuerza de los fenómenos naturales (tornados, tsunamis, ciclones), contrarespuesta a estas alteraciones. A la base está la acción de las corporaciones transnacionales, cuya actuación sin ninguna regulación, deteriora las relaciones con el medio ambiente así como fomenta la crisis recesiva al paralizar y mermar la producción; la crisis energética por la explotación desmedida del petróleo; la crisis hídrica expresando la escasez de agua potable en el planeta; la crisis alimenticia que colocando a los alimentos en manos privadas guiadas por la ley de la ganancia los aleja de las masas pobres; la crisis financiera, que endiosa la acción bancaria fuera de toda normativa; la industria armamentística imparable de los imperios mundiales necesitados de invadir territorios y apoderarse de sus recursos naturales; una extendida crisis

de valores que anuncia la decadencia de la especie humana.

No es solo la hegemonía de la ley de la ganancia, la que se cuela por todos los intersticios de la existencia social sino el mal entendimiento de sostener que estamos hechos a imagen y semejanza de un Dios superior, lo que ha sido interpretado como que el humano debería dominar a todas las especies existentes rompiendo la comunión con la naturaleza y favoreciendo un extenso paisaje artificial. Precisamente, *Historias de perros*, reciente libro del sociólogo sanmarquino Eduardo Arroyo, moviéndose a caballo entre la sociología y el recuento de crónicas literarias testimoniales se ubica en las trincheras ecológicas preguntándose el porqué del alejamiento de una existencia equilibrada, feliz y gozosa.

Historias de perros inicia el debate, a partir de los canes que han desfilado por la existencia de Arroyo, sobre la animalidad del ser humano. La admite y la respeta. No se esconde en esa alegre respuesta de una supuesta racionalidad sino que atribuye racionalidad al conjunto de animales existentes. Más bien, ese añadir casi inmediato, como un mecanismo de defensa, que somos animales racionales, nos remite a una vieja definición de Aristóteles en el siglo III a. C. cuando hoy la ciencia nos atribuye ocho tipos de inteligencia, la racional es una de ellas y no precisamente la más completa ante las inteligencias numérica, la cinética, la cenestésica, la racional, la espacial, la musical considerada la más integral, la inteligencia emocional. Podríamos considerarnos animales de múltiples inteligencias, las que también existen en el resto de animales.

El libro de Arroyo, a partir de la experiencia con perros, recupera nuestra pertenencia a la animalidad y sobre la base de una sensibilidad nueva y muy propia, ofrece una visión proteccionista de todo lo vivo. Apuesta por la vida ante lo tanático. Refuta la caracterización de mascota dada a los perros al sostener que es un término que incluye la idea de pertenencia y dominación. El perro es un animal que nos acompaña en nuestro tránsito por la tierra desde tiempos inmemoriales habiendo sido domesticado y pasado del salvajismo a altos niveles de entrenamiento e inteligencia.

Llama a vivir la comunión con el conjunto de la naturaleza. La perspectiva ecologista se convierte en la visión más revolucionaria del siglo XXI, habida cuenta de la degradación del ambiente. Eso plantea Arroyo, hoy analista de política internacional, poeta y narrador así como rescatista de canes callejeros. Es un sociólogo hablando desde una perspectiva nueva, que sabemos, la mayoría aceptará por cuanto todos han tenido un perro como compañero de jornada.

Libro escrito en un lenguaje sencillo, coloquial, llama a la lectura amena y rápida.

Débora Zambrano Gonzales

De los autores

Luis Arana Bustamante

Historiador, profesor de Historia en la Universidad Nacional mayor de San Marcos. Artículos publicados: «De la etnohistoria andina a la etnología general...» en Investigaciones Sociales 2011 UNMSM como «Hacéis caciques hasta un palo», «Tengo tratada de casar...» en Investigaciones Sociales UNMSM; «Haciendo rayas en la dicha Piedra» Bolletin del IFEA. Así mismo ha publicado el Libro: Sin malicia ninguna. Transformación indígena colonial y estrategias socioculturales en un Kuraka ilegítimo (1647-48). 2010.

Gunther Balarezo López

Sociólogo y magíster en salud pública, con especialización en metodología de la investigación científica (Brasil), salud reproductiva del adolescente y planificación familiar (Chile) e investigación social en salud reproductiva y sexualidad (Argentina). Consultor del Fondo de Población de las Naciones Unidas; docente de la Escuela Superior de Guerra Naval del Perú, Universidad Peruana Cayetano Heredia, Escuela de Posgrado Universidad Nacional Federico Villarreal y Universidad Inca Garcilaso de la Vega, Jefe del Departamento de Humanidades (UCSUR). Autor de numerosos artículos en el Perú y el extranjero y del libro «Parafilas: Glosario». Actualmente es docente en la Universidad Científica del Sur-UCSUR (Facultad de Medicina Humana), Universidad Peruana de Ciencias Aplicadas-UPC (Escuela de Medicina) y Universidad Ricardo Palma (Maestría en Salud Pública).

Alberto Bialakowsky

Doctor en Sociología. Profesor principal del Departamento de Sociología de la Facultad de Filosofía y Letras de Universidad de Buenos Aires. Profesor Honoris Causa de la UNMSM. Ex Presidente de la Asociación Latinoamericana de Sociología. Últimos libros colectivos: Los trabajadores en la nueva época capitalista. 2011. Buenos Aires: Teseo. Coproducción e intelecto colectivo

investigando para el cambio con la fábrica, el barrio y la universidad. 2014. Buenos Aires: Teseo.

Manuel Efraín Cobas Corrales

Licenciado en Sociología y Magíster en Administración del Trabajo y Relaciones industriales: Diplomado en Seguridad y Defensa Nacional. Actualmente se desempeña como Docente en la Facultad de Ciencias Sociales de la UNMSM. Es autor de «Fuerzas Armadas, misiones militares y dependencia en el Perú» (1982); «El sociólogo en el Perú: Formación profesional, mercado de trabajo y agremiación 1964-1993» (1995); «Las Fuerzas Armadas peruanas en el Siglo XXI» (2003); «Graduados y Titulados en Ciencias Sociales Período 1984-2009» -F.CC. SS.-UNMSM (2010), además de diversos artículos en revistas especializadas.

Pedro Pablo Ccopa Antay

Doctor en Sociología por la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Magister en Sociología por la Pontificia Universidad Católica del Perú, Licenciado en Sociología por la Universidad Garcilaso de la Vega. Catedrático de Teoría Sociológica, Sociedad y Cultura, Metodología Cualitativa. Investigador en temas de cultura urbana, sexualidad y cocina. Ha publicado libros como *Eros Liberado. Hostales y sexualidad en la Lima de los noventa; Amor y sexo en la ciudad. Imágenes mundanas* y *Apurímac. Cocina de runas y dioses* (2013). Últimos ensayos publicados: «Música popular, migrantes y el nuevo espíritu de la ciudad» y «Aproximaciones a la vida y obra de José María Arguedas desde el vitalismo» (2013). Actual Decano Nacional del Colegio de Sociólogos del Perú.

Jorge Luis Duárez Mendoza

Estudios de doctorado en sociología. 2013 Instituto de Altos Estudios Sociales Universidad Nacional San Martín – Argentina. Maestro en Ciencias Sociales. 2010-2012. Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales – Sede México. Estudios de maestría en Sociología con mención en Estudios Políticos. 2007 – 2008. Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima – Perú. Licenciado en Sociología en el año 2008.Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima - Perú.. Último aartículo: La formación del orden hegemónico: Límites y aperturas del neoliberalismo y disputas políticas en México y Perú. En «Procesos políticos de América Latina. Una lectura crítica del neoliberalismo». Libro colectivo del programa de procesos políticos contemporáneos de América Latina de la FLACSO-México. Año 2013.

César Espinoza Claudio

Magíster en Historia por la Pontificia Universidad Católica del Perú (1999). Licenciado en Sociología por la Universidad Nacional Mayor de San Marcos (1981). Candidato a Doctorado en Ciencias Sociales (Mención en Historia) en la Unidad de Postgrado de Ciencias Sociales, UNMSM (2004). Profesor Principal a Dedicación Exclusiva en el Departamento de Sociología, Facultad de Ciencias Sociales, UNMSM. Docente Investigador del Instituto de Investigaciones Histórico Sociales, Facultad de Ciencias Sociales, UNMSM. Fue Director del Instituto de Investigaciones Histórico Sociales, Facultad de Ciencias Sociales de la UNMSM (2005-2007). Recibió el Premio al Mérito Científico, 2006. Responsable de la Revista Investigaciones Sociales. IIHS, Facultad de Ciencias Sociales, UNMSM, Área de Humanidades, Vicerrectorado de Investigación, Mayo, 2007. Premio al Mérito Científico. Investigador más destacado de la Facultad de Ciencias Sociales en el periodo 2008. Vicerrectorado de Investigación, UNMSM, Mayo, 2009. Es miembro de Historia a Debate (HaD, Galicia, España, del Comité Internacional des Sciences Historiques, del Colegio de Sociólogos del Perú y de la Sociedad Peruana de Historia Económica.

Jhonny Jiménez Jiménez

Economista. Magister en Relaciones Económicas Internacionales por la Universidad Andina Simón Bolívar. Miembro de la Comisión Ejecutiva del Movimiento de Economía Solidaria. Responsable del área de economía para la paz del Servicio Paz y Justicia del Ecuador. Ha escrito diversos artículos entorno a la economía solidaria y la cultura de la paz. Editor de las publicaciones: Economía solidaria patrimonio cultural de los pueblos y Cuadernos de trabajo: Para la Incidencia y Diálogo de Saberes. Facilitador de procesos de Interaprendizajes y diálogo de saberes en economía solidaria y cultura de paz.

María Isabel Sulema Loayza Alatrista

Doctora en Sociología, Universidad Nacional San Agustín – Arequipa. Estudios de Magister en Sociología, Pontificia Universidad Católica del Perú. Licenciada en Sociología, UNMSM. Profesora Principal de la Escuela Académico Profesional de Sociología, Universidad Nacional Mayor de san Marcos. Publicaciones en revistas de la especialidad en temas de campesinado, estrategias productivas y tecnológicas desde la perspectiva de género, comunidades campesinas, transformaciones en las relaciones del trabajo.

Jerjes Loayza Javier

Maestro y Licenciado en Sociología y Abogado, Magíster en Sociología con mención en Estudios Políticos por la UNMSM. Docente de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos y de la Universidad Ricardo Palma. Colaborador en revistas de Chile, Argentina, Brasil, Uruguay y España con artículos en torno a temas de participación política, educación, impacto de las nuevas tecnologías lúdicas y de comunicación juvenil, violencia doméstica, violencia juvenil y movimientos sociales.

Dania López Córdova

Economista, con especialización en Economía Ambiental y Ecológica por la UNAM. Maestra en Estudios Latinoamericanos también por la UNAM. Profesora en la Licenciatura de Sociología. Es miembro del GT CLACSO «Economía solidaria y transformación social». Cuenta con algunas publicaciones sobre gestión social del agua, responsabilidad social empresarial en el ámbito laboral y organizaciones económicas populares basadas en la solidaridad-reciprocidad, profundizando en la dimensión de la reciprocidad. Es coautora, con Boris Marañón, del libro *Racionalidades y prácticas socioproductivas alternativas para el Buen Vivir* (IIEc-UNAM, 2013).

Boris Marañón Pimentel

Licenciado en Economía por la Universidad Nacional Agraria La Molina, Lima, Perú. Maestro en Ciencias Sociales por la FLACSO México y Doctor en Estudios Latinoamericanos por la UNAM. Actualmente es investigador del Instituto de Investigaciones Económicas de la UNAM. Desde 2008 coordina varios proyectos sobre organizaciones económicas solidarias en México. También coordina (2011) el Grupo de Trabajo del Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (GT CLACSO): «Economía solidaria y transformación social: una perspectiva desde la descolonialidad».

Luis Montoya Canchis

Docente del Departamento Académico de Sociología de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Consultor de la Asociación para la Promoción del Desarrollo Humano (APRODH) del Fondo de las Naciones Unidas para la Infancia (UNICEF). Ganador del II concurso de trabajos sobre economía social y solidaria en América Latina organizado por Red de Investigadores Latinoamericanos de Economía Social y Solidaria (RILESS).

Tirso Aníbal Molinari Morales

Doctor en Ciencias Sociales-Historia, UNMSM. Magister en Sociología-PUCP. Magister en Historia-PUCP. Licenciado en Sociología-UNMSM. -Profesor Principal de la Facultad de Ciencias Sociales-UNMSM. -Profesor Asociado de la Universidad de Lima. (Escuela de Humanidades y Programa de Estudios Generales). Libro principal: El Fascismo en el Perú. La Unión Revolucionaria 1931-1936. (UNMSM, dos ediciones: 2006 y 2009)

Piero Ochoa Valdez

Licenciado en Sociología por la UNMSM con interés en temas sobre la política y el amor entre géneros heterosexuales. Tesis de Licenciatura: La izquierda peruana durante la transición democrática (1987-1990).

Carolina Ortiz Fernández

Docente e investigadora de la UNMSM, es doctora en ciencias sociales por esta casa de estudios, magíster en letras por la UASB, magíster en género, identidad y ciudadanía por la Universidad de Huelva, España; es autora de: *El sueño europeo: cicatrices en el cuerpo...* (2011), *Procesos de descolonización del imaginario y del conocimiento en América Latina. Poéticas de la violencia y de la crisis* (2004), *La letra y los cuerpos subyugados. Heterogeneidad, colonialidad y subalternidad en cuatro novelas latinoamericanas* (1999).

Jaime Ríos Burga

Doctor en Ciencias Políticas y Sociología por la Universidad Complutense de Madrid. Profesor Principal de la Escuela Académico Profesional de Sociología en la UNMSM. Director de la Escuela Académico Profesional de Sociología UNMSM. Profesor del Doctorado en el Instituto de la Alta Calidad de la Educación de la USMP. Profesor del Pregrado en la URP. Miembro de la Asociación Internacional de Sociología. Vicedecano de la Región Lima Callao del Colegio de Sociólogos del Perú. Director-fundador de SOCIOLÓGICA, Revista del Colegio de Sociólogos del Perú. Último libro: *El quehacer sociológico en América Latina Un diálogo teórico con sus actores*. 2011. Lima: UNMSM.

Antonio Romero Reyes

Economista de formación (Universidad Ricardo Palma, Lima). Actualmente cursa estudios de postgrado (tercer ciclo) en la Maestría de Sociología, Especialidad de Estudios Políticos, de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Autor del libro: *Miserias de la*

Economía. El fetichismo de la ciencia económica (Lima: Editorial Horizonte, 2012).

Eudosio H. Sifuentes León

Sociólogo, docente e investigador de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, además es docente en la PUCP, URP y antes en la Universidad de Lima. Tiene estudios de maestría en Sociología y en Salud Pública; experto en temas del desarrollo y de proyectos de inversión. Es creador de la teoría de la energía social, la misma que ha sido expuesta en artículos científicos y en el libro *Energía Social. Libertad y bienestar. Nuevos enfoques del desarrollo* (2009); además ha publicado artículos acerca de la salud, la desnutrición crónica y el desarrollo regional. eudosiosifuentes@yahoo.es; esifuentesl@unmsm.edu.pe

CEPREDIM

Se terminó de imprimir en el mes de agosto de 2014
en los talleres gráficos del Centro de Producción Editorial e
Imprenta de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos
Local principal: Jr. Paruro 119, Lima 1.
Telf: 619-7000 anexo 6009 fax: 1004, 6016
Página web: www.cepredim.com
Tiraje: 500 ejemplares