

Política
y

Antipolítica
en el
Perú

Nicolás Lynch



ISBN : 9972 - 679 - 10 - 4

Hecho el depósito legal : N° 1501052000 - 0527
del 24 - 02 - 2000

© DESCO, Centro de Estudios y Promoción del Desarrollo
León de la Fuente 110, Lima 17, ☎ 264-1316
Lima, Marzo del 2000

INDICE

Presentación	5
Negación y regreso de la política en el Perú	9
¿Anomia de regresión o anomia de desarrollo?	39
El liderazgo en el carisma de Haya de la Torre	53
Las ambiciones de la sociedad por convertirse en Estado	65
El velasquismo y la democracia	85
Nuevos ciudadanos y vieja política	93
Crisis y perspectivas de los partidos políticos en el Perú	117
Suicidio y probables resurrecciones de los partidos políticos	135
La “democracia barata” en nuestra América	143
Neopopulismo: un concepto vacío	153
Apéndice	
Resignificar el socialismo en el Perú	181
Bibliografía	213

INDEX

- 1. _____
- 2. _____
- 3. _____
- 4. _____
- 5. _____
- 6. _____
- 7. _____
- 8. _____
- 9. _____
- 10. _____
- 11. _____
- 12. _____
- 13. _____
- 14. _____
- 15. _____
- 16. _____
- 17. _____
- 18. _____
- 19. _____
- 20. _____
- 21. _____
- 22. _____
- 23. _____
- 24. _____
- 25. _____
- 26. _____
- 27. _____
- 28. _____
- 29. _____
- 30. _____
- 31. _____
- 32. _____
- 33. _____
- 34. _____
- 35. _____
- 36. _____
- 37. _____
- 38. _____
- 39. _____
- 40. _____
- 41. _____
- 42. _____
- 43. _____
- 44. _____
- 45. _____
- 46. _____
- 47. _____
- 48. _____
- 49. _____
- 50. _____
- 51. _____
- 52. _____
- 53. _____
- 54. _____
- 55. _____
- 56. _____
- 57. _____
- 58. _____
- 59. _____
- 60. _____
- 61. _____
- 62. _____
- 63. _____
- 64. _____
- 65. _____
- 66. _____
- 67. _____
- 68. _____
- 69. _____
- 70. _____
- 71. _____
- 72. _____
- 73. _____
- 74. _____
- 75. _____
- 76. _____
- 77. _____
- 78. _____
- 79. _____
- 80. _____
- 81. _____
- 82. _____
- 83. _____
- 84. _____
- 85. _____
- 86. _____
- 87. _____
- 88. _____
- 89. _____
- 90. _____
- 91. _____
- 92. _____
- 93. _____
- 94. _____
- 95. _____
- 96. _____
- 97. _____
- 98. _____
- 99. _____
- 100. _____

Presentación

Los textos que conforman este libro están animados por un mismo propósito: la reivindicación de la política como una actividad humana creadora que pueda intervenir positivamente en la vida social para producir bienestar. Por ello, el enfoque que recorre estas páginas es el enfoque de los actores, de aquellos que con su voluntad buscan influir la realidad en un sentido o en otro. Se trata de una afirmación de la esperanza en que se pueda cambiar el curso de los acontecimientos, más allá de las "manos invisibles" o los "jefes naturales" que pretenden definir nuestras vidas sin consultarnos al respecto.

Esta reivindicación de la política hecha por los actores supone una preocupación normativa por la democracia como régimen político participativo y como forma de organización de la esfera social. Una pretensión que ciertamente puede sonar utópica en momentos en que impera el autoritarismo abierto o diversos grados de democracia restringida. Sin embargo, es precisamente en estos momentos que se deben explorar planteamientos alternativos. De allí, la preocupación por la política a partir de la sociedad civil y la afirmación de esta última como un proyecto alternativo a la política de la élites que restringen esta actividad a la esfera del Estado y al acuerdo entre notables.

El enfoque que se desarrolla es un planteamiento crítico que no reclama neutralidad analítica ni respeto por lo que aparece inocentemente ante nuestros ojos. Por el contrario, tiene como objetivo construir una interpretación que permita ordenar explicativamente los acontecimientos. Este enfoque crítico se va forjando en el debate y es por lo tanto un proceso inacabado que necesitará seguramente de volver al contraste de puntos de vista para continuar enriqueciéndose.

El tema del libro es la recuperación de la política desde la sociedad, de allí la preocupación por los ciudadanos, los movimientos sociales, los partidos y los caudillos. En particular, por la dificultad de los ciudadanos para establecer una relación de pertenencia con una comunidad política y tener una expresión estatal propia en la cual se sientan representados y con la cual puedan identificarse. En este sentido, la ciudadanía se trata como un proceso que se gesta en la sociedad civil e implica una aspiración de igualdad por parte de la población que choca con las hondas desigualdades sociales existentes en el país y su drástica profundización ocurrida en los últimos años. El tema de la relación ciudadanos-Estado se aborda desde diversos aspectos, haciendo hincapié en el papel de los actores, es decir en la voluntad organizada para hacer efectiva esta relación. Se trata por ello a los movimientos sociales y su capacidad de «producción de sociedad», a los partidos políticos y su capacidad de representación de la población y a los jefes y su capacidad de promover identificación con su liderazgo. Por último, se intenta, en el tratamiento de estos diversos aspectos, de encontrar tendencias de desarrollo y cursos de acción que den idea de escenarios futuros sobre las cuestiones abordadas.

El desarrollo de estas ideas es, sin embargo, fragmentario, propio de un libro no orgánico, que ha sido producido a lo largo de una década. De allí que los énfasis cambien en el curso de los diversos artículos y quizás los últimos tengan por ello un *corpus* más integrado que los primeros. Al respecto me queda sólo decir que los textos académicos siguen su orden de producción cronológica, con una sola trasgresión, que tiene que ver con el texto que abre el libro e intenta darle sentido al mismo. Este es el penúltimo, cronológicamente hablando, pero por sus características lo he puesto al principio. He agregado además, en la forma de “Apéndice”, un texto de distinto carácter, hecho con propósitos explícitamente de organización o reorganización políticas, pero que creo recoge en sus formulaciones muchas de las ideas desarrolladas en los artículos académicos.

Quisiera agradecer a los amigos que en el intercambio de ideas con el autor suscitaron muchas de las reflexiones aquí presentes, quisiera agradecer también a los amigos de DESCO por su apoyo para esta publicación. Con solo provocar algún nuevo debate sobre los temas tratados este libro habrá cumplido su objetivo.

Los textos publicados en este libro aparecieron, algunas veces en versiones algo distintas, en las siguientes publicaciones:

-*Negación y regreso de la política en el Perú*, se publicó como *El Renacimiento de la Política como esperanza*, Lima: IDL, 1999.

-¿Anomia de regresión o anomia de desarrollo?, se publicó en *Socialismo y Participación* No. 45. Lima, 1989.

-El carisma en el liderazgo de Haya de la Torre, se publicó en la *Revista de Sociología*. Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Vol. 6, No. 7, 1990.

-Las ambiciones de la sociedad por convertirse en Estado, se publicó en *Socialismo y Participación* No. 53. Lima, 1991.

- El velasquismo y la democracia, se publicó en *Socialismo y Participación* No. 63. Lima, 1993.

-Nuevos ciudadanos y vieja política en el Perú, se publicó en *Socialismo y Participación* No.70.Lima, 1995.

- Crisis y perspectivas de los partidos políticos en el Perú, se publicó en *Experimentos con la democracia en América Latina*. México D.F.: Unidad Autónoma Metropolitana. Unidad Xochimilco, 1996.

- Suicidio y probables resurrecciones de los partidos en el Perú, se publicó en *Cuestión de Estado* No. 17. Lima, 1996.

- La "democracia barata" de nuestra América, se publicó en *Socialismo y Participación* No. 82. Lima, 1998.

- Neopopulismo: un concepto vacío, se publicó en *Socialismo y Participación* No. 86 Lima, 1999.

- Resignificar el socialismo en el Perú, se publicó como folleto suelto primero y luego en *Socialismo y Participación* No. 75. Lima, 1996.

Negación y regreso de la política en el Perú¹

Introducción.

El propósito de las siguientes líneas es la reivindicación de la política como terreno de la esperanza. Como la posibilidad de que también desde la racionalidad estratégica de la lucha por el poder podamos intervenir creadoramente para modificar los acontecimientos y conseguir un mundo mejor. Partimos de la crisis de la política, de la crisis, diferenciada pero paralela, de su discurso y de su práctica. En esta última década hemos visto fracasar el discurso y la práctica de la política con el colapso de los partidos, surgir y casi fracasar más el discurso que la práctica de la antipolítica con el auge y la crisis de los denominados independientes u "outsiders"² y renacer a una nueva política, de discurso todavía fragmentario y práctica inicial, con la recolección de más de un millón y medio de firmas para el referéndum contra la reelección presidencial y las sucesivas movilizaciones contra los abusos del poder. Vivimos, por ello, un momento privilegiado, porque hemos podido observar en el lapso de algo más de una década que ni la política tenía la culpa de los crímenes de los que fue acusada ni la antipolítica nos ha librado de los

¹Una versión inicial de este texto fue leída en el IV Congreso Nacional de Sociología del Perú, en la Universidad Nacional Federico Villarreal, en octubre de 1998.

²*Outsider* es un término inglés para referir al líder que viene de fuera de la actividad política, con prestigio ganado en otra actividad y por ello con la imagen de que puede resolver los problemas de manera eficaz y práctica, sin necesidad de atender a todos los compromisos de los políticos de oficio.

males que nos dijeron que iban a desaparecer. Pero nuestra suerte es aún mayor porque en esta nueva crisis vemos también signos de alumbramiento, es decir, de una resignificación de la política donde esta ya no sería solo suplantación de los ciudadanos sino también participación y representación de los mismos en la toma de decisiones sobre los asuntos que les competen.

Primero, fue el fracaso de la política como democracia, encarnada en los partidos legales que competían y se enfrentaban en los marcos de la Constitución de 1979, pero también de la política como guerra, expresada en los partidos antisistémicos armados que agredían al régimen democrático desde fuera, así como en la política de "guerra sucia" implementada por el mismo Estado y que erosionaba al régimen desde dentro. Luego, el auge y la crisis de la antipolítica, como ilusión primero y como dictadura después, heredera de lo peor del populismo y de la guerra. Por último, vivimos ahora la posibilidad del renacimiento de la política como democracia de ciudadanos que no se sienten representados sino por sí mismos, buscando plasmar el sueño de Hannah Arendt (1972) que, en sentido contrario a las principales tendencias de la modernidad, reivindica la ciudadanía activa para la sociedad contemporánea.

En este texto intentaremos un enfoque a la vez empírico y crítico-normativo, que no solo quiere dar cuenta de los hechos que aparecen ante nuestros ojos sino que también busca interpretarlos y señalar propuestas para el futuro desarrollo de las tendencias en curso. De esta forma afirmamos nuestro compromiso con una realidad aún por transformar.

1. La crisis de la política en el mundo.

Cualquier análisis de la política en la actualidad tiene que partir de la crisis general de la actividad política en el mundo, esta crisis da el contexto para las demás y les indica sus posibilidades de futuro.

La crisis de la política en Occidente es un fenómeno que lleva varias décadas y que se manifiesta como producto del asentamiento de la propia democracia liberal. Autores como Norberto Bobbio (1987) y Robert Dahl (1985) señalan que la influencia de las grandes corporaciones

económicas y de los militares -grupos de interés con el mayor poder de facto- en la dinámica de la democracias contemporáneas es producto de su funcionamiento regular, es decir, de su propio diseño como régimen político. Esta democracia al entenderse como una competencia entre expertos y/o grupos de expertos sobre los asuntos del Estado agudiza cada vez su carácter elitista lo que tiene como consecuencia la creciente desconexión entre la política y los ciudadanos.

Esta crisis de la política está marcada en el último período por dos hechos centrales: la caída del muro de Berlín y la globalización de las relaciones humanas. Esta última implica la difusión universal de la economía de mercado, llevada adelante en la actualidad desde una óptica neoliberal, que va a ser la que buscará afectar la actividad y la jerarquía de la política. La crisis tiene, a su vez, dos características: la de ser una agudización crítica de la forma elitista de hacer política y la pérdida de centralidad de la actividad política misma, o lo que Norbert Lechner (1996) ha denominado "el descentramiento de la política".

La caída del muro de Berlín significa una exposición mayor de los problemas de la democracia representativa, en particular del carácter elitista de este régimen político. Mientras el conflicto entre el capitalismo y el comunismo era la contradicción dominante, era muy difícil problematizar con éxito el régimen democrático representativo, porque cualquier problematización de fondo era sospechosa de ayudar al enemigo, pero una vez terminado este conflicto los problemas de la democracia representativa no pueden estar referidos sino a ella misma, por lo que una necesaria problematización cae por su propio peso.

La globalización, por su parte, debido al enfoque neoliberal que hoy le da impulso, busca quitarle a la política el rol organizador de la vida social que ha tenido desde los inicios de la sociedad moderna y que Thomas Hobbes planteara magistralmente en el *Leviatán* (Adrianzen 1996). Este rol organizador de la política, a contrapelo de lo que creen algunos, es resaltado y no subordinado por la teoría contractualista del Estado, siendo más bien puesto en duda por una vertiente del liberalismo clásico que se puede rastrear en John Locke (1980) y que retomamos

algunos fundamentalistas liberales contemporáneos, o neoliberales (Hayek 1960; Nozick 1988)³.

Esta crisis de la política va a significar también una crisis de la dimensión utópica de la misma. En particular, una crisis de la idea de justicia como posibilidad a ser realizada por la intervención de la voluntad humana en la sociedad. Esta crisis de la dimensión utópica está asociada al colapso del comunismo y por extensión -aunque no hubiera relación directa- a la crisis de toda posición que reivindicara la lucha por la justicia como eje de su actividad. Por ello, la crisis de esta dimensión utópica fácilmente se extiende también como excusa para la eliminación de los derechos y soberanías conseguidos por los pueblos en el último siglo y medio. Se confunde así, la crisis de una utopía de lucha por la justicia, con los logros obtenidos por múltiples movimientos sociales y políticos que enarbolaron la bandera del bienestar social y la autonomía en la historia humana moderna.

Pero no sólo se trata de quitarle a la política el rol organizador de la vida social, sino también de rechazar la forma que hasta entonces había tenido la política en el mundo. Es decir, la forma del enfrentamiento, sistematizada por Carl Schmitt (1985), especialmente entre dos países y/o bloques de países, que en la última etapa de la historia humana había tomado, precisamente, la forma de guerra fría. El término de la misma supondría no sólo el fin del enfrentamiento entre capitalismo y comunismo sino también el fin de la definición de la política en esos términos de polarización. Esto daría paso a la política como una actividad que sólo aceptaría variaciones en torno a un gran consenso, organizado por Fukuyama (1989) como el "fin de la historia" y señalado por nosotros como el consenso de la democracia elitista, establecida en los países capitalistas desarrollados.

Chantal Mouffe (1993) nos va a alertar de que esta construcción consensual de la política atenta contra la sobrevivencia de la actividad

³ Lo interesante de esta diferencia es que coloca a los liberales a ambos lados en la discusión sobre el rol organizador de la política, pudiendo distinguirse "liberales políticos" de "liberales antipolíticos", de acuerdo a su distinta apreciación del Estado y del mercado.

misma entendida como una oposición, en la forma de competencia o enfrentamiento, entre sujetos y discursos distintos. Este intento de terminar con la política asume, sin embargo, expresiones distintas en latitudes diferentes. Mientras que en los países desarrollados toma la forma de la democracia elitista aludida que restringe la actividad a un selecto grupo de políticos que compiten por el voto popular permitiendo mínimos cambios entre gobierno y gobierno, en los países en desarrollo toma diversas formas autoritarias que van de las democracias limitadas, democraduras o democracias delegativas a la dictadura legal e incluso a la dictadura desembozada y abierta. Podríamos decir entonces que la propuesta sobre el fin de la política no vendría a la postre sino a configurar un intento, por cierto autoritario, de garantizar el predominio de un punto de vista que se quiere constituir como el pensamiento único.

Hay la tentación, asimismo, de ver únicamente una de las características de esta crisis de la política, me refiero a su descentramiento, pero obviando la otra que es la elitización de su práctica. Esto es así porque son intereses diferentes los que se mueven en cada proceso, por una parte están los movimientos de ciudadanos afectados por la falta de soluciones que produce la dinámica elitista, ciudadanos cuya movilización pone al descubierto la ineficacia y falta de transparencia de la "competencia y arreglo entre notables" que implica el elitismo contemporáneo. Por otra, están los poderes fácticos de la tecnocracia de los organismos multilaterales y de los grandes empresarios internacionales que buscan imponer la lógica del mercado como el nuevo ordenamiento de la vida social, bajo el supuesto de que están volviendo las cosas a su "orden natural" que habría sido trastocado por la perniciosa influencia de la política. Esta tentación de obviar la crítica al elitismo, como el virus moderno de la democracia representativa, sería un subproducto del descrédito de las críticas comunistas a la democracia en general. Al dejar de lado la crítica comunista, por su obvio fracaso histórico, se quiere también aprovechar la corriente predominante para quitar legitimidad a los puntos de vista críticos que buscan multiplicar los mecanismos de participación de la población y de control de los representantes en las democracias contemporáneas.

La crisis de la política es, en realidad, una confluencia de ambos aspectos, la elitización de su quehacer y el descentramiento de la misma. Los partidos pierden la confianza de los ciudadanos porque dejan de ser útiles como instrumentos de representación, es decir, de canalización y expresión de sus demandas. Sucede lo que Kay Lawson (1988) denomina "la ruptura del vínculo" o desconexión como señaláramos líneas arriba. Esta ruptura se produce por una dinámica elitista propia de la democracia representativa (Bachrach 1973, Held 1987), anterior, como dijimos, al actual proceso de globalización y cuya expansión y profundidad no eran claramente percibidos a causa de la guerra fría. Pero esta ruptura se hace aún más clara cuando el neoliberalismo busca imponer la lógica del mercado como la única ordenadora del conjunto de la vida social. Si esta hegemonía del mercado afecta a los estados de bienestar de los países desarrollados que tienen recursos que repartir, nos podemos imaginar el grave efecto que tendrá en los países atrasados donde regímenes nacional-populares o populistas habían implementado una precaria redistribución de recursos con una base productiva muy débil en relación a los países industriales avanzados. En este momento los partidos, ya de por sí en dificultades como estructuras de mediación, pierden capacidad de ofrecer soluciones a las demandas de la población -lo que se hace más agudo en los países más pobres- por la sencilla razón de que dejan de tener posibilidades de acceso a los recursos que les habían permitido solucionar estas demandas en el pasado.

Ahora bien, el que se produzca una crisis de la política como ordenadora de la vida social no quiere decir que los poderes que antes buscaban ejercerse en la competencia partidaria no se sigan ejerciendo en otras esferas y de otras maneras. Se produce, más bien, lo que se ha venido en llamar la "informalización de la política" (Lechner 1996) que privilegia los acuerdos extrainstitucionales en perjuicio de la institucionalidad existente, de manera tal que los actores, en particular los más poderosos, no tengan una obligación legal que los comprometa de manera formal. Este es el caso, en especial, de los organismos

financieros internacionales, entre los que destacan el Fondo Monetario Internacional y el Banco Mundial, los que se constituyen en nuestra época en los grandes promotores de la informalidad y la desinstitucionalización en los países atrasados. Así, la nueva esfera "por excelencia" desde la que se busca hacer política es el mercado, cuyas igualdades formales y desigualdades reales son lo suficientemente dramáticas para entender el nuevo modelo de relación entre los actores que se busca imponer. Pero el propio mercado encuentra rápidamente sus límites como asignador de recursos políticos ya que la racionalidad táctico-estratégica de la sociedad política no es asimilable, ni menos subordinable, a la racionalidad costo-beneficio de la sociedad económica (Cohen y Arato 1992). Les pasa a los promotores del mercado una cosa similar, aunque en sentido contrario, a lo que le sucedía a la izquierda radical que pretendía aplicar a la esfera económica la racionalidad propia de la sociedad civil que se supone se basa en la solidaridad y la comunicación.

2. El fracaso de la política en el Perú.

En el Perú de la década larga de 1980⁴ la política como voluntad humana activa que lucha por el poder y quiere producir cambios en la sociedad, ha fracasado en las dos formas en las que se ha propuesto: la política como democracia y la política como guerra. El fracaso de la política en ambas formas creó el vacío que sería ocupado en los años noventas por la antipolítica del caudillo autoritario y su entorno de militares y tecnócratas que propondrían las soluciones que los políticos no supieron proponer.

2.1 La política como democracia

El fracaso de la política como democracia en el Perú ha sido el fracaso de los partidos que le dieron vida a este régimen político en la

⁴ Por década larga me refiero al docenio democrático que va del 28 de julio de 1980 al 5 de abril de 1992.

década de 1980. Y el fracaso de los partidos ha sido, por el lamentable y extremo carácter antropomórfico de nuestra política, el fracaso de sus líderes entendidos como jefes de veredicto inapelable. Este fracaso, es preciso aclarar, es el fracaso de los partidos y sus jefes tanto en el gobierno como en la oposición. Ello nos permite entender la interacción de deslealtades entre los actores partidarios, de estos con la ciudadanía y en última instancia con el régimen que los albergaba. Es un fracaso que se califica por su incapacidad para enfrentar los graves problemas que afrontaba el país en la década pasada y propiciar un cambio significativo que implicara una mejora de la condiciones de vida de la población. Es decir, un fracaso de la actividad política como aquella que puede ser fuente de esperanza.

Digo enfrentar, no solucionar, porque los sucesos posteriores probarían que la población está interesada en la decisión de los políticos para enfrentar los problemas más que en su cabal solución. Es la imagen de eficacia la que produce legitimidad, la imagen de eficacia no solo su promesa. Porque la promesa de eficacia estuvo presente en un Fernando Belaúnde que "nos salvó" de los militares y en un Alan García que iba a realizar viejas promesas de cambio en democracia. Pero las promesas se marchitaron al no ir acompañadas de acciones concretas que tradujeran voluntad de enfrentar problemas y esto afectó la legitimidad de sus respectivos gobiernos y a la larga del régimen democrático que les daba sustento, pasándole a este último cuentas que al final no podría pagar.

Este fracaso de la política como eficacia adquiere, sin embargo, la calidad de un hecho rotundo. Un hecho que se convierte en fenómeno estructural y global, más que en el fenómeno coyuntural y peruano que pudo ser en otro tiempo, porque empata con el contexto mundial de devaluación de la política como eficacia al que hacíamos alusión, donde súbitamente las tendencias "naturales" del mercado y el juicio su-

³ Por technopol se entiende al tecnócrata metido a la política, como figura propia de una época de "crisis de las ideologías" y predominio del mercado. Generalmente se trata de figuras que llegan a parlamentarios o ministros, aunque algunos han querido ver en Fernando Henrique Cardoso o Gonzalo Sánchez de Losada el caso de technopols que llegan a presidentes.

puestamente neutral y científico de los tecnócratas o "technopols"²⁵, reemplaza a los representantes elegidos por el pueblo. Este contexto sella las tendencias y es suficiente para cambiar el sentido común de la población sobre la política y afirmar su connotación negativa en el imaginario popular.

Pero este fracaso es en el fondo el agotamiento de las formas populistas y corporativas de representación que expresaban los antiguos partidos. Digo agotamiento, porque estas formas de representación cumplieron un papel muy importante como políticas estatales y como formas de democratización social. Como políticas estatales suponían un discurso donde la idea de justicia jugaba un rol central. Un discurso basado en la redistribución, vía el Estado, de los recursos producidos por la sociedad, en particular por los más ricos. Este discurso produjo en el Perú un efecto redistributivo importante, sin la profundidad ni extensión de otras experiencias en América Latina, pero con efectos significativos en la transformación de la sociedad de rural tradicional a urbana informal. Este discurso, sin embargo, se agotó, por la limitación de recursos de las propias economías de la región, hecho que aunado a la crisis de la deuda en la década de 1980, llevó a un cambio drástico en el modelo de acumulación.

En cuanto al papel que estas formas de representación cumplieron en el proceso de democratización de la sociedad peruana, este se produjo en la forma de lo que Cotler (1968) denomina la "integración segmentada" de determinados sectores sociales a nuestra estrecha sociedad moderna. Integración que sucedió en determinadas coyunturas y bajo diferentes liderazgos, por lo que los nuevos sectores integrados crearon una suerte de sub-culturas antioligárquicas con liderazgos específicos de muy difícil comunicación entre las mismas. Además, una vez cumplido este papel de integración parcial, estas formas de representación no fueron capaces de expresar a los nuevos sectores sociales que surgieron de la década de 1970 en adelante. Se produce entonces el desfase entre la sociedad civil y la sociedad política (Lynch 1995). Es decir, entre la sociedad civil popular (López 1991) que surge en la década de 1970 y la sociedad

política reconstituída en la transición democrática de fines de la misma década, que expresaba más a una voluntad restauradora del Perú anterior a 1968 que una nueva sociedad política surgida de las reformas del gobierno militar y los movimientos sociales que este provocó. Izquierda Unida, el único producto nuevo de la transición democrática, no tardaría en plegarse a los "usos y costumbres" de los antiguos partidos criollos, estableciendo distancias con el pueblo izquierdaunidista a la vez que monopolios representativos de determinados sectores sociales que servirían para impedir la propia expresión política de los mismos.

Esta representación populista y corporativa impidió que, por una parte, se desarrollara una nueva élite que acercara a la sociedad civil con la sociedad política y, por otra, que se desarrollaran mecanismos institucionalizados de responsabilidad de los representantes, o lo que los sajones denominan *accountability*⁶.

El populismo había sido eficaz para movilizar a una incipiente sociedad de masas y en este sentido democratizó, avanzando incluso a ocupar algunos espacios estatales en lo que Sinesio López (1997) denomina "las incursiones democratizadoras" en el Estado, pero aquí como en otras partes de América Latina esa movilización no se tradujo en institucionalización política democrática sino en redes de clientela subordinadas al caudillo de turno. Además, y esto es bueno remarcarlo, su apelación no tuvo un carácter universal sino segmentado, y en este sentido minoritario. Ni el APRA ni Acción Popular pudieron sobrevivir como partidos populistas a la gran avalancha migratoria del campo a la ciudad que se dió entre los sesentas y los ochentas. Habían sido concebidos para un populismo de clientelas específicas experto en manejar minorías pero no mayorías populares. Un ejemplo de este liderazgo de minorías del populismo criollo es que jamás propuso el sufragio universal, que finalmente fue sugerido, para que lo adoptara la Asamblea Constituyente de 1979, por una dictadura militar. Esta inefi-

⁶ *Accountability* es otra palabra inglesa que curiosamente no tiene traducción exacta al español y que podríamos traducir como "dar cuentas" o "rendición de cuentas", refiriéndose al acto fundamental de control político del representante en las democracias modernas.

cacia renovadora del populismo lo hizo pasar de ser una comunidad carismática de creyentes en torno a las cualidades sobrenaturales de un líder a convertirse en una comunidad de clientes prestos a usufructuar las prebendas que el poder pudiera ofrecer.

De igual manera, la representación corporativa, de organizaciones específicas, primero desarrollada por el APRA y luego por la izquierda marxista, canalizó las demandas de sectores sindicales, campesinos, regionales y barriales, logrando su acceso a la ciudadanía a través de la reivindicación de derechos sociales, en especial de la igualdad de status con sus interlocutores patronales y estatales. Esta representación corporativa jugó un papel decisivo en el inicio de la transición democrática en la segunda mitad de los años setenta e intentó ser convertida en el paradigma de la "democracia de bases" en los ochentas. Pero esta forma de representación, que se expresaría en las llamadas "asambleas populares" del período, fracasó al buscar convertirse en una alternativa al modelo demo-liberal vigente, erosionando al mismo tiempo las de por sí precarias bases de la democracia constitucional del momento. A la par, la crisis del modelo de acumulación económica a la que estaba ligada esta forma representativa debilitó radicalmente sus posibilidades, por lo que terminó siendo la representación de organizaciones en su mayoría promovidas por los propios partidos y no la expresión de la sociedad civil en la arena política. Esta representación se mostraría entonces también insuficiente como vehículo participativo, especialmente en una sociedad cuya mayoría conforme pasa el tiempo ya no se encuadra en las antiguas siglas y estas empiezan a convertirse en espacios vacíos.

Ambas formas de representación eluden a la democracia como un concurso de voluntades donde la política se supone que traduce la expresión de las personas, de manera individual o agregada, en relación a la lucha por y el ejercicio del poder. Es decir, a la constitución de una forma de representación ciudadana. Se produce entonces un bloqueo en el pasaje de las formas representativas agotadas a las formas democráticas. Este bloqueo está a la raíz del fracaso de la política como democracia.

Pero además de las dificultades propias del tipo de representación los partidos que fueron los actores de esta democracia persistieron también en una forma de interacción basada en la confrontación, que buscaba no sólo ganar sino también dañar e incluso destruir al adversario. Esta forma de interacción los partidos la habían heredado, por diferentes vías, de los tiempos de la lucha anti-oligárquica. Esta interacción como enfrentamiento tenía a su base la poca comunicación desarrollada entre las diferentes sub-culturas políticas anti-oligárquicas, lo que presentaba graves dificultades para establecer formas de competencia y colaboración propias de la democracia. La confrontación se expresaba en el sectarismo de los que ocupaban el gobierno y la deslealtad de los que eran oposición, llevando a una práctica de la política que se acercaba peligrosamente al establecimiento de la relación amigo-enemigo como el vínculo fundamental. En este contexto los acercamientos que se producían eran usualmente fuera de la luz pública para llegar a arreglos que levantaban seriamente sospechas de corrupción. Esto no quiere decir que no hubieran intentos de colaboración sincera y transparente en distintos momentos, pero la cultura del enfrentamiento público y el eventual arreglo privado estaba tan arraigada que la propia población desconfiaba de los acercamientos y solían verlos como expresiones de oportunismo⁷.

2.2 La política como guerra

Empero, la política como guerra también fracasó en el Perú, fracasó en sus dos versiones, la política como guerra subversiva y la política como guerra sucia. La política como guerra subversiva fue el fracaso de "otros" partidos políticos que adoptaron una posición contra el régimen democrático y el incipiente sistema de partidos, configurando lo que Sartori (1992) denomina "partidos antisistémicos". Y la política como guerra sucia fue el fracaso de la respuesta militar de la democracia, que terminaría, como respuesta militar, autonomizándose del régimen político y desechando a la democracia por inservible.

⁷ Esta contradicción era tan flagrante que sería uno de los temas usados en el discurso anti-político para desprestigiar a los partidos y justificar al golpe de estado. El enfrentamiento en la retórica anti-política sería presentado como estéril y el arreglo directamente como un acto de corrupción que traicionaba la confianza pública

La política como guerra subversiva fracasó por dos razones: primero, porque, a contrapelo de lo que decían los insurrectos, la rebelión no se justificaba y segundo por la propuesta totalitaria que enarbolaban quienes la sustentaron. La rebelión no se justificaba porque iba a contracorriente del ánimo democratizador de las décadas anteriores que tenía su mejor ejemplo en el desarrollo de la sociedad civil popular que promovía el ánimo participativo de la población. Y no se justificaba, además, porque en el país se había establecido en 1980 una democracia política al menos teóricamente consensual, con un marco constitucional en cuya elaboración habían participado todas las fuerzas que lo habían deseado y que permitía la competencia política entre diversas opciones. Es decir, se había establecido un régimen que a pesar de la cultura política de enfrentamiento que portaban los actores que lo conformaban, institucionalmente daba las condiciones para la competencia política pacífica.

Pero también el fracaso de la política como guerra subversiva se debe a la propuesta totalitaria de quienes se insurrectan, porque era una propuesta cerrada y excluyente que proponía la dictadura de un partido sobre toda la sociedad y se oponía al carácter plural e inclusivo que habían desarrollado los movimientos sociales en los años anteriores. Era una propuesta que hundiendo sus raíces en el autoritarismo de vertientes populistas y marxistas, reificaba un sujeto político colectivo: el pueblo, y le daba un carácter mitológico, señalando en su extremo senderista un interpretador absoluto, la jefatura, a la que se pretendería incluso dar existencia al margen de la corporeidad del líder. La política como guerra y su propuesta totalitaria tenían entonces un carácter arbitrario frente al conjunto de la población, lo que está a la raíz de su aislamiento social y político y de su derrota militar.

La guerra subversiva, sin embargo, no es la única forma de la política como guerra en la década larga de 1980, está también la política como "guerra sucia", es decir la respuesta militarizada del Estado a la guerra subversiva. Esta es, quizás, una de las expresiones del fracaso más claro de la política en la época. Lo que debió constituir una respuesta militar

de la democracia contra los insurrectos se convirtió en la respuesta autónoma de los aparatos de seguridad del Estado, desarrollándose una represión indiscriminada que afectaría principalmente a la población civil y que tardaría, por su radical incomprensión del fenómeno subversivo, más de una década en terminar con el problema.

Pero esta política como guerra sucia, está íntimamente ligada al fracaso de los partidos en establecer políticas eficaces que enfrentaran los grandes problemas nacionales. La irresponsabilidad de los políticos civiles frente a la guerra abrió el espacio para que se produjera la autonomización militar del conflicto y la matanza indiscriminada como forma represiva. Al mismo tiempo esta autonomización terminó fortaleciendo al poder militar que pasó de la curiosa situación de poder tutelar de la democracia -como si la democracia pudiera entenderse como un menor sujeto de tutela- a poder dominante del Estado que ya no necesitaba a la democracia ni menos a los partidos. En este proceso, la política como guerra sucia desbrozó el camino para el advenimiento de la antipolítica, hizo los planes necesarios⁸ y se tropezó con el personaje y las ambiciones respectivas.

La política como guerra, en sus dos versiones, como la propuesta totalitaria de la guerra subversiva o como la propuesta de control militar del régimen político que encarnaba la guerra sucia, afirma definitivamente una visión de la política basada en la confrontación, donde el discurso amigo-enemigo pasa a convertirse en el elemento ordenador de la actividad política en la situación peruana. Por eso, los que se oponen a la guerra sucia como una forma de solución del fenómeno subversivo pasan a ser enemigos políticos de las Fuerzas Armadas y cuando se buscan condiciones políticas para terminar con la subversión se prefiere el golpe de estado al consenso democrático. Pero esta dinámica de la política como guerra marca tan profundamente a los distintos actores que

⁸ Al respecto es importante recordar el "Plan Verde", que publicara la revista Oiga en 1993, el cual habría sido elaborado por las Fuerzas Armadas del Perú a fines de la década de 1980. En él se señala la necesidad de un gobierno cívico-militar de largo plazo, que establezca una democracia dirigida y una economía de mercado para llevar al Perú al desarrollo.

cuando la subversión se reduce a su mínima expresión continúan, para el otro polo del conflicto: los militares de la guerra sucia y sus aliados civiles, existiendo enemigos, esta vez encarnados en todos aquellos que desean establecer la vigencia de un orden democrático.

3. El auge y la crisis de la antipolítica.

El fracaso de la política como democracia y de la política como guerra crean un vacío en el país. Este vacío y los grandes problemas que quedan pendientes llevan a que la ciudadanía abdique de sus deseos de cambio en democracia que había expresado, tanto en múltiples movilizaciones populares como en todas las elecciones generales y municipales entre 1980 y 1986 y busque desesperadamente un liderazgo que ponga orden. Este pasaje del deseo de cambio a la búsqueda de orden hace factible el surgimiento de la antipolítica, o sea de un conjunto de discursos y prácticas que satanizan la política como actividad pública e institucionalizada y pretenden su reemplazo por el libre funcionamiento de mecanismos "naturales" como el mercado cuya vigilancia está a cargo de técnicos que portan saberes especializados para brindar soluciones prácticas a problemas específicos. Esta satanización tiene como blanco fundamental a los partidos y busca reemplazarlos por un liderazgo "salvador", incontaminado con el pasado, que viene de fuera de la actividad política -configurando lo que se denomina como el "outsider" o independiente - y que aparece como aquel capaz de proponer las salidas a los problemas que agobian a la población y encabeza su implementación. Este liderazgo de carácter plebiscitario, porque exige el endoso masivo de la población a través de actos electorales de dudoso carácter, desarrolla una nueva forma de representación, que llamaremos simbólica (Pitkin 1967), al buscar la identificación de la población con el líder incontaminado.

El *outsider* o independiente como fenómeno nuevo en el Perú no surge de la noche a la mañana sino que tiene sus antecedentes en el caudillismo populista de otrora y en la propia democracia de los ochenta. Alfonso Barrantes como líder independiente de la Izquierda Unida es un

primer ejemplo que termina convirtiéndose en *insider*, es decir en un líder más de la élite partidaria. Mario Vargas Llosa, a su manera, como líder independiente de la nueva derecha liberal que promueve el Frente Democrático, insiste en su condición de *outsider* para terminar pactando con el sector conservador de los antiguos partidos. Recién, cuando la crisis de la democracia entra en un callejón sin salida, a fines de la década de 1980, es que surgen los outsiders propiamente tales. Primero, Ricardo Belmont, elegido dos veces alcalde de Lima y luego Alberto Fujimori, el outsider por excelencia, a partir de su triunfo en las elecciones generales de 1990. Luego se sucederán diversos outsiders, sobre todo municipales, que le irán dando forma a la política de los noventas sin que se vislumbre un retorno de los partidos como formaciones orgánicas.

Esta identificación que promueven los independientes supone la creencia en que solo la relación personal, aunque sea distante y sin referente colectivo, entre los ciudadanos y el caudillo plebiscitario, puede solucionar los problemas de determinada comunidad o sociedad. La identificación crea una ilusión de participación, factible en un momento en que las anteriores diferenciaciones sociales parecen diluirse, por la desaparición del proletariado, la ruina de la clase media y el abandono del campo por parte del campesinado. La dilución de estas antiguas diferenciaciones afecta inmediatamente a sus redes de organizaciones y estas se ven frente al dilema de la penosa resistencia y eventual desaparición o el sometimiento al sentido común imperante. Una nueva masa indiferenciada, como señala Zermeño (1989) pasa a ser entonces la base social de la antipolítica. Ahora bien, lo importante de esta ilusión de participación es que tiende a destruir los mecanismos de verdadera participación, que a pesar de todas las dificultades y limitaciones, se habían creado tanto por la vía populista como por la vía corporativa. En el nombre de la participación se busca entonces terminar con la participación

Pero junto con el outsider salvador, la antipolítica también desarrolla un discurso donde señala que las decisiones importantes en el manejo de

los asuntos públicos deben entregarse a personas calificadas e independientes de las opciones que están en juego. Estos son los tecnócratas y los militares. Los primeros se ocupan de la economía, haciendo gala de un discurso único que solo entienden los iniciados. Los segundos, están para dar seguridad, guardando celosamente el monopolio del uso de la violencia como uno de los mayores tesoros de la anti-política. En resumen, tenemos una nueva élite de *outsiders*, tecnócratas y militares, que definen el núcleo de poder.

Sin embargo, es preciso remarcar que esta nueva élite no llega al poder por las buenas, diríamos más bien que usa los recursos de la política democrática para acceder a las esferas de decisión del Estado. Así, es primero una ficha en el juego entre los políticos de turno, luego aprovecha sus conflictos para ganar posiciones y cuando no quedaba otro camino que el consenso o la bancarrota del régimen democrático recurre al golpe de estado⁹. Pero el golpe de estado no es sólo un operativo exitoso para la antipolítica, es sobre todo una metáfora de lo que constituirá su régimen, situación que diversos analistas han señalado como el golpe de estado permanente.

Como señalé líneas arriba la antipolítica hereda lo peor tanto del populismo como de la guerra. Del populismo hereda la relación clientelista entre el líder y la masa pero no su contenido fundamental que es la voluntad democratizadora a través de la movilización. De la guerra hereda su forma violenta de hacer política que tiene como apoyo, en última instancia, las armas y no los votos. Sin embargo, al revés de la política de los partidos en los ochentas, sí tiene imagen de eficacia, enfrentando los problemas, aunque sea muy discutible si ese enfrentamiento supone efectivamente una solución. En la cuestión de la violencia terrorista, se desarticulan los grupos alzados en armas pero no se da paso a una pacificación efectiva que apunte a la reconciliación, y en la

⁹ Es importante subrayar que el golpe de estado del 5 de abril de 1992, liderado por Alberto Fujimori, se da contra un Congreso que había mostrado en los meses anteriores a la ruptura del orden constitucional una gran capacidad de consenso político y de voluntad de entendimiento con el Poder Ejecutivo. Es por ello descartable el bloqueo legislativo como causa del golpe de estado, debiendo más bien pensarse que se trataba de buscar un cambio drástico de las formas de hacer política en el Perú.

cuestión de la hiperinflación, la estabilidad económica no significa bienestar sino hambre y recesión.

Llegamos aquí al núcleo de la concepción antipolítica. Por una parte, la antipolítica quiere aparentar que aborrece a la política y todo lo que ella ha significado: el enfrentamiento partidario estéril, el arreglo debajo de la mesa y la guerra en cualquiera de sus versiones. La antipolítica supondría pacificación, ausencia de partidos y participación de la población. Sin embargo, en la práctica no hace sino reprimir sin pacificar, porque no reconcilia, y tratar a los partidos y a los movimientos sociales, antiguos o nuevos, como enemigos que amenazan su poder y deben subordinarse o desaparecer. Es decir, convierte al enfrentamiento como la forma natural de hacer política, aunque este último se quiera negar, y al discurso amigo-enemigo como su "manual de buenos modales" al que acude irremediabilmente en cada coyuntura.

Se establece así una profunda contradicción entre el discurso, frontalmente contrario a la vieja política de los partidos y la práctica, que imita las peores costumbres de la vieja política, tanto oligárquica como populista, aunque sin el rubor que esa vieja política tenía frente a las posibilidades, aunque fueran remotas, del escrutinio público.

Pero el caso es que para una población harta del azote del terrorismo y la inflación, el clientelismo y esta imagen de eficacia a las que hacíamos alusión son suficientes para que la antipolítica gane una legitimidad indudable entre los peruanos a principios de la década de 1990. Esta legitimidad que se basa en la aparente solución de los problemas más los regalos con sabor electoral, podríamos calificarla como una "legitimidad por resultados" que permite la instauración de la antipolítica como régimen autoritario a través del golpe de estado.

Sin embargo, para la antipolítica no era suficiente la legitimidad por resultados, necesitaba también de una cierta legitimidad legal que la hiciera pensar en el sueño de la institucionalización. De allí que aprueba su propia constitución y realiza transformaciones profundas en el aparato del Estado, preocupándose de que estas queden plasmadas en una frondosa legislación antipolítica. El curioso principio es poner al merca-

do al mando en un país en que el mercado casi no existe y, al mismo tiempo, quebrar al Estado como voluntad independiente que vele por el desarrollo nacional. El producto es una mofa del mercado y el control práctico de la economía por los que siempre tuvieron más. En lo que al Estado respecta, se busca desentenderlo de la gente, dejándolo reducido en eficacia a los aparatos de seguridad. Así, sin mercado que poner al mando, terminan mandando los que controlan el monopolio del uso de la fuerza. Vemos entonces, que por el carácter del discurso y el tipo de régimen esta legitimidad legal no puede ser nunca el punto de apoyo más importante.

En cuanto a la otra, la legitimidad por resultados, esta dura lo que dura la imagen de eficacia. Cuando se caen los velos, sobre todo en el terreno de la economía y la gente se impacienta por la falta de ingresos y empleo, empiezan los problemas. Lo más importante es que se disuelve el mito de la comunicación directa entre el líder y los ciudadanos individuales. El fracaso de las propuestas que parecían eficaces dejan al descubierto la manipulación desde arriba y la gente empieza a darse cuenta que la representación por identificación no funciona. Esta situación intenta ser aliviada con el regalo masivo de artículos de primera necesidad o la construcción de pequeñas obras en lugares remotos, pero estas iniciativas no trascienden la coyuntura ni logran detener el agotamiento de la antipolítica. A esto, se junta la necesidad del régimen de violar sus propias reglas y echar por la borda su proyecto de legitimidad legal para asegurar la reelección de su líder y de esta forma la continuidad del régimen. Tenemos entonces una crisis de legitimidad: los resultados no alcanzan en el tiempo y las reglas no sirven para satisfacer las ambiciones de aquellos que dijeron que no querían hacer política. Se da curso al desencanto...y la antipolítica que como todo discurso autoritario nos había prometido la eternidad entra irremediabilmente en crisis.

4. El renacimiento de la política.

De la crisis de la antipolítica vuelve a surgir, mal que les pese a los esforzados technopols, una política de nuevas formas. Pero este es un

retoño que no reconoce padres y por ello desespera tanto a los que quisieran firmarlo como a sus rivales. Veamos de quién se trata.

Al desencanto producto de la crisis del discurso negador de la política sucede la indignación por los atropellos del régimen y esta da curso a la movilización. Los que se movilizan son los jóvenes, lo que queda de los trabajadores, como activos, jubilados, informales y desocupados y las regiones. La situación y los motivos de los distintos contingentes son originalmente distintos. En los jóvenes encontramos individuos que se agregan en un colectivo para protestar, pero manteniendo su autonomía personal, con un explícito rechazo a convertirse o ser tomados como masa indiferenciada que sigue a determinado líder. Ellos, además, son los indignados puros que se levantan contra el abuso autoritario cuando este empieza a romper sus propias reglas. Su movilización es muy significativa porque protestan luego de más de una década de inmovilismo, asociado este último al terrorismo y a la propia crisis económica. Y esta impronta juvenil provoca gran simpatía en la sociedad que los ve como una sana reacción del conjunto frente a los abusos en curso, diciendo en público quizás lo que muchos mayores todavía no se atreven. Entre los trabajadores encontramos nostalgia por el colectivo de la representación corporativa y una mayor dificultad de expresión individual, a la par que la tentación por acciones desesperadas de violencia urbana que los lleve a recuperar la fuerza de otras épocas. Estos trabajadores se reagrupan aprovechando el actual descontento social, no porque las agresiones del régimen al mundo laboral sean cosa reciente, sino porque recién ahora tienen el espacio para hacer escuchar sus reclamos. En las regiones lo que hay es una frustración enorme por la postergación ocurrida en la década fujimorista. Primero, les fue arrebatada la incipiente autonomía concedida durante el gobierno aprista, luego la centralización neoliberal de los recursos y el drástico achicamiento del Estado afectó gravemente sus posibilidades de desarrollo y aún de sobrevivencia, y por último la decisión del Poder Ejecutivo sobre lo que consideran su patrimonio -vía privatizaciones o concesiones territoriales a los países vecinos-, ha hecho que se sientan especialmente afectados por la antipolítica. Por todas estas razones han desarrollado los movi-

mientos sociales más significativos de fines de la década de 1990. Sin embargo, a pesar de sus matices, todos estos grupos encuentran su punto de confluencia y se reconocen en la lucha democrática.

Mientras la antipolítica pudo mantener aisladas la reivindicación económica, por las tareas propias de la estabilización, y las reivindicaciones políticas, por la lucha anti-terrorista, todos eran gritos aislados. Pero cuando estos expedientes se terminaron empiezan a aparecer con más claridad las intenciones de un proyecto de largo plazo donde neoliberalismo y autoritarismo se articulan y complementan. El blanco entonces pasa a ser el objetivo inmediato de este proyecto que es la reelección presidencial y los contingentes movilizados se unen en las calles luchando por una consulta popular o referéndum sobre el punto.

La lucha por el referéndum primero y la resistencia contra su bloqueo por el régimen después es un importantísimo aprendizaje democrático. En su impulso han participado políticos y no políticos, gente de diferentes sectores sociales y regiones, con distintas experiencias de participación o ninguna. Por una parte, se han juntado políticos que habían participado desde distintas e incluso opuestas tendencias en la política partidaria de la década anterior, que luego habían resistido el golpe del cinco de abril y que también impulsaron la opción por el no en el referéndum de ratificación de la Constitución de 1993. En este proceso esos políticos se dan cuenta de dos cosas: la importancia central del Estado de Derecho y la necesidad de hacer política de una manera drásticamente distinta. Por otra parte, llegan ciudadanos -estudiantes, intelectuales, trabajadores y empresarios- hartos del abuso autoritario, que se ven urgidos a participar para terminar con esa situación, pero que continúan desconfiando de la capacidad de los antiguos partidos. Ambos contingentes se necesitan y empiezan a convencerse de la necesidad de una nueva política. Por ello, no se trata de la frustración de una experiencia participativa más sino de un esfuerzo político masivo en el que participaron un millón y medio de peruanos y en el que muchos ciudadanos, de manera individual, pudieron experimentar de primera mano cómo la antipolítica del régimen impedía la concreción de un esfuerzo político multitudinario.

¿El fracaso de qué opciones expresa esta movilización? Básicamente de dos alternativas. Una es la vieja política, anterior al golpe de estado del cinco de abril, que expresa a los antiguos partidos que colapsaron al no producir ninguna imagen de eficacia y agotarse las formas de representación que habían construido. Se trata del populismo de los líderes que movilizaban siglas mucho más allá de su momento, cuando estas ya eran espacios vacíos. La otra es una variante de la antipolítica, el denominado "fujimorismo sin Fujimori", descartado como alternativa programática al fujimorismo cuando quedó clara la articulación neoliberal-autoritaria, pero presente aún en la figura de múltiples independientes u outsiders que todavía niegan la política con éxito, incluso dejando entrever ambiciones presidenciales.

¿Qué puede funcionar en este concierto? La política como reunión ciudadana. Es decir, una nueva forma de representación que no sea propiciada desde arriba como la populista, la simbólica o la corporativa, sino que surja desde la propia ciudadanía, donde la definición individual de cada persona lleva a la agregación de un colectivo y a la selección democrática de un liderazgo. Después del fracaso de las apelaciones colectivas de los setentas y los ochentas se regresa al individuo, a la afirmación de su autonomía como sujeto y no objeto político. Este es el camino que se empieza a recorrer con la lucha por el referéndum.

Quizás el lema de una banderola en alguna de las movilizaciones estudiantiles que decía: "Todos somos dirigentes", sea sintomático, sobre todo entre los más jóvenes, de un ánimo anti-elitista. Este es una cuestión, tal como señalamos líneas arriba, que viene de la década pasada, cuando la vieja política de los partidos fracasa por la gran distancia que los separaba de los ciudadanos. Esta distancia que se continua en falta de transparencia y termina eventualmente en corrupción es la que los nuevos contingentes movilizados se niegan a repetir, caracterizando de esta manera a la nueva política como anti-elitista. La razón es muy sencilla, las distancias que estableció la política de los ochentas se convirtieron en abismos con la antipolítica de los noventas. No se quiere, por ello, profundizar estas de por sí inconmensurables

grietas de la escena actual, sino más bien empezar a tender los puentes que permitan una adecuada comunicación entre sociedad y Estado en el país.

Pero no sólo es una actitud anti-elitista, también podría estarse incubando una ruptura con la concepción de la política como enfrentamiento entre amigo y enemigo, que parecía inspirar tanto a la vieja política partidaria como a la antipolítica del *outsider* exitoso. Curiosamente, en especial en el caso del movimiento juvenil, no se trata de movilizaciones de corte revolucionario que promuevan la confrontación radical con el Estado, sino más bien de movilizaciones que buscan encontrar los consensos necesarios para la reconstitución de un estado de derecho en el país. Esta dinámica puede observarse en la elaboración y debate de propuestas de diferente índole que se presentan como alternativas a los distintos problemas actuales. No se trata, en ningún caso, de agendas maximalistas, sino de propuestas negociadas y negociables entre los distintos actores que tienen como fin supremo el encontrar una solución a la situación autoritaria actual.

Ahora bien, ¿cuál es el peligro de esta actitud anti-elitista? Pues la falta de liderazgo. Que todos manden y que nadie mande. El reto, por eso, para esta nueva política es darse un liderazgo y establecer, consecuentemente, una nueva alternativa de liderazgo en el Perú. Aquí el problema es el procedimiento, porque hasta ahora hemos estado acostumbrados a los "líderes naturales" de la vieja política o a los líderes de la antipolítica que parecen caer en paracaídas. Hay necesidad de un procedimiento democrático de selección de abajo hacia arriba, que promueva y no inhiba el liderazgo. Que exprese y represente pero que no suplante a los ciudadanos.

¿Quiénes son los enemigos de esta nueva política? Lo que queda del proyecto autoritario como dictadura y el transformismo. La primera es la alternativa represiva, tentación permanente de la antipolítica pero con cada vez menos posibilidades en el mundo actual, frente a una sociedad movilizadora primero y una globalización que también implica democracia después. Sin embargo, la represión no debe descartarse porque cualquier competencia es una amenaza de desaparición para la antipolítica y esta

circunstancia podría llevarla a querer prolongar artificialmente su existencia.

La segunda, que denominamos transformismo, es una variante de la antipolítica que busca cambiar de personajes pero no de proyecto, presentando un nuevo outsider como reemplazo frente al desprestigio del actual, con la ventaja de aparecer más permeable a la competencia política y de esta forma aparentemente más democrático.

En estas condiciones lo que queda de los antiguos partidos no parece que tenga fuerza para constituirse en una alternativa de competencia a la antipolítica. Si persisten en sus formas de proceder lo más probable es que queden relegados a su papel de minorías sin posibilidades de llegar a ser alternativas de recambio. Las que aparecen como nuevas organizaciones políticas no pasan de ser siglas de ocasión electoral alrededor de alguna personalidad o, en el peor de los casos, intentos de distracción por parte del outsider en el poder¹⁰ que pretendería de esta forma jugar a varias cartas.

¿Qué hacer para que se afirme el renacimiento de la nueva política y esta sea capaz de señalar la pauta en la refundación democrática del Perú? Creo que hay que resignificar a la política. Siguiendo los rastros de la representación, hay que cambiar la semántica populista, la semántica corporativa y la semántica plebiscitaria por una semántica ciudadana. Estamos acostumbrados a que política y por extensión partidos signifiquen una determinada cosa que por los procesos explicados ya está condenada de antemano. Hay necesidad de cambiar esos significados a través de la participación. Si antes las semánticas aludidas hacían que la ciudadanía se moviera entre la participación limitada y el control total, hoy la semántica ciudadana alberga la promesa de una participación política efectiva que pueda producir cambios duraderos.

¹⁰ A principios de 1999 Alberto Fujimori tenía registrados ante las autoridades electorales tres organizaciones que le eran afines (Cambio 90, Nueva Mayoría y Vamos Vecino) y se rumoreaba que planeaba registrar una cuarta. Esta situación llama la atención en un país en el que es prácticamente imposible para una agrupación que no cuente con el favor oficial registrar un partido político, tanto por el número de firmas de apoyo requeridas, casi medio millón, como por la arbitrariedad en la contabilidad de las mismas por parte de las instancias respectivas.

Esta semántica ciudadana además debe expresar la superación definitiva de la definición de la política como oposición amigo-enemigo para reemplazarla por una definición de competencia y cooperación democráticas que permita la construcción de una nueva comunidad política. Esto ciertamente supone la superación de la situación autoritaria que promueve y alimenta la permanencia de la política como guerra y hace imposible cualquier orden plural.

¿En qué plazo podrá hacerse esta resignificación de la política? He aquí, quizás, la mayor dificultad de todas, porque si no aparecen alternativas que expresen una nueva política los calendarios corren a favor del autoritarismo. Resignificar la política quiere decir traducir los diversos movimientos sociales señalados en movimientos políticos. Es decir, transformar movimientos que luchan por demandas puntuales, ya sean sectoriales o regionales, en movimientos que tienen una propuesta de conjunto para el país. Pero no se trata de cualquier traducción de lo social a lo político, porque la que sucedió a fines de la década de 1970 no tuvo un efecto renovador. En ese momento los movimientos sociales que se opusieron a la dictadura militar fueron aprovechados por los viejos partidos populistas para volver a constituir una sociedad política, pero sin expresar las demandas de cambio social que los primeros exigían. Y la única formación ligada a estos movimientos, Izquierda Unida, se debatió en la ambigüedad que le provocaba la falta de su compromiso democrático y paradójicamente prefirió la escena oficial y la dinámica elitista a la transformación popular de la política. A fines de la década de 1990 la carencia de expresiones políticas, con medio o alto grado de credibilidad, ya sean los antiguos partidos o los controvertidos independientes, hacen especialmente difícil esta transformación. Grandes movilizaciones como la ocurrida con el referéndum contra la reelección presidencial, entre 1996 y 1998, o con el paro nacional del 28 de abril de 1999, no han tenido una repercusión política nacional acorde con la movilización social que implicaron. Esta carencia de puentes entre lo social y lo político es la que debe ser urgentemente reparada, para hacer viable una nueva expresión política que tenga el nombre de tal.

5. Una agenda para la transición democrática.

Pero ¿cómo construir esa semántica ciudadana que promueva la participación y traduzca la demanda social en propuesta política? La gran movilización que permitió el referéndum y la protesta callejera posterior son el primer ejemplo, luego han venido los movimientos regionales que buscan elegir a sus propias autoridades y, por último, hasta un paro nacional. Es probable, además, que esta movilización continúe porque parece ser que continuarán los intentos reeleccionistas del actual mandatario. Por ello, es indispensable que el movimiento tenga un horizonte y este debe ser el logro de elecciones democráticas el año 2000. Sin embargo, si estas elecciones democráticas no se logran, la necesidad de la transición continuaría vigente, como el proceso de acuerdo político necesario para avanzar a la refundación democrática del Perú. Hay necesidad entonces de que la energía desplegada en la movilización se empiece a traducir en algunos logros concretos llevados adelante por ciudadanos organizados en diferentes lugares del país y que este proceso se convierta en una fragua para que surja un nuevo liderazgo. Un primer paso en este sentido podría ser la confección de una agenda para la transición a la democracia.

Cuando digo agenda y no programa o plataforma, me estoy refiriendo a una lista de prioridades que las fuerzas democráticas y un próximo gobierno surgido de elecciones limpias debe afrontar y resolver, a lo que deben acompañarse las condiciones necesarias para que la transición al mismo sea posible. No digo programa o plataforma, además, porque esa debe ser una cuestión a elaborar por la o las opciones políticas que decidan finalmente competir el año 2000. Me refiero, asimismo, a un proceso de transición a la democracia por la calificación autoritaria dada al actual régimen de la antipolítica, calificación que supone, si se quiere un futuro democrático, la necesidad de una transición al mismo.

Ahora bien, la referencia a una transición democrática no quiere decir que automáticamente, por la crisis en la que se debate la antipolítica, hayamos empezado el proceso de transición, de ninguna manera. La transición, en sí misma, es un logro, que los ciudadanos deben conseguir

por su propio esfuerzo, continuando con su organización y movilización. Las puertas de la transición se abrirán cuando el régimen autoritario cambie las reglas de juego, en particular las reglas electorales, y esto permita elecciones generales efectivamente limpias. Nos encontramos entonces en el momento previo a una posible transición. De allí la urgencia de contar con la agenda señalada.

La confección de la agenda para la transición democrática debe ser un proceso descentralizado, que reúna a los ciudadanos en las diferentes provincias y departamentos del país para discutir dos tipos de asuntos. Por un lado, el estado de sus propias reivindicaciones locales y regionales, pero por otro, el punto de vista local y regional sobre los más importantes problemas nacionales que un nuevo gobierno democrático debe resolver. De esta manera, las agendas, que empiezan urgidas por la energía movilizadora, irán dando la pauta a la misma y amarrando el futuro a la capacidad participativa de los ciudadanos. La forma precisa que adopte la conducción y centralización de este esfuerzo es todavía difícil de prever, pero el ejemplo plural de dirección y coordinación del referéndum puede servir de referencia para adoptar los procedimientos necesarios que permitan llegar a una agenda nacional de transición.

La razón para confeccionar una agenda para la transición democrática es desarrollar consensos fuertes y actuantes (Sagasti et. al 1995), es decir, consensos que sirvan para la acción política transformadora en el largo período y que son distintos a los consensos blandos a los que se llega para salir del paso. La opción por el consenso a partir del debate ciudadano es una propuesta que intenta distanciar el proceso de toma de decisiones de las características que este asumió tanto con la política de los partidos como con la antipolítica de los independientes. En especial, es una opción que busca diferenciarse de la falta de transparencia y el estilo sectario que las élites -políticas y antipolíticas- han venido usando en el Perú para alejar a los ciudadanos de los resortes claves del poder.

Por otro lado, recogiendo de la experiencia reciente, así como de las transiciones exitosas en el mundo, este proceso de transición deberá ser necesariamente un pacto. Y la transición como pacto se presenta como un reto formidable porque, precisamente, el pacto es una característica de

la política, de la cual reniega la antipolítica. Sin embargo, pactar es fundamental, por el cambio que ello significa frente a la cultura de la confrontación y de la guerra que han caracterizado las últimas dos décadas de 1980 y 1990. Además, un pacto significa en las actuales circunstancias peruanas, acuerdo en dos niveles. Primero, un acuerdo entre los actores que asumen la nueva política como perspectiva. Con ello me refiero a los que teniendo o sin tener experiencia política previa están dispuestos a entender la política como reunión de ciudadanos, es decir, como reunión entre iguales. Ello quizás suponga la dificultad de dejar prácticas particulares para aquellos que vienen del mundo privado y de renunciar, en alguna medida, a trayectorias políticas anteriores para los que vengan de los espacios públicos. Supone además un importante trabajo de persuasión con los que insisten en alternativas como la vieja política partidaria o el transformismo. Su inclusión es necesaria para derrotar a la antipolítica autoritaria, por lo que debe hacerse un esfuerzo especial para que formen parte de un consenso fuerte que impida alguna unidad que pueda convertirse en una suma que reste. Y segundo, un acuerdo entre todos estos ciudadanos y los sectores "blandos" del régimen autoritario, que surgirán tanto producto de su propia crisis como del curso que tomen las movilizaciones actuales. Este segundo acuerdo sólo será factible si las fuerzas democráticas demuestran a la opinión pública que son una alternativa real y creíble de gobierno. Además, si esta demostración se extiende a los militares y empresarios que han hecho de la antipolítica un modo de vida. En el momento en que estos últimos lleguen a la conclusión de que la crisis de la antipolítica los hace perder más que un posible gobierno democrático habrá empezado la transición.

La transición como pacto tiene dos ejemplos extremos en el mundo: España y Chile. La primera resultó, a más de veinte años de producida, un éxito, en términos de la instauración de un Estado de Derecho, democrático y descentralizado. La segunda, en cambio, luego de una década del famoso plebiscito que inició la derrota de la dictadura, mantiene todavía varios "enclaves autoritarios" que de cuando en cuando ponen en peligro todo lo avanzado. Hay necesidad de una transición cuyo

pacto nos acerque lo más posible al ejemplo español, permitiéndonos fundar bases sólidas para un Estado democrático en el Perú.

Por último, ¿cuál debe ser el objetivo de la transición? Aunque parezca una verdad de perogrullo, la instauración de un Estado de Derecho. Pero no de cualquier Estado de Derecho, sino de uno que sea capaz de construir una economía que le de sustento y estabilidad a la democracia. De nada valdría que se lograra un gobierno democrático en sus procedimientos si se continúa con las mismas políticas económicas excluyentes de las mayorías nacionales. Es más, la crisis por la que atraviesa el modelo neoliberal en el mundo, luego de los problemas en Rusia, el Asia y el Brasil, hacen difícil que algún demócrata lo sostenga a rajatabla. Sin embargo, una economía para la democracia no puede significar en ningún caso la vuelta al pasado ni la ignorancia de las fuerzas actuantes en el mercado, sino por el contrario la potenciación de los diversos grupos sociales para que puedan desarrollar al máximo su potencial productivo. Esto supone el respeto tanto de los derechos sociales como de los derechos de propiedad, cuya articulación y equilibrio mutuo constituyen la llave maestra para la relación entre economía y democracia. Así, relacionando positivamente economía con democracia y no poniéndolas en contradicción es que será factible afirmar la transición política y consolidar al régimen democrático.

En lo que también se debe incidir es en la eliminación de todos los mecanismos políticos excluyentes que pudieran querer imponerle una agenda a los futuros gobiernos democráticos al margen del voto popular, tal como referíamos que sucedió con la transición chilena. Los mecanismos excluyentes lo que buscan es prolongar el poder de los denominados poderes fácticos: militares, technopols y grandes empresarios. Respetando la importancia de los mismos en áreas tan importantes como la seguridad y la economía, debemos sin embargo lograr su subordinación al poder democráticamente elegido. Este será el triunfo, suponemos que definitivo, sobre la antipolítica. De esta manera, con la política nuevamente al mando, será posible consolidar la democracia como una construcción ciudadana y no como un discurso extranjero ni menos como la gracia de algún dictador.

Esta, creo, será la única forma en que la política vuelva a ser, como dice Agnes Heller (1991), "la práctica de la libertad", dándole sentido al poder y esperanza a los ciudadanos.

¿Anomia de regresión o anomia de desarrollo?

I.

En artículo publicado en el número 37 de *Socialismo y Participación*, el sociólogo Hugo Neira (1987) desarrolla una interesante hipótesis acerca de la actual situación de violencia en el Perú. Dice Neira que la sociedad peruana marcha a un estado de anomia¹ caracterizado por un momento de regresión, comparado con anteriores logros en términos de industrialización e integración social. Presenta diversos ejemplos de violencia política y delito común, corrupción burocrática y falta de valores legítimos, aceptados por la población; centrandó su explicación en la práctica ausencia de conexión entre los mundos tradicional y moderno en el país.² Afirma que las ciencias sociales han fracasado en explicar este proceso de anomia porque en ellas ha predominado una visión optimista de las tendencias de desarrollo social, y señala que las razones del atraso peruano no deberían buscarse solamente en la pobreza y la dependencia del país sino también en los defectos de nuestra propia gente. A pesar de la novedad del enfoque y del importante autoanálisis que permite, creo que Neira asume el punto de vista de uno de los posibles caminos a la modernidad en el Perú, el camino que ha fracasado en las últimas tres décadas en este país.

Sin buscar alejarnos del discurso de Emile Durkheim, a quien Neira apela como base última de su planteamiento, intentaremos el ejercicio de ensayar una respuesta en los mismos términos.

¹Neira dice que el concepto de anomia que él usa es durkheimniano, aunque también emplea variaciones de esta definición desarrolladas por Bourricaud y Merton.

²Quizá una definición más precisa sería hablar de un mundo «tradicional-popular», ligado al mundo provinciano y principalmente a la cultura y población andinas, y un mundo «burgués-moderno», desarrollado principalmente a partir de la sociedad oligárquica, que ha sido el que hasta hoy ha conducido el proceso de desarrollo en el Perú.

II.

Neira toma como base de su análisis el concepto de anomia dado por Durkheim en su obra *La División del Trabajo Social*, allí Durkheim (1980) señala: «si la división no produce la solidaridad es que las relaciones de los órganos no se hallan reglamentadas; es que se encuentran en un estado de anomia»; la falta de reglas sociales es por lo tanto la esencia de la anomia. Pero, ¿qué caracteriza la anomia en el Perú para Hugo Neira? Violencia, tanto violencia política como la violencia ejercida por la delincuencia común, una situación generalizada cuando «la gente no sabe de qué lado están los que deberían representar la ley y el orden» (Neira 1987). Sin embargo, la violencia por sí sola describe una situación que no es sinónimo de anomia. Si regresamos a Durkheim podemos ver que él hace una distinción, muy al principio de su capítulo, acerca de la anomia, entre patología social y delito común. Es la primera, la que él entiende como anomia: como una forma anormal de la división del trabajo; el segundo, no es una desviación o una forma irregular sino la negación de la solidaridad misma, es una forma parasitaria que está en contra de la vida social en general. Por lo tanto, en la violencia que Neira señala como definitoria de la anomia deberíamos distinguir los elementos de patología social de los de delito común.

Si analizamos el terrorismo político, tanto de derecha como de izquierda, vamos a encontrar elementos de anomia como de delito común. De anomia porque la rebelión armada está indudablemente enraizada en una situación de injusticia social general, especialmente relevante en ciertos sectores de la población, como la juventud migrante de las áreas rurales andinas, así como en determinadas regiones particularmente deprimidas del país. Esta situación de atraso y miseria tiene en la base, como Neira mismo señala, una falta de integración social especialmente agudizada en la última década. Pero en términos durkheimianos podríamos decir que también existen elementos de delito común, debido a la naturaleza del actual régimen político peruano y a los

métodos que los grupos armados usan para combatirlo. Mas allá de nuestra visión particular acerca de la democracia, de la profunda debilidad inherente a este régimen en el país, así como del indudable poder de las fuerzas autoritarias de derecha que pugnan por destruirlo, existe una democracia parlamentaria que permite la participación de diversas alternativas que van de la derecha neoliberal a la izquierda marxista. La necesidad de una transformación democrática de esta democracia, que supere las restricciones que el capitalismo impone a la estructura política, no puede servir de pretexto para destruir esta legalidad, la cual ha sido ratificada por el pueblo en sucesivas elecciones. De las misma forma, el tipo de violencia política predominante, que no expresa ningún aprecio por la preservación de la vida humana, nos lleva a señalar, siempre siguiendo a Durkheim, que esta violencia es la negación de cualquier tipo de solidaridad social. Otra mixtura de elementos podemos encontrar también en la violencia producida por la delincuencia común. Ciertamente existen en este caso elementos de parasitismo social desarrollado por algunos individuos, tal como pueden darse en otras sociedades, pero hay también elementos de anomia, especialmente cuando la profunda corrupción de políticos y funcionarios estatales pone en entredicho la legitimidad del Estado mismo. Este último aspecto es particularmente relevante, como señala Neira, en las instituciones que se supone deben reprimir el delito, particularmente la policía y el Poder Judicial. El rol represivo, dentro de los marcos de la legalidad, que ellas no cumplen, sería, de acuerdo con la teoría durkheimniana, el aspecto más relevante de anomia en la actual situación peruana, porque los llamados a administrar la aplicación de un aspecto especialmente sensible de las reglas de relación social no cumplen con su función.

Esta situación nos permite observar la complejidad del problema, porque junto con la anomia ligada a la falta de integración social se da también el crimen, común y corriente, o la negación total de la integración social. En el primer caso podríamos arguir que la ausencia de reglas de convivencia social en una sociedad en proceso de cambio es la causa

del problema, pero en el segundo estamos simplemente ante una situación que se aparta de las reglas de convivencia social. Esta distinción es relevante porque si bien ambos, anomia y delito común, están relacionados en última instancia con causas sociales, estas causas no son las mismas. Quiero decir que el establecimiento de reglas socialmente legítimas podría llevar a la supresión o limitación de la anomia, pero no necesariamente del delito común.

III.

Pero el elemento crucial de la visión de Neira es su entendimiento histórico de la anomia en el Perú. Este autor ve la historia peruana reciente como un proceso bloqueado y la actual situación como un momento de regresión. Esta visión es producto de la explicación que él da del crecimiento económico y el consecuente proceso de industrialización en las últimas décadas. Si regresamos una vez más a Durkheim veremos que considera la industrialización como uno de los procesos fundamentales que llevan al mundo occidental a la modernidad. Para él, ésta sería la principal fuente de la división del trabajo y de producción de «solidaridad orgánica», que es la forma de integración propia de las sociedades modernas. Por lo tanto la posibilidad de vida social para esta concepción está estrechamente relacionada con el futuro del proceso de industrialización.

Neira señala que entre la década de 1950 y mediados de la de 1970, el proceso de industrialización en el Perú impulsó significativamente la integración social del mundo tradicional en el país moderno; pero, continúa, este proceso tuvo una brusca parada en 1976 con el comienzo de la crisis económica que permanece hasta el presente. Describe las consecuencias sociales de esta crisis como el final de la «movilidad social ascendente» que habían producido nuevos sectores de las clases trabajadoras y medias. Pero si la integración social ha parado no ha sucedido lo mismo con la crisis de la sociedad rural tradicional ni tampoco con la migración de los Andes hacia la costa y del campo hacia las ciudades. En consecuencia, la sociedad peruana enfrenta en la última

década el problema de millones de personas, casi todos de origen mestizo y/o indígena, que no tienen cómo «integrarse» al país moderno pero que ya han dejado su lugar de nacimiento. Esta gente es la que, según Neira, trata no de «vivir», en términos de organizar una vida social relativamente armónica, sino tan sólo de sobrevivir por carecer de los medios necesarios. Estos intentos de sobrevivencia son los que conducirían a un proceso de desintegración o anomia, que finalmente no sólo afecta a la gente que no consigue un lugar en el sector moderno de la sociedad, sino también a este mundo moderno en sí mismo, o lo que él llama la «sociedad organizada». Por lo tanto, el proceso de desintegración no es un problema de una parte de la sociedad sino de la sociedad en su conjunto y pondría en serio peligro incluso los elementos de modernidad ya alcanzados por el Perú. Con esta explicación de la desintegración social Neira llega a la conclusión que lo que realmente está sucediendo es un proceso de decadencia o regresión social.

Sin embargo, este sociólogo no discute el tipo de industrialización que el Perú ha tenido y la división del trabajo que ella ha implicado. El modelo de industrialización desarrollado en el Perú de la década de 1950 en adelante ha sido el modelo de sustitución de importaciones para satisfacer la demanda de un pequeño sector de altos ingresos, que se supone reemplaza con producción nacional las mercancías importadas que solía consumir. Pero este modelo de industrialización tiene una capacidad muy restringida de desarrollar la división del trabajo porque no produce para los otros sectores de la economía ni para las necesidades del resto de la población; ello implica que el país no se industrializa y que esta industria no integra a la mayoría de la población en lo que se denomina una «sociedad industrial». Asimismo, es el tipo de industria que debe comprar maquinaria y buena parte de su materia prima en el exterior, gastando significativamente las divisas del país. Esto hace que reproduzca su propia crisis sin encontrar una salida. Por lo tanto, esta vía de modernización, por sus limitaciones para expandir la división del trabajo, ha fracasado en integrar a los sectores mayoritarios de la población a una sociedad industrial moderna.

Pero si bien este fracaso pone en entredicho la modernidad creada por un tipo de industrialización y sus posibilidades para integrar al país, ello no quiere decir que esto significa el fracaso de la modernidad en el Perú. Aquí llegamos a un punto de desacuerdo mayor con el autor. Para él la bancarrota del actual modelo de modernización es la derrota de la modernidad como tal y por ello nos habla de que hemos entrado a un período de decadencia. Sin embargo, si observamos la vida cotidiana de millones de migrantes en las ciudades de la costa encontramos nuevos y diferentes caminos hacia la modernidad. En primer lugar, la fundamental organización de la población en los barrios populares, con fines tan diversos que van desde cocinas comunales y cooperativas de artesanos hasta la propia organización vecinal del conjunto del barrio. En segundo lugar, lo que un conocido autor denomina «el otro sendero» (De Soto 1986), o la iniciativa individual y familiar de cientos de miles de gentes que desarrollan pequeños negocios casi sin capital. Quizá estos ejemplos representan dos polos en el mundo popular, lo individual y lo colectivo, pero ambos coexisten y expresan alternativas, particularmente relevantes luego del fracaso del modelo de sustitución de importaciones. Lo que sucede es que se torna difícil ver en estos fenómenos posibilidades de desarrollo alternativos, justamente porque ellos no vienen del Perú occidental que es el que ha configurado la imagen del Estado y la sociedad desde la colonia.

Neira se encuentra atrapado por esta miopía y no es éste el lugar para discutir en detalle el futuro de cada uno de los polos presentados. Creemos, sin embargo, que es importante afirmar su existencia y creciente influencia, tanto económica como política, en sectores cada vez más amplios del mundo popular. No se trata de proyectos o utopías de cierto gobierno o grupo político, son más bien tendencias que surgen de la sociedad, primero para sobrevivir y luego para construir su propio espacio social en el medio urbano. Neira las ve exclusivamente como alternativas de sobrevivencia, sin proyección futura, y en el caso del pequeño empresario informal entiende que es parte del proceso de desintegración social.

IV.

Para Neira la consecuencia de esta falta de integración social sería la base para la ausencia de reglas sociales entre los migrantes. Así nos dice: «los migrantes no han conseguido los hábitos de urbanidad de los viejos limeños, y... han olvidado las buenas costumbres provincianas». En ésta como en otras afirmaciones lo que expresa es nostalgia por el pasado «Por una Lima que se fue» y se contradice a sí mismo. La Lima de las décadas de 1950 y 1960 no existe más y los provincianos que vinieron a la capital lo hicieron no sólo como aventura personal sino también como producto de la crisis estructural del mundo rural tradicional, en estas condiciones hablar de la adquisición de «buenos hábitos», especialmente si éstos no pertenecen a la cultura de los que llegan, es poco menos que un sueño. No es entonces solamente la falta de división del trabajo sino el proceso social como conjunto lo que impide una integración cultural, la asunción de nuevos valores que debieran ser productos de la modernidad. Regresando a Durkheim, tenemos que señalar una clara relación entre sociedad y valores morales (y aquí podemos incluir los «hábitos de urbanidad» de los que nos habla Neira). En las conclusiones de *La División del Trabajo Social* el sociólogo francés afirma que la división del trabajo es «la base del orden moral», al que a su vez define como un conjunto de valores legítimamente asumido por la sociedad. De igual forma, en «La determinación de los hechos morales» (Durkheim 1974), algunos años más tarde, dice que «no podemos aspirar a una moralidad que no esté relacionada con el Estado de nuestra sociedad».

Pero a propósito de carencia de valores y valores perdidos, encontramos en la mayoría de los barrios populares alrededor de Lima un valor ancestral cuidadosamente preservado, que viene de las comunidades rurales, principalmente andinas, y tiene miles de años de existencia. Me refiero a la organización colectiva de la población para encarar diferentes funciones sociales. Como lo demuestran estudios recientes, las tradiciones colectivas persisten no sólo en los nuevos barrios de migrantes sino también en los múltiples vínculos que mantienen los que vienen del

mismo pueblo, entre sí, y con sus lugares de origen.³ Podríamos, por lo tanto, decir que los migrantes son capaces de guardar y desarrollar ciertos valores si ellos responden a sus necesidades de conseguir un espacio en la ciudad y por supuesto prefieren lo que establece cierta continuidad con su propia tradición.

Neira no quiere mirar al mundo popular de esta forma. Por el contrario, afirma que las ciencias sociales en el Perú han creado una «ruta optimista» que va del mito de la comunidad rural al mito de la barriada. Es verdad que ninguna de estas entidades constituye hoy por hoy un paraíso, las comunidades rurales atraviesan una profunda crisis en diversos lugares del país y las barriadas representan pobreza y atraso en el Perú de hoy. Pero esto no quiere decir que no podamos lograr nada bueno de ello. En este sentido no comparto la visión de que la decadencia andina haya nutrido la decadencia urbana. Una cosa es hablar de crisis y otra de decadencia, ésta implicaría que la comunidad rural está tocando a su fin. El caso es que muchas otras comunidades rurales están desarrollándose con éxito en este periodo de crisis económica y social. Ellas son las unidades económico-sociales a partir de las cuales la tierra está siendo recuperada de manos de los burócratas estatales que las administraron desde que se dio la ley de Reforma Agraria. En cuanto a la situación del medio urbano creo que la decadencia de la vieja Lima y las dificultades para encontrar una salida en las presentes condiciones no deberían llevar a una generalización para toda la ciudad. Los barrios populares son ejemplos de autoconstrucción y ayuda mutua; y ellos son por mucho el sector más organizado de la capital. Su influencia económica y cultural es también digna de resaltar. Un sector cada vez más importante de la población urbana participa del llamado «sector informal» y la música influida por los migrantes es una de las más oídas en las calles y los medios de comunicación. Claro que Neira también argumenta que es también de la barriada de donde salen criminales y

³ Ver al respecto: *Los Caballos de Troya de los Conquistadores*. Jurgén Golte y Norma Adams. IEP, 1986. y, *Conquistadores de un Nuevo Mundo*. Carlos Iván Degregori, Cecilia Blondet y Nicolás Lynch. IEP, 1986.

terroristas al mismo tiempo que organización colectiva e iniciativa individual. Su error está en que para él lo primero es lo más importante. No podemos hacer de profetas y decir cuál tendencia va a predominar sobre la otra, pero no podemos descartar la posibilidad de una generación con nuevos valores colectivos y solidarios surgidos de las conductas sanas de esta nueva población urbana.

Neira también quiere ver una conexión entre lo que llama los «vicios nacionales» (corrupción pública, indisciplina en la vida diaria y clientelismo), ya enumerados por los intelectuales oligárquicos a principios de siglo, y la violencia anómica. Dice que ambos fenómenos conformarían lo «nacional-anómico» o los defectos internos que los peruanos deberíamos analizar como los rasgos principales de nuestros problemas sociales. No niego que la sociedad peruana tenga problemas que son producto de su propio proceso interno y que muchas de las cosas señaladas por Neira sean parte de estos problemas, pero creo importante distinguir entre los elementos que él considera parte de lo «nacional-anómico», porque hay varios de diferente naturaleza. Lo que él denomina «vicios nacionales» tienen su origen en la sociedad oligárquica y han tenido importante influencia en las políticas de modernización que diferentes gobiernos reformistas trataron de aplicar en los últimos 25 años; pero que indudablemente están lejos de tener vínculos con las olas de migrantes a las ciudades. Quizá al principio del proceso de migración podríamos encontrar gente usando relaciones de clientelismo con diferentes patrones para conseguir un lugar en la ciudad, pero eso terminó cuando creció el número de migrantes y la ciudad moderna fue incapaz de integrarlos a todos. Ambos tipos de conducta anómica pueden ser eventualmente relacionados ya que ellos comparten el mismo espacio urbano, pero de eso no podemos deducir un *continuum* que pueda ser considerado un «rasgo nacional». Más aún, es difícil ver como podríamos encontrar una comunidad de valores o de anomias en el Perú de hoy, especialmente después del fracaso de un modelo de modernización. Precisamente, uno de los puntos de la actual crisis es la falta de espacios sociales comunes entre la parte de la sociedad ya modernizada en un estilo occidental y los sectores emergentes que aparecen en las ciudades.

V.

Siguiendo su propio argumento, Neira sugiere una solución. Divide la sociedad en una parte organizada y otra desorganizada. En la parte organizada pone a la población empleada y a todos los tipos de organizaciones sociales y políticas legales, en la parte desorganizada pone a los desempleados, a la economía informal y a los grupos terroristas. La violencia anómica, especialmente la política, sería producida en este esquema por «gente inadaptada», y por «inadaptada» quiere decir inadaptada a la parte organizada, o moderna, como la llamó primero, de la sociedad. La solución para él sería crear lazos entre ambas partes mediante la promoción social. La dirección de esta relación sería de los organizados a los desorganizados, para que los primeros procedan, desde su punto de vista, a organizar el conjunto. Como este proceso no está ocurriendo en estos momentos Neira cree que el único grupo que está articulando a la sociedad es Sendero Luminoso, quien por su carácter fanático y su fuerte voluntad política estaría, paradójicamente, cumpliendo un rol integrador.

Esta visión, sin embargo, presenta varios problemas. Primero, en su división entre organizados y desorganizados no está claro dónde quedan las organizaciones populares. A veces pareciera que ellas pertenecen a la parte organizada de la sociedad y esto es cierto cuando se trata de organizaciones legalmente reconocidas ligadas a la división del trabajo, pero si Neira lo que quiere es identificar moderno con organizado, la mayoría de las organizaciones populares no pertenecen a esta modernidad, especialmente, si hablamos de comunidades campesinas y organizaciones barriales. Segundo, la organización del conjunto de la sociedad desde arriba que se propone, prioriza el Estado y la modernidad actuales sobre las organizaciones populares, pero es muy improbable que un proceso de este tipo sea exitoso, luego del fracaso del patrón de desarrollo que hubiera podido darle sustento. Por último, la alternativa que plantea como un desafío al conjunto del sistema, una integración social mediante las utopías levantadas por los grupos terroristas, no toma en cuenta tampoco a la organización popular. Cuando Neira mira al

mundo popular solo ve violencia anómica y es curioso por eso cómo una de las formas que él plantea como violencia anómica (Sendero Luminoso) podría tener un potencia integrador. Esto sólo sería posible si Neira pensara en un probable triunfo de Sendero Luminoso y esto no parece una posibilidad cercana.

En ninguno de los casos señalados, las organizaciones populares son elementos protagónicos de una posible solución al problema de la integración social. Una solución desde abajo suponemos que solo sería posible, siguiendo el argumento de Neira, con la destrucción de la modernidad ya existente en el Perú o matando a los que conforman las clases altas, o sea, la solución senderista. Una solución razonable y democrática para él solo podría venir desde arriba, desde el Estado y la sociedad modernos, precisamente los que han fracasado en integrar al Perú. Pero si la democracia se intenta sin proceso de integración social que la sustente, los efectos solo serían formales expresados en instituciones políticas sumamente débiles. Esto es lo que podría estar pasando con la actual democracia peruana, construida sobre una modernidad que no funciona trata de acercarse al país emergente, pero no cuenta con los medios ni con el apoyo para convertirse en su régimen político. De allí que se vuelvan a poner de moda las alternativas autoritarias como la única vía para mantener intocado el tipo de modernidad actual, alternativas cuyo interés no es tanto la integración de la sociedad como la preservación de ciertos privilegios.

VI.

En conclusión, Neira parece aceptar el fracaso de un modelo de desarrollo para producir la integración social de la población pero no quiere sacar todas las consecuencias que ello implica. Usando el lenguaje y la perspectiva durkheimnianas diríamos que el fracaso de este modelo de desarrollo, basado en el modelo de sustitución de importaciones, es también el fracaso de un camino a la modernidad para la integración del país, por lo tanto no es coherente aceptar este fracaso y pretender que sea el Perú «moderno» el llamado a organizar la sociedad. La única forma de superar esta contradicción es encontrando un nuevo camino hacia la

modernidad. Ello es posible solamente si miramos a las tendencias sanas del mundo popular, aquellas que combinan la organización colectiva con la iniciativa individual. Solo desde esta perspectiva popular podría ser posible recuperar elementos de la sociedad «organizada» o Perú «moderno», que forman parte del patrimonio del conjunto y puedan efectivamente ayudar al proceso de integración. Este camino permitiría la integración del país por medios democráticos, evitando las tentaciones autoritarias de los que insisten en caminos que ya han fracasado, así como las imposiciones de las utopías terroristas.

Es por esta contradicción en su planteamiento del camino a la modernidad que Neira caracteriza la anomia sufrida por el Perú como una regresión o decadencia social. Ya que el país moderno, en particular el Estado no parece estar produciendo una alternativa para la integración de los desorganizados y no aparece otra forma de hacerlo, Neira desarrolla una visión pesimista y habla de decadencia. Por el contrario, aceptando que existe un cuadro claro de anomia en la sociedad diría que lo que existe es una *anomia del desarrollo*. El concepto de «anomia del desarrollo» no existe en Durkheim, pero él sugiere una interesante relación entre anomia y cambio social en su libro *La División del Trabajo*. Allí dice: «Hay, sin embargo, un caso en que la anomia puede producirse, aún cuando la contigüidad sea suficiente, cuando la reglamentación necesaria no puede establecerse sino a costa de transformaciones de la que no es capaz la estructura social, pues la plasticidad de las sociedades no es indefinida. Cuando llega a su término, los cambios, incluso necesarios, son imposibles». Por supuesto que no compartiría sus conclusiones sobre la imposibilidad del cambio social en estos casos, pero pienso que su preocupación está más relacionada con el tipo de sociedades que Durkheim analizaba, me refiero a las de Europa Occidental de principios de siglo, en las que cierta estructura social aparecía ya definida. No es el caso del Perú donde el proceso de formación de clases tiene aún un largo camino por recorrer, situación que da a la sociedad suficiente flexibilidad para procesar los cambios que permitan la superación de la actual situación anómica. Diría, más bien, que lo que sucede

actualmente es un momento de transición entre el fracaso de un camino a la modernidad y la emergencia de otro. El momento de crisis entre ambos está caracterizado por una falta de referencia a valores sociales comunes y esto produce diferentes tipos de violencia; lo cual, y es bueno insistir en ello, no quiere decir que la violencia sea la única posibilidad en el futuro inmediato. Por estas razones la anomia de desarrollo es una anomia que el país sufre en su pasaje a una modernidad real, una modernidad que no debiera estar configurada a la imagen de la sociedad oligárquica ni con la predominancia de la herencia colonial, sino a partir de nuestras propias raíces andinas e integrando la diversidad del trecho ya recorrido como entidad social.

...el Estado no parece estar produciendo una alternativa para la integración de los desempleados y no aparece otra forma de hacerlo. Nueva desarrolla una visión pesimista y larga de decadencia. Por el contrario, responde que existe un cuadro claro de anemia en la sociedad dueña que le que surge es una anemia del desarrollo. El concepto de «anemia del desarrollo» no existe en Durkheim, pero él sugiere una interesante relación entre anemia y cambio social en su libro *La División del Trabajo*. Allí dice: «Hay, sin embargo, un caso en que la anemia puede producirse, aun cuando la contigüidad sea suficiente, cuando la regulación necesaria no puede establecerse sino a costa de modificaciones de la que no es capaz la estructura social, pues la plasticidad de las sociedades no es indefinida. Cuando llega a su término, los cambios, incluso necesarios, son imposibles». Por supuesto que no comparto sus conclusiones sobre la imposibilidad del cambio social en estas circunstancias, pero pienso que su preocupación está muy relacionada con el tipo de sociedades que Durkheim analiza, me refiero a las de Europa Occidental de principios de siglo, en las que cierta estructura social apuntaba ya definida. Nueva el caso del Perú desde el proceso de formación de clases hasta un no largo tiempo por recorrer, situación que da a la sociedad peruana flexibilidad para procesar los cambios que permiten la superación de la anemia estructural anterior. Otra, más bien, que lo que sucede

El liderazgo en el carisma de Haya de la Torre

I.

El propósito de este artículo es señalar los elementos carismáticos en el liderazgo de Víctor Raúl Haya de la Torre. Estos son aspectos de su personalidad política a menudo mencionados, pero rara vez objeto de análisis. La reflexión será un intento de usar el modelo weberiano de carisma autoritario en un sistema político de dominación tradicional altamente personalizado. En el contraste del «tipo puro» con el caso de Haya de la Torre no encontraremos un liderazgo carismático absoluto, pero tendremos algunos elementos más, de la mayor importancia para entender cómo Haya de la Torre pudo romper el monopolio oligárquico de la política en el Perú contemporáneo.

II.

Haya de la Torre aparece y se afirma como líder en un período de crisis del Estado oligárquico en el Perú. Por ello, para analizar su irrupción, señalaremos el concepto de carisma según Weber, así como sus ideas sobre la dominación tradicional, en particular el tipo patrimonial que semeja al Estado oligárquico peruano.

Weber (1979) define carisma como: «...la cualidad que pasa por extraordinaria... de una personalidad, por cuya virtud se le considera en posesión de fuerzas sobrenaturales o sobrehumanas...». Cualidad que implica también importantes modificaciones en el contexto social en que se desarrolla. Al respecto, Weber nos señala los siguientes elementos para definir el liderazgo carismático.¹ Primero, el reconocimiento de sus

¹ Aquí tomo la presentación que hace Rainer Lapsius del modelo de Weber en su artículo «Charismatic Leadership: Max Weber model and its applicability to the rule of Hitler».

seguidores, es decir la capacidad del líder para pedir tal reconocimiento y el deseo de los seguidores de dárselo. Segundo, la necesidad del líder de probar sus cualidades, de otra forma el carisma desaparecería. Tercero, el desarrollo de una comunidad emocional entre el líder y sus seguidores, donde el estado mayor del líder es escogido en base a consideraciones emocionales. Esto significa que no hay normas o jerarquías. El líder no tiene que someterse a ninguna ley escrita o programa político con el cual podría ser confrontado. De la misma forma este no reconoce jerarquías o derechos para sus colaboradores. Una intervención personal del líder o tomando su nombre es suficiente para resolver los problemas que puedan surgir. Es decir, el líder siempre tiene la última palabra. Cuarto, es extraño a la conducta racional. Esto es especialmente relevante en la esfera económica pero puede ser extendido también a otros niveles políticos y sociales. Y, quinto, una relación carismática reestructura la situación social. Ese último elemento es crucial para definir la existencia de un liderazgo carismático, o por lo menos la importancia de elementos carismáticos en un liderazgo político cualquiera. Si no hay cambios significativos en la situación social, los elementos carismáticos no son decisivos en la explicación del liderazgo. En este sentido se concluye que el liderazgo carismático es una fuerza revolucionaria, particularmente en contextos tradicionales, porque trae nuevos contenidos y significados que redefinen roles e instituciones.

La dominación patrimonial es para Weber (1979) un tipo de dominación tradicional. La define como una forma de autoridad que basa su legitimidad en la creencia en viejas normas y costumbres. El jefe (o señor) es escogido de acuerdo con estas creencias y la obediencia es a la persona. Las órdenes están legitimadas por las tradiciones, pero también por el poder arbitrario del señor. Este poder arbitrario, sin embargo, puede originar rebeliones si no observa ciertos límites, causando las llamadas «revoluciones tradicionalistas». La dominación patrimonial aparece cuando el jefe tradicional desarrolla un aparato administrativo. En este caso la autoridad es claramente un derecho personal del señor, no del grupo, como podría ser en otros tipos de dominación tradicional.

III.

La característica patrimonial del Estado oligárquico en el Perú es todavía un asunto en discusión. Interesa, sin embargo, apuntar algunos elementos al respecto. La tradición en la cual el Estado basaba su legitimidad era la tradición colonial (Mariátegui 1983), es decir, una tradición de las capas dominantes no compartida por el resto del pueblo. Sin embargo, esta dominación era aceptada, por un consenso pasivo, pero aceptada, de otra forma la construcción del Estado oligárquico como tal hubiera sido imposible. Por lo tanto, podríamos decir que esta era una forma particular de dominación patrimonial basada en el derecho de conquista.

El carácter excluyente del Estado oligárquico no permitió crear ninguna base normativa ni institucional fuerte que organizara el consenso social. Por el contrario, se desarrolla una cultura política profundamente autoritaria presta a reprimir cualquier disidencia. Aún luego de 1895, cuando los civilistas intentan un proceso de organización estatal, la política continúa teniendo una importante influencia caudillesca. Quizás aumentan los políticos civiles, pero las lealtades continúan siendo a determinadas personalidades. Estas relaciones configuran típicos casos de clientelismo, donde los líderes usan recursos, tanto públicos como privados, para satisfacer a sus seguidores.

La coyuntura en que aparece Haya de la Torre, como líder estudiantil, a inicios del oncenio, es, precisamente, un momento en que un sector de la oligarquía estaba tratando de procesar algunos cambios en las relaciones del clientelismo, buscando establecer lazos de dependencia entre la población y el Estado, en vez de los más tradicionales con los gamonales, señores locales o caudillos de turno. Es decir, utilizando más la prebenda pública que el recurso privado para asegurar la lealtad política. Estos intentos de reformar el régimen oligárquico indudablemente que dieron a Haya condiciones para levantar su propio liderazgo, compitiendo por las lealtades de la gente desde una perspectiva diferente.

Otro aspecto, quizás interesante para la explicación de su liderazgo sea sus ligazones, por origen de clase, con la oligarquía regional

trujillana. Esta última y particularmente la familia de Haya, seriamente deprimidas por la penetración imperialista, norteamericana y alemana. Diferentes autores han sugerido una relación importante entre este hecho y su liderazgo, claramente enfrentados, en su primera etapa, con las clases dominantes peruanas (Klaren 1970). Sin embargo, a pesar de que Haya solía refutar las consecuencias que se podrían concluir de esta relación, no perdía tampoco oportunidad para referirse extensamente a su experiencia infantil y adolescente en esta atmósfera aristocrática, mostrando una profunda nostalgia por los tiempos idos.

IV.

El surgimiento de Haya de la Torre, como líder político nacional, recién se produce cuando regresa del exilio en 1931. Este es un momento de crisis del Estado oligárquico, que expresa la caducidad histórica de esta forma de dominación política (López 1978), es decir, un momento de crisis en que la oligarquía debe recurrir crecientemente a métodos violentos para mantenerse en el poder. En el Discurso-Programa que pronuncia a sus seguidores poco después de su arribo, en la Plaza de Acho, Haya hace una síntesis de la situación del país y da su propuesta de programa concreto para terminar con el régimen oligárquico y la dominación imperialista. Era la primera vez en la historia peruana que un líder nacional con una vasta audiencia proponía una ruptura radical con el pasado y una nueva organización de la sociedad y el Estado. Pero no solo era un problema de contenido, sino también de formas: se trataba de una audiencia disciplinada con símbolos y canciones partidarias. Era el principio de un movimiento nuevo con extraordinaria confianza en una persona y sus propuestas, en un momento en que la sociedad necesitaba creer en la posibilidad de un futuro distinto. Esta insurgencia en la vida política causó una profunda polarización en la sociedad peruana y sobretodo un desafío para la oligarquía. Haya representaba no sólo un nuevo líder, con quien el orden oligárquico no podía tener relaciones, sino también un nuevo actor político que no basaba su legitimidad en la vieja tradición de la dominación patrimonial, sino en las nuevas relacio-

nes que desarrollaba con sus seguidores y en las propuestas que levantaba para el futuro del Perú.

El poder oligárquico ha sido tan grande en la historia republicana del Perú que quizás la única posibilidad de presentarle un reto era imaginar un líder extraordinario, que aludiera como veremos más adelante, a la religión, así como a la historia del Perú antiguo, donde por supuesto las referencias a la tradición oligárquica estaban excluidas de por sí. Esta irrupción implicaba una ruptura con el pasado, porque el desafío del líder se basaba en el apoyo activo de una importante comunidad carismática, en un escenario político caracterizado, hasta ese momento, por el consenso pasivo de la población. Sin embargo, esta ruptura fundamental con el pasado no significa que Haya no recogiera importantes elementos de la forma oligárquica de dominación. De manera significativa su liderazgo era ejercido de forma arbitraria, siguiendo el antiguo modelo oligárquico donde los señores siempre tenían la última palabra. En muchos sentidos Haya también era un señor, quizás el señor que no pudo ser por la decadencia del medio trujillano de donde provenía. Podríamos entonces decir que Haya tuvo a su favor, para desarrollar los elementos carismáticos de su liderazgo, una sociedad acostumbrada al poder político arbitrario de personalidades fuertes.

V.

Podemos distinguir dos períodos en la carrera política de Haya de la Torre. El primero, entre 1931 y 1956, cuando fue un líder populista radical y su partido, el APRA, estuvo la mayor parte del tiempo en la ilegalidad; el segundo, entre 1956 y su muerte en 1979, cuando estuvo en buenos términos con las clases dominantes y su organización era considerada uno de los partidos del orden. Me referiré aquí principalmente al primer período, cuando su liderazgo tuvo importantes elementos carismáticos, no así al segundo, cuando creo que perdió a parte significativa de su audiencia y cambió en buena medida el tipo de relación que había tenido con sus seguidores, volviéndola de carismática en clientelística.

El principal problema del liderazgo carismático de Haya de la Torre era que no pudo trascender su aceptación, más allá de la comunidad de seguidores que lo acompañaba, es decir, no pudo proyectar su liderazgo entre los no-creyentes. El problema tenía sus raíces en su emergencia como líder anti-oligárquico, hecho que lo aisló no sólo de la propia oligarquía sino también de sus sectores de influencia, particularmente la clase media alta, de importancia gravitante en la formación de la opinión pública. La forma como «El Comercio» se refirió durante décadas al Partido Aprista, denominándolo «la secta», es bastante demostrativo de ello. Inclusive sectores populares, particularmente obreros, influenciados por el Partido Comunista, se mostraban temerosos del liderazgo aprista, rechazándolo vehementemente. Todo esto nos permite señalar los límites del liderazgo carismático. De alguna forma podemos decir que la oposición entre «pueblo» y «oligarquía», muy común en el populismo latinoamericano, estaba también presente en nuestro caso de estudio, pero sin poder el Partido Aprista desarrollar una hegemonía en el pueblo que le permitiera convertirlo en una nueva comunidad política nacional. Paradójicamente, quizás jugaban en contra de este propósito las fuerzas de los lazos internos en la comunidad carismática que lideraba Haya.

El primer periodo del liderazgo hayista, entre 1931 y 1956, se caracteriza por el desarrollo de una comunidad de seguidores con fuertes lazos carismáticos. Su proceso para llegar a ser líder nacional tiene tres etapas. Primero, como líder estudiantil, con intervenciones significativas en ocasiones importantes, como la lucha por las ocho horas y la oposición a la consagración del país al corazón de Jesús. Segundo, como ideólogo en el debate con el socialismo, en particular con José Carlos Mariátegui, en la segunda mitad de la década del veinte. Finalmente, cuando regresa a encabezar el recién fundado Partido Aprista en 1931. El APRA resulta así una de las posibles síntesis del movimiento popular que se desarrolla en el Perú entre 1919 y 1930.

Pero la construcción fundamental de su liderazgo y sobretodo de su mito es algo que se desarrolla luego de 1931, en dos momentos claramente diferenciados de este primer periodo, me refiero a los lapsos

que van de 1931 a 1945 y de 1945 a 1956. En 1931, cuando regresa del exilio, Haya da dos discursos importantes. El primero, ya mencionado, en la Plaza de Toros de Acho, donde presenta su programa, y el segundo en diciembre de 1931, luego de su derrota como candidato presidencial en las elecciones de ese año (Bourricaud 1989). Haya nunca aceptó su primera derrota electoral y culpó a la corrupta maquinaria oligárquica de ella, aunque observadores importantes como Jorge Basadre, en su Historia de la República, señalaran que efectivamente así fue, a pesar de la impresionante votación aprista, teniendo en cuenta que era su debut electoral. El caso es que él usó su interpretación de los resultados, en un contexto de aguda polarización política y represión contra su movimiento, para restar legitimidad al proceso, señalando en su discurso de diciembre de 1931, que lo importante no era ser elegido, sino estar en el corazón del pueblo y mantener en alto los valores de la moralidad política. Esto último llevaría a que sus seguidores lo llamaran «el presidente moral del Perú». Algunos meses más tarde, mientras Haya estaba preso, en julio de 1932, sucede la sublevación de Trujillo, donde los apristas reivindican banderas democráticas. La insurrección, debelada por el ejército a un costo de miles de vidas, nunca fué reconocida por Haya como ordenada por él, sin embargo, solía repetir refiriéndose a sus seguidores: «Sólo envidia una gloria, aquella de nuestros mártires» (Pike 1986). Es significativo, en este sentido, que algún tiempo más tarde, en 1934, luego de que dejara la cárcel y una nueva arremetida acechara a su partido, Haya escogiera pasar a la clandestinidad, en la que se mantendría por once años, a diferencia de otros líderes apristas que escogieron el exilio.

En 1945 Haya sale de la clandestinidad buscando nuevamente participar en elecciones. Sin embargo en esta oportunidad solo se le concede a su partido una legalidad parcial. En estas condiciones se dirige a sus seguidores, en mayo de 1945, en el llamado «discurso del reencuentro». Allí señala las altas cualidades de la militancia por las duras pruebas por las que había pasado y la necesidad de perdonar a quienes los habían

perseguido. Insiste, asimismo, en aceptar la legalidad restringida que la oligarquía le ofrecía al partido (Bourricaud 1989). Algunos meses más tarde José Luis Bustamante es elegido con el apoyo del APRA, durando hasta octubre de 1948, cuando la conspiración oligárquica y otra insurrección aprista llevan a su gobierno a la crisis final. El golpe de Odría pone a Haya de la Torre nuevamente en la clandestinidad, que termina en su famoso asilo en la Embajada de Colombia; sin embargo, es interesante resaltar que así como en 1932 Haya tampoco aceptó haber tenido que ver con la insurrección de 1948 (Villanueva 1974).

En ambos casos, más allá de lo que realmente sucedió, Haya aparece como la víctima de la oligarquía. Parece ser que la impresión que quiso dar era que él quería jugar limpio y entrar a la lid electoral, pero que fue repetidamente engañado. Las sublevaciones serían entonces contra las maniobras de la oligarquía y él era ajeno a la violencia de sus seguidores. Lo cierto es que su propuesta implicaba una alternativa radical frente al régimen oligárquico y que el movimiento como conjunto, con la venia, en mayor o menor medida, del líder, no tuvo reparos en usar todos los medios posibles en este período inicial. Su política fue, en este sentido, de confrontación con la oligarquía, más allá de las ambigüedades que usara para confundir a sus rivales.

Otro elemento que ayuda a desarrollar la confianza de sus seguidores en su decisión de optar por la clandestinidad, permaneciendo en el país, ya que ello significa que nunca abandonaba a la militancia. Sus «Cartas a los prisioneros apristas», escritas desde la clandestinidad, fortalecían esta relación, señalando que el sufrimiento que él y sus seguidores estaban pasando era una experiencia crucial para el futuro de grandeza que les aguardaba (Haya 1940). Pero no solamente resalta en estos años su coraje para permanecer en el país, sino también su habilidad para huir de la policía cada vez que iba a ser capturado. Sus seguidores solían decir que estaba protegido por los espíritus de los mártires apristas, haciendo imposible que se supiera realmente dónde estaba (Pike 1986).

En el segundo periodo de su carrera política, entre 1956 y 1979, los elementos carismáticos de su liderazgo no tuvieron la misma importancia

que en el primer período. La razón es que el discurso y la práctica aprista sufrieron un cambio radical. De la confrontación con la oligarquía se cambió a una política de integración en el sistema, pero procesando esta integración en los términos del adversario, es decir, sin que se procediera a cambios fundamentales en las estructuras económicas y sociales del país. Esto hizo que el partido perdiera parte del apoyo que le brindaban las clases populares, convirtiéndose en un «partido del orden». En este nuevo período Haya basó la relación con sus seguidores más en un modelo clientelístico que en uno carismático. La integración al sistema político le dio al Partido Aprista nuevos recursos que antes no tenía: miles de puestos de los que podía disponer en el aparato estatal, así como influencia significativa en diferentes gobiernos para favorecer a militantes y amigos de sus filas. Sin embargo, esta relación clientelística con sus seguidores no fue tan productiva como la relación carismática, no solamente por las diferencias inherentes entre carisma y clientelismo, sino también por las limitaciones del aparato burocrático del Estado peruano para satisfacer todos los deseos de movilidad social vía la burocracia. Haya tendría que resignarse a perder la hegemonía que había tenido en el movimiento popular durante varias décadas, debiendo cederla a nuevos movimientos reformistas y revolucionarios que surgen de fines de los cincuenta en adelante.

VI.

Ahora quisiera profundizar en el carisma de Haya de la Torre durante el primero de los períodos señalados.

Primero, el reconocimiento de su liderazgo. De acuerdo con Frederick Pike (1986) los miembros del partido solían llamarse «discípulos» y mencionaban a Haya como «el maestro de una nueva religión», comparándolo con Cristo y su rol de Mesías en misión salvadora. Al mismo tiempo el lema del partido era «Sólo el APRA salvará al Perú» y el saludo entre militantes una abreviación de éste: «SEASAP». Esta importante referencia a símbolos cristianos en la figura del jefe como salvador que hace a sus seguidores también salvadores, es muy importante en un

país de religión casi totalmente católica. Otra simbología de la que también hacían uso tanto Haya como los apristas era la tomada de motivos prehispánicos. Sus seguidores solían llamar a Haya «Pachacútec», que en quechua quiere decir «el que transforma el mundo», y Pike llega a decir que Haya se asumía como la reencarnación de Pachacútec. Igualmente sus escondites cuando estaba en la clandestinidad los denominaba «Incahuasi» o «la casa del Inca» y otro de los símbolos principales del partido era la estela de Chavín. Es interesante cómo esta simbología era escogida de las dos tradiciones con mayor influencia entre la gente: el catolicismo y las civilizaciones andinas. Como señaló líneas arriba, los elementos de la historia republicana estaban más bien ausentes, quizás por la fuerte influencia oligárquica que implicaban. En lo referente a la religión católica, que era un elemento muy importante de la visión del mundo de la oligarquía, solamente se resaltan los aspectos que contribuían a la afirmación de su liderazgo.

Segundo, las relaciones afectivas que Haya desarrollaba con sus seguidores. Continuando con las referencias bíblicas solía decir que los apristas eran el «pueblo escogido» y que el sufrimiento que estaban pasando en la clandestinidad, la cárcel y el exilio, era como la ruta del Calvario, una ruta de purificación que los hacía moralmente aptos para gobernar el Perú (Pike 1986). También solía referir, cuando empezaba algunos de sus más importantes discursos, que lo que iba decir le era transmitido por la propia audiencia y que le era posible movilizar a las masas por la magia que estas mismas le comunicaban. Haya personalizaba esta relación en los términos de un deber, señalando: «Cada uno de ustedes es responsable ante mí y ante el país» (Bourricaud 1989). También resaltaba la frontera entre sus seguidores y aquellos que dejaban el movimiento. Les decía los prisioneros apristas que ellos eran un ejemplo de «virilidad, integridad y lealtad» en contraste con otros que eran «cobardes, sensuales y sin principios» (Haya 1940). Pero todas las cualidades mencionadas se resumían para Haya en la fe infinita que la militancia debía tener en el triunfo de su causa. Según él esta era la piedra angular que permitía al partido sobrevivir y extender su influencia (Bourricaud 1989).

Esta comunidad emocional también tenía su expresión en la ausencia de jerarquías reales al interior del Partido Aprista. Esto no contradice la importantísima organización, local, departamental y nacional del APRA, así como el funcionamiento, cuando les era permitido, de locales y eventos, asimismo el líder fue prolífico en la escritura de libros de doctrina y su movimiento adoptó programas: máximo y mínimo. Sin embargo, en los hechos, sólo la interpretación del jefe era válida y la última palabra sobre cada asunto importante le estaba reservada. Esto fue muy claro en la crisis interna de principios de los años cincuenta, durante el segundo periodo de clandestinidad (1948-1956). En esa oportunidad Haya estaba asilado en la Embajada de Colombia sin posibilidades de tener comunicaciones con sus seguidores y su segundo al mando, Luis Negreiros Vega, había sido asesinado por la policía. En estas condiciones surgió la propuesta de elegir a un nuevo jefe del partido, pero esta fue rechazada por el Comité Ejecutivo Nacional del APRA, señalando que «nadie más podría aspirar a ese puesto» (Pike 1986). En la misma época, en lo que fue uno de los intentos más importantes de disidencia, dos de los más altos miembros de la dirección, haciendo un recuento de la labor partidaria, se quejaban que aún en los periodos de legalidad el Comité Ejecutivo Nacional era rara vez convocado, y cuando lo era «sus prerrogativas se limitaban a ratificar las decisiones que Haya ya había tomado» (Seoane 1952).

Pero donde Haya tuvo serios problemas para desarrollar su liderazgo carismático fue en lo que se entiende como la tercera y crucial característica de este tipo de jefaturas: la prueba del carisma. Luego de veinte años como líder nacional, varias frustraciones electorales y dos fracasos insurreccionales, Haya no pudo llegar al poder, hecho que de producirse hubiera sido la prueba clave para la afirmación de su liderazgo. Creo que esta cuestión es una de las posibles explicaciones para entender por qué durante el segundo período de clandestinidad muchos apristas importantes dejaron el partido y el líder fue por primera vez confrontado con sus escritos originales. La falta de esta prueba fundamental fue importante elemento en el término del primer período de su carrera política (1931-1956) y significó la decadencia de los elementos carismáticos de su

liderazgo. No es una coincidencia que en esos años, uno de sus ex colaboradores más importantes, Luis Eduardo Enríquez, escribiera un libro titulado «Haya de la Torre: La estafa política más grande de América Latina».

VII.

Tenemos entonces que los elementos carismáticos en el liderazgo de Haya están estrechamente relacionados con el periodo de confrontación con la oligarquía. Quizás era la única forma de imponer una nueva presencia política en una sociedad sin tradiciones democráticas, desarrollando una sólida comunidad de creyentes cuya pretensión era reemplazar a las fuerzas políticas oligárquicas, por un nuevo sistema. Sin embargo, el carácter cerrado de esta comunidad de creyentes contribuyó a su aislamiento de importantes sectores políticos y sociales, sobre todo populares, que le hubieran permitido las alianzas necesarias para tomar el poder en estas primeras décadas de su historia.

Pero cuando Haya de la Torre acepta la integración de su partido en las condiciones que impone la oligarquía, el extraordinario peso de su carisma ya no eran necesario ni tampoco posible. No era necesario porque el APRA se convierte en parte del espectro político oligárquico, ni tampoco posible porque solo en condiciones de confrontación y brutal represión contra el partido se hacía factible la existencia de la comunidad emocional requerida por el liderazgo carismático. No fue fácil, sin embargo, para Haya y el partido ajustarse a las nuevas condiciones, ya que tenía rivales en dos frentes. Por un lado, en el establecimiento de relaciones de clientela, seguía en disputa con la propia oligarquía y la enorme cantidad de recursos que ésta disponía. Por otro, compitiendo con nuevas corrientes políticas, populistas y marxistas, que le disputan sus bases populares. Por lo tanto, el final de su liderazgo, carismático también, significó el final de la hegemonía de su movimiento en la oposición al régimen oligárquico y quizás el final de su larga hegemonía en la política peruana.

Las ambiciones de la sociedad por convertirse en Estado¹

El propósito de este texto, cuyo título parafrasea una intuición del boliviano René Zavaleta, es buscar las posibilidades de análisis sociológico a partir de los esfuerzos de las organizaciones de la sociedad por convertirse en poder y en este sentido, en Estado. Las relaciones entre sociedad y Estado, casi por definición conflictivas, son una preocupación central de las ciencias sociales. En el marxismo ha habido una actitud dual frente al problema. Por un lado, en el discurso, se ha planteado la necesaria desaparición del Estado y la reabsorción de sus funciones por la sociedad, por otro, en la práctica, no se ha hecho sino fortalecerlo. En las teorías abiertamente elitistas de la política, de Mosca a sus epígonos pluralistas, la sociedad también ha sido dejada de lado, quizá la expresión más extrema de ello fueran los intentos totalitarios, fascistas particularmente, de «estatificarla». En cualquiera de los casos la expropiación del poder de la sociedad ha sido constante. Por ello y frente al fracaso de las utopías de la «desaparición del Estado» que solo terminan alumbrando nuevos monstruos, es que optamos por reflexionar sobre el movimiento de la sociedad y sus posibilidades de asumir roles de poder conocidos como estatales. Creemos que en estos espacios puede anidar una posibilidad de solución, al menos de convivencia, para este conflicto ancestral.

1. Movimientos sociales y Estado: Los últimos 30 años.

La mayoría de las lecturas sobre las relaciones entre sociedad y Estado en el Perú en las últimas décadas están permeadas por una visión

¹ Este texto fue presentado, en versión preliminar, en el Instituto Democracia y Socialismo en setiembre de 1989.

estatalista. Es decir, son el Estado y los partidos políticos quienes habrían, en los fundamental, constituido a los sujetos sociales. Esta visión se alimenta, principalmente, de lo que fue la historia peruana hasta la quiebra del orden oligárquico: un sistema efectivamente constituido desde arriba, tanto por su matriz colonial como por sus propios componentes pre-hispánicos. Es tal la fuerza de este punto de vista que atraviesa tanto a quienes plantean la necesidad de establecer una comunidad política que albergue un sistema de partidos, reivindicando un punto de vista más bien demo-liberal (Cotler 1988), como a quienes añoran una crítica más estrictamente marxista de nuestra precaria democracia (Rochabrún 1988). Se extraña, sin embargo, en estas letras el impacto del importante proceso de construcción de tejido social que sucede en el país en las últimas décadas y que continúa, paradójicamente, a pesar de la crisis y la desintegración. Es interesante, en este sentido, observar cómo desde otras canteras teóricas y políticas, claramente derechistas o nacidas por lo menos en esos ámbitos, sí se intenta dar cuenta de este proceso (De Soto 1986), aunque privilegiando lo que existe de individualismo e iniciativa personal, para permitirle a la derecha remozar su discurso y recuperar audiencia social. En las siguientes páginas intentaré esbozar una visión distinta que rompiendo con el estatismo predominante y diferenciándose del enfoque liberal brinde algunos elementos para la construcción de un nuevo paradigma de análisis, tomando como punto de partida el concepto de movimiento social, para así privilegiar las fuerzas que se gestan en la sociedad.

¿Qué nos permite establecer hoy un corte temporal y determinadas definiciones en torno a la problemática de los movimientos sociales en el Perú? Creemos que es la percepción de un tiempo histórico nacional que recién aparece en los últimos treinta años y dentro del cual se pueden observar varios ciclos en el desarrollo de los movimientos. Por tiempo nacional me refiero a la repercusión inmediata y simultánea de los conflictos en todo el país, fácilmente apreciable por contraste con otras coyunturas famosas en el siglo, como las de 1919 o de 1930, que sólo tuvieron proyección local o a lo sumo regional. Esto implica que el

efecto de los conflictos se multiplica y el Estado debe asumirlos como una presencia frente a la cual la antigua exclusión oligárquica es claramente insuficiente. Pero además de la comparación existe también la percepción de la vitalidad, desde el mirador de la crisis, de los ciclos y matices del movimiento. Sobre esta vitalidad, la claridad de su carácter *social* probablemente sea la constatación más significativa.

Pero si el tiempo histórico nacional es la condición estructural que permite relacionar globalmente movimiento social y Estado ¿en qué consiste la naturaleza misma que define la existencia del movimiento social? Tomando un término de René Zavaleta (1983) diremos que es una disposición de la masa que pasa de un estado de subordinación señorial, como masa indiferenciada de clase (López 1978) en los tiempos del orden oligárquico, a una situación de disponibilidad, principalmente urbana y parcialmente ejecutada como subordinación burguesa. Esta disposición tiene por lo tanto su primer evento en el medio rural con la lucha campesina por la tierra de fines de los cincuenta y principios de los sesenta y se continúa teniendo como escenario principal a las ciudades, principalmente a las receptoras de la migración y en particular a Lima. Pero, en qué consiste exactamente esta disposición: es una disposición a la organización, a la construcción del tejido social, a ser y hacer sociedad, en última instancia. Una disposición que significa, por primera vez nacionalmente, capacidad de ejercer la calidad de «hombre libre» producto de la ruptura con la dominación tradicional, entre otras formas autodeterminándose. Esta disposición evoluciona positivamente, del clientelismo a la autonomía en un primer momento, con el éxito de la industrialización sustitutiva de importaciones y la integración social consecuente, cuyo punto más alto podríamos encontrarlo en la identidad clasista de los setenta. Sin embargo, sufre una evolución negativa en estos años de crisis, deviniendo en aguda disgregación.

Convendría en este punto salvar la distinción que muchas veces se hace entre «nuevos» movimientos sociales y movimientos sociales «tradicionales», justificable plenamente en el caso europeo o norteamericano (Cohen 1985) por la clara distinción que allí se puede establecer entre los movimientos, principalmente obreros y de corte reivindicativo o revo-

lucionario, que tienen más de un siglo y los efectivamente nuevos, referidos a una condición o identidad (pacifistas, mujeres, homosexuales, ecologistas). En este caso los movimientos se dan en espacios diferentes, muchas veces alternativos y con agendas distintas. No sucede lo mismo, al menos no con esa nitidez, en América Latina, aunque algunos autores quieren hacer tales distinciones y usen la terminología (Evers 1985, Restrepo 1988). Menos aún en el Perú, donde movimientos que podríamos denominar «tradicionales» como el movimiento obrero, juegan un rol central en la construcción de espacios e identidades alternativos a los dominantes, debiendo resaltarse en el caso obrero su calidad de «escuela» para la dirigencia de otros movimientos, como los de pobladores, sobrevivencia y pequeños industriales. Es decir, en nuestra sociedad la gran explosión clasista no se da separada en el tiempo ni en el espacio de movimientos propios de una modernidad más establecida, quizás porque lo reciente de la gran multiplicación obrera (aunque siempre mínima cuando la comparamos con el primer mundo) coincide casi con la tercera revolución tecnológica a nivel mundial. Lo que no nos llega con la máquina nos llega con el satélite y así tenemos que toca al movimiento obrero peruano ser, junto con otros movimientos, gestor de identidades y autonomías sociales que se deben proyectar a la vez globalmente.

Pero esta autonomía que caracteriza la naturaleza del movimiento social se define en función del Estado, es decir, en la capacidad del movimiento de ser autónomo del Estado, inaugurando un nuevo centro productor de sociedad, la sociedad misma, a contrapelo de lo que ha sido nuestra historia nacional, en la que la dinámica siempre reposó en el poder estatal. Establecer esta nueva característica de la relación movimiento social-Estado nos lleva a la pertinencia de la otra relación, la del movimiento social y el Estado con la democracia. Hablar de movimiento social de por sí cambia nuestra percepción de la democracia. Esta deja de ser un referente ajeno, circunscrito a la esfera estatal, para convertirse en un referente propio o cercano de las gentes y organizaciones que participan o tienen referencia del movimiento social. Es posible entonces que la democracia adquiera un significado diferente al que le da la

tradicción estatal (más bien antidemocrática), de las dictablandas oligárquicas a la inconclusa recomposición burguesa actual, convirtiéndose en una práctica cotidiana como participación en organizaciones sociales y no sólo como representación en las instituciones estatales.

Ahora bien, en los últimos años se ha venido refiriendo más el fenómeno como «movimiento social» que como «movimiento popular», expresando quizás una revalorización del trabajo como producción de sociedad, en un sentido universal, que el movimiento implica y no sólo como la dinámica de los de abajo o de las clases oprimidas. Pero esta revalorización de lo social respecto del movimiento tiene connotaciones mucho más profundas que atraviesan el debate contemporáneo en el mundo (Tilly 1978, Touraine 1981, Cohen 1985) y despiertan reflexiones admirables sobre América Latina (Evers 1985), respecto de la dinámica autónoma de la sociedad y el replantamiento de la relación sociedad-Estado. Más específicamente sobre la relación movimiento social-poder político que es la problemática que nos atormenta. Pasemos a la revisión de las posiciones.

2. El debate: Entre la sociedad y el poder.

Quizás lo mejor, y no por reduccionismo sino por la calidad de los planteamientos, sea buscar el contraste entre Charles Tilly y Alain Touraine. Tilly prefiere hablar de grupos sociales que desarrollan acciones colectivas con una determinada agenda de demandas. Privilegia el análisis del grupo en función de los intereses principalmente clasistas que desarrolla, así como la dinámica de la acción colectiva en función de la organización, recursos y oportunidad con que se cuenta. Podríamos ubicar este paradigma dentro de la corriente de la «opción racional», es decir que para él la gente se integra a un movimiento por un cálculo de ganancias y pérdidas (no es difícil encontrar un parentesco con la lógica de la economía neo-clásica) lo que implica que los resultados de la acción colectiva deben ser mayores que los recursos invertidos. Completa su punto de vista con la vocación política de todo movimiento social. Para él la realización del movimiento está en su relación con el poder político. Se trata de entrar a una *polis*, o destruirla por un reemplazo

óptimo si se está fuera de ella, o de lograr un mejor lugar si los actores del movimiento se encuentran adentro. Ambos aspectos están estrictamente relacionados, se trata de opciones de acción por intereses colectivos en función del poder (donde el parentesco leninista tampoco es ajeno).

Touraine, en cambio, define movimiento social como la conducta colectiva y organizada de un actor de clase en conflicto por el control de un espacio social. Privilegia, por ello, la identidad o la construcción de identidad como el objetivo de los movimientos sociales contemporáneos, lo que desde una perspectiva marxista podríamos denominar conciencia, ya sea de clase, etnia o nación. Construcción de identidad entendida como apropiación de una determinada tradición histórico-cultural por parte del grupo respectivo. Labor que el movimiento social desarrolla principalmente en el ámbito de la sociedad y que Touraine denomina «producción de sociedad». Para él, el sentido del movimiento es entonces sincrónico, descartando la evolución o dirección de la reproducción diacrónica como objetivo de futuro necesario a tener por la acción del movimiento en la sociedad. Lo político en este planteamiento no es necesariamente la realización del movimiento, el objetivo no es entonces la conquista del poder o la participación en él, sino la producción de nuevos ámbitos sociales que se expresan en el desarrollo de identidades particulares. A largo plazo quizá si se trata de una utopía de fortalecimiento de la sociedad para que recobre pleno control de sí misma. En el caso de Touraine, sin embargo, existe la salvedad histórico-temporal, ya que considera sus planteamientos plenamente válidos para las sociedades formadas como Estados-nación, es decir, para el caso de las sociedades occidentales desarrolladas, no así para los países del tercer mundo que tienen pendiente su proceso de formación nacional. En este último caso no solo son pertinentes las denominadas «luchas sociales» producto de los movimientos del mismo nombre, sino también las «luchas históricas» que apuntan a zanjar el proceso de formación nacional. En el caso de las luchas históricas se trata necesariamente de luchas por el poder político, cuestión eje para proceder a formar el Estado-nación. En los países tercermundistas aludidos se daría entonces para Touraine una doble

dinámica que llevaría a las luchas sociales a convertirse en luchas por el poder, oposición sin la cual les sería imposible realizarse. Es decir, que donde las sociedades han tenido ya un momento de identificación con el Estado, brindándole legitimidad constitutiva como poder, los movimientos que surgen de su seno ya no necesitan de una referencia estatal para desarrollarse, les basta con el ámbito o la formación histórico-cultural de la entidad ya construida. En otras palabras se desenvuelven en una viabilidad nacional ya lograda, sin el desafío ni la ilusión de futuro que significa la viabilidad pendiente.

Conviene en este punto hacer mención a Tillman Evers y su reflexión, de indudable matriz toureniana, sobre los movimientos sociales en América Latina. Evers busca relevar el carácter específicamente *social* de los movimientos en nuestro subcontinente, acentuando que su naturaleza política no estaría dada por su vocación estatal sino por la politización de las claves de la vida cotidiana. En tanto cambian el signo clasista de éstas crearían a la larga gravísimos problemas de reproducción al sistema de dominación imperante. Creo, sin embargo, que habiendo reflexión y creatividad al tomar el aspecto societal del paradigma toureniano, se corre el riesgo, por observar solo lo más nuevo, de dejar de lado la perspectiva de lucha por el poder del Estado, pertinente, como señalara Touraine en los países que no han conformado Estadonación. Una suerte de renuncia al poder estatal por el movimiento, donde el conflicto que suscita la lucha por el primero todavía es condición necesaria para el desarrollo del segundo. En este sentido, es importante rescatar para la formulación de paradigmas donde las llamadas luchas históricas son aún vigente, los aportes de Charles Tilly en cuanto a las características de la acción colectiva cuando lo que se busca es la conquista estatal.

¿Y qué debate suscita su mención en nuestro medio? El uso del concepto movimiento social (o de su plural), indudablemente que renueva con profundo efecto beneficioso el análisis sociológico en el Perú, si bien no en profusión, sí por la cantidad de trabajos producida en los setenta, sí por su creatividad y profundidad, superando los estereotipos de la ortodoxia marxista (Nieto y Ames, 1987) (López 1987) (Franco

1987). Esto es especialmente relevante en lo que respecta a la introducción del concepto de «sociedad civil» para caracterizar la nueva densidad social plebeya que surge producto de los movimientos sociales. Diríamos con Arato y Cohen (1988), que la idea de sociedad civil expresa la autoconciencia de los movimientos sociales sobre su propia construcción del tejido societal. Quisiéramos resaltar que procedemos a su uso tal como lo hace Sinesio López (1989), en los términos de préstamo gramsciano, según lo cual definimos como sociedad civil como las asociaciones privadas que atraviesan diferentes relaciones de clase, excluyendo la estructura económica y el aparato del Estado propiamente dicho. Una concepción que se diferencia de la versión que esbozara tanto Marx como el pensamiento liberal del siglo XIX, que identificaban sucesivamente sociedad civil con sociedad burguesa o con sociedad de mercado. Es decir, una esfera que además contenía a la economía. Tanto la versión marxista ortodoxa como la liberal presentan en el fondo a la sociedad civil como un espacio de desigualdad, ya que se trata de la concurrencia económica de clases sociales con diferente poder y ubicación. Es por ello muy difícil pensar desde estos puntos de vista a la sociedad civil como una esfera democratizadora, ya que si se incluye a la economía será imposible traducir políticamente actores en pie de relativa igualdad.

El concepto, sin embargo, tiene la virtud de resaltar lo nuevo y alternativo en esta sociedad en los últimos 30 años: la organización y capacidad de autonomía del pueblo frente al poder político. Claro que no se trata de una sociedad civil plenamente constituida, como ocurren en las sociedades capitalistas desarrolladas, sino de la realidad precaria e inestable del mundo popular, de donde surgen, aún con mucha debilidad, desarrollos societales diferentes a los que impulsa el poder. En esta precariedad (aún el signo distintivo de nuestra sociedad civil) es donde se centran las objeciones de los que, como Julio Cotler (1988), identifican existencia de sociedad civil con continuidad institucional de sus organizaciones sociales. Al constatar ausencia de continuidad desconfían del espacio de la sociedad como punto de partida para la constitución del tejido social y prefieren asignarle ese rol al Estado.

Por el lado de la antigua ortodoxia también se responde. Guillermo Rochabrún (1987, 1988) es buen ejemplo de ello. Su punto de partida es el asunto del análisis de clase. Los movimientos sociales serían, según Rochabrún, una coartada para sustituir el análisis de clase. Este autor dibuja un espectro que proyectaría la idea de masas sin clase, pueblo sin enemigos, gentes sin vínculo con la producción. Creo que esta percepción nos remite a lo que se entiende por constitución clasista, en particular en un país capitalista atrasado y relativamente estancado como el Perú de hoy. Para Rochabrún la preocupación estaría en ubicar a los movimientos sociales «en la perspectiva de la estructuración clasista» de la sociedad; es decir, está más interesado en establecer la relación movimiento-clase como eje problemático que en el análisis del movimiento como tal. Aquí creo reaparece un viejo dilema sociológico: o es la sociedad la que nos determina o somos nosotros los que construimos la sociedad. En Marx, que parece ser todavía nuestra mayor fuente de inspiración, quizá habría posibilidad de encontrar argumentos en uno u otro sentido y sería difícil llegar a una definición excluyente. El autor en cuestión, sin embargo, opta por privilegiar la determinación de los actores por la sociedad, asumiendo así quizás la versión más difundida e institucionalizada del marxismo, denominada por estas razones ortodoxa. De allí se deriva la idea de las clases como sujetos preexistentes, de los cuales se parte antes del análisis del movimiento y no a los cuales se llega luego de su estudio. Este punto de vista se reitera cuando el mismo autor señala (Rochabrún 1989) que los avances democráticos del movimiento popular suceden a pesar suyo, ajenos a la conciencia de los sujetos sobre su carácter democrático. Calificar a estos últimos de democráticos sería entonces caer en una visión «optimista» de la realidad (Degregori, Blondet y Lynch 1986), pues a lo sumo la estructura, en su pétreo dignidad tendría estucados democráticos.

Carlos Franco, por ejemplo, sostiene puntos de vista contrarios en este debate sobre la relación clase-movimientos sociales, cuando señala que «los sujetos no están preconstituídos sino que se crean en los discursos y, más precisamente, en sus prácticas al interior de procesos abiertos» o como señala Luis Alberto Restrepo (1988), cuando toma a los

movimientos sociales más bien como espacios de constitución de las clases o lo que Marx plantea como «clase para sí». Por lo demás el propio Touraine dice que no hay otra forma de entender los movimientos sociales que como conflictos de clase. El problema es que se ha identificado tanto conflicto de clase con contradicción capital-trabajo o proletariado-burguesía, de manera que todo lo que no remita a ella en forma más o menos directa puede ser acusado de obviar el conflicto de clase. La realidad, sin embargo, señala, tanto en la Europa, de donde nos viene el término, como en nuestra América Latina, que el componente de las clases básicas tiene una presencia cada vez menos obvia y definitiva en el conflicto social, dejando paso a amalgamas sociales o estadíos de transición de complejidad creciente. Frente a éstos, la idea de movimiento social permite identificar directamente al grupo en acción y proceder a su análisis. Pero además, el nuevo enfoque contribuye también a poner en cuestión la centralidad práctica y teórica de las clases básicas para nuestra comprensión de lo social, lo que pone en duda seguridades y esquemas mayores que han tenido gran aliento en décadas anteriores.

Continúa Rochabrún sobre el tema, polemizando con *El Zorro de Abajo* (1986), cuando señala que la sociedad civil -a la que EZA pretende fortalecida en los últimos tiempos- existe con «una densidad políticamente significativa» desde hace más de medio siglo. Aquí se identifica sociedad civil con el surgimiento de movimientos que, si bien implicaron desafíos para el orden imperante en la época, no se ubicaron en un tiempo nacional ni construyeron espacios sociales propios con capacidad de autonomía frente al Estado, es decir, con una capacidad tal que vislumbraran la posibilidad, como sucede ahora, de cambiar el centro dinamizador de la construcción social, del Estado, a la sociedad misma. Difícil es pues hablar de sociedad civil en estos términos para el Perú de la década del veinte, a no ser que se confunda voluntad de élite, política o intelectual, con voluntad de la masa organizada. Caracteriza, asimismo, este autor (1988, 1989) las experiencias de autogobierno desarrolladas por los movimientos sociales, refiriéndose en especial a las de la década del ochenta como «neomutualismo» (en peyorativa comparación suponemos con las épocas tempranas de la organización obrera). Señala

que ellas no han representado un desafío mayor para el Estado, un contraste con las luchas reivindicativas de otros tiempos, por lo que, concluye, son «válvulas de seguridad... para el orden establecido». Aquí, nuevamente se menosprecia la capacidad de la sociedad para desarrollarse a sí misma y politizarse en este proceso.

Desprecio al movimiento social y su experiencia de autogobierno, aunque en este segundo caso desde un marxismo asumido como discurso religioso y con gravísimas consecuencias prácticas, podemos observar también en la identificación que hace Sendero Luminoso de autogestión con autoexplotación, en particular cuando enfrentan las experiencias de autogestión social en los barrios populares de Lima. ¿Por qué debemos hacer con nuestras manos lo que el Estado debería hacer por nosotros? preguntan los senderistas. Es decir, a la sociedad no le cabe protagonismo para enfrentar sus problemas cotidianos porque no habría posibilidad de asumir el control de espacios inmediatos, ni se acumula poder con ello, todo debe librarse a la voluntad de los leviatanes o de los proyectos de Leviatán que decidirán qué es lo bueno y qué lo malo para las gentes.

Esto último nos permite entrar a la cuestión de la confrontación, del enfrentamiento, síntesis de todas las contradicciones para el marxismo ortodoxo, prueba de verdad al fin y al cabo para saber si eres o no eres. En estos términos el paradigma de los movimientos sociales definitivamente no es, porque surge para interpretar una realidad que no puede serlo, aprehendida por las visiones estatistas y/o partidocéntricas; su relación con el poder es entonces cualitativamente distinta, no encontrando lo fundamental en su capacidad de confrontación sino en su capacidad de construcción social (producción social la llama Touraine) que no niega la confrontación sino que la entiende como un resultado de la construcción social. Las pruebas para el nuevo paradigma son pues otras y no siempre de fuego.

3. Los ciclos del movimiento social en el Perú.

Tomando como punto de partida la existencia de un tiempo histórico nacional desde fines de los cincuenta, marcado por los movimientos campesinos de la época, podemos observar hasta tres momentos en el

desarrollo del movimiento social en el Perú. Uno de influencia predominante de las fuerzas «nacional-estatales» (Ames y Nieto 1987), otro de despliegue de la autonomía popular y el actual de repliegue y defensa frente a la crisis.

Curiosamente se trata de un movimiento que va de la democratización a la rearcaización, primero entendida como democratización estatal, luego como democratización de la política en espacios más específicamente sociales y finalmente atravesada por los embates de la crisis, la necesidad de sobrevivir y la violencia. La disponibilidad de masas producida por la ruptura de la subordinación señorial nos lleva directamente a la autonomía. Un leninista nos diría que por la ausencia de la vanguardia provista de la táctica y la estrategia adecuadas, nosotros preferimos referirnos a la maduración del movimiento en relación con las posibilidades del Estado. Para empezar no se trata de una autonomía que se realice principalmente en el medio rural, la lucha campesina es sucedida de descampesinización y masiva migración a las ciudades (los sesenta son la década de la migración)(Verdera 1986) y la disponibilidad es por ello principalmente urbana. El resultado del movimiento campesino parecería entonces ocurrir en la ciudad, en un proceso que no termina hasta el presente.

En este primer momento hay capacidad de reforma «desde arriba» y la disponibilidad busca ser cooptada por el Estado, en cuyo proceso efectivamente se produce una democratización estatal como relativa ampliación de la ciudadanía, sobretodo como propuesta de concesión de los elementos sociales de esta ciudadanía (Marshall 1976) o lo que se viene a llamar «reforma social». Este primer momento esta marcado por gobiernos reformistas y bien hacen en llamarlo «nacional-estatal» porque es el Estado el que se concibe como palanca de la democratización. Nos referimos al primer belaudismo en sus inicios, pero sobretodo al gobierno de Velasco. El conceder derechos, en particular derechos sociales, implica entrar en una vía de reconocimiento del otro como igual, es decir en una vía efectiva de construcción de ciudadanía. Generalmente se tiende a identificar ciudadanía con derechos políticos, pero ya Marshall nos hacía la distinción entre derechos de diverso tipo

(económico, social y político) que en su conjunto conforman la ciudadanía y que implican todo un proceso histórico para ser logrados, no siguiendo necesariamente una secuencia sino dependiendo más bien de cada historia nacional. Esta ampliación de ciertos niveles de la ciudadanía como consecuencia del proceso de cooptación amplía también la legitimidad estatal, aunque en una forma profundamente contradictoria. El Estado brinda derechos a la vez que los nuevos actores sociales los exigen, pero la dinámica del primero es la que domina la situación. Esto hace que al mismo tiempo que los nuevos actores usan los derechos y ocupan los espacios que les dan, les sea muy difícil reconocerse en ese Estado. El punto de inflexión ocurre cuando los de abajo han logrado en el curso de este proceso una capacidad de autonomía, dada sobre todo vía la organización, para invertir la dinámica en curso. De allí que el primer enemigo que encuentran y su más próximo contrario sea el propio gobierno reformista. Velasco es el ejemplo típico al respecto.

Es importante contrastar este reformismo desde arriba con el del Partido Aprista porque no son lo mismo por más que ambos proclamen a la clase media y endiosen al Estado. El aprismo, antes de convertirse en una máquina de clientela, era una vanguardia de arraigo popular que, vía la generación de movimientos efectivos en la sociedad, desafiaba al orden oligárquico como una propuesta alternativa, aunque sin gozar del tiempo histórico nacional que le permitiera una capacidad como la de los reformismos posteriores. Sin embargo, su propuesta tenía un aliento transformador mayor y en este sentido ese aprismo auroral es más comparable a la propuesta socialista en las últimas décadas que a los reformismos tecnocráticos.

Pero el primer momento, de democratización estatal, no se continua como incorporación ciudadana plena (convirtiendo al Estado oligárquico en Estado burgués) en un proceso ocurrido en las alturas o desde las alturas. Esta democratización estimula lo que es a la vez su contradicción y desarrollo: un proceso más amplio de democratización de la política o lo que líneas arriba hemos llamado la inflexión a la autonomía. El traslado del centro motor en el proceso de democratización, del Estado a la sociedad, muestra los límites del Estado y la vitalidad de la sociedad.

Por el lado del Estado se trata de un aparato político que pretende democratizarse sin transformarse, es decir sin depurarse de sus rasgos de exclusión oligárquica y elitismo burgués, fenómeno que Sinesio López ha denominado evolución burguesa sin revolución democrática, aunque habría que dejar claro que la ausencia de revolución democrática no significa ausencia de democratización estatal. Justamente es esta última la que estimula a la sociedad a continuar el proceso de democratización en el sentido más amplio del término, como democratización global de la práctica política.

Es en este punto cuando sucede el segundo momento al que aludíamos ya más precisamente como movimiento social. No por coincidencia despunta con repercusión nacional en la crisis del velasquismo y los grandes paros nacionales de los setenta. Es el momento de producción de sociedad, de construcción de identidades, de los primeros ensayos de autonomía. Sucede cuando la organización social ya había adquirido cierta consistencia en su interacción con el reformismo y debe defender lo que había conquistado; debe defenderse en última instancia. La organización se desarrolla tanto promovida por las reformas como en resistencia a ellas, pero si algo la caracteriza, más allá del encono reinante en la época por el diferente origen de los distintos agrupamientos, es el espacio que gana en la sociedad frente al monopolio anterior de las clases dominantes. Esta es una característica distintiva. Pero como es un espacio ganado en interacción con el Estado, no significa desde un primer momento autonomía sino que marcha hacia ella, lográndose esta luego de 1975, cuando el Estado se enfrenta al movimiento. Sin embargo, esto no quiere decir que la relación con el Estado deje de estar poblada de espacios de interacción que se convierten en espacios de disputa, de hegemonía por decirlo más rigurosamente, porque se trata de convivir con un Estado que ya no promueve la organización de la sociedad sino que más bien busca reprimirla. Pero los espacios ganados van a mostrar su vitalidad convirtiéndose en los escenarios de la democratización social y trascendiendo, más allá de los vaivenes, la década del setenta, para convertirse en un rasgo de la relación sociedad-Estado en el Perú.

El desarrollo de nuevos espacios, entendidos como producción de sociedad, de tejido y organización social antes inexistente, va a generar nuevas identidades, es decir relaciones de pertenencia con los nuevos espacios creados. Este va a ser el caso del clasismo entre los obreros, que por la centralidad que desarrollan en los setenta va a proyectarse a otros sectores del pueblo, llevando a Rolando Ames a hablar de un «clasismo popular». Igual cosa sucede con los migrantes provincianos a Lima, que de invasores de tierra ajena van a convertirse en «pobladores» de un nuevo espacio urbano construido por ellos mismos. En este contexto adquiere particularidad también la lucha regional, a través de los Frentes de Defensa, que va a llevar a heterogéneas coaliciones sociales y políticas en diferentes lugares del país a organizar la identificación con sus respectivos espacios regionales y proyectar una reivindicación de gobierno sobre los mismos.

Quizá esta identidad sea el logro más significativo del movimiento social en los setenta y sus dificultades estriban en como relacionar identidad con poder. La identidad la hemos explicado como un proceso de construcción principalmente en la esfera de la sociedad, como una conciencia de la diferencia y de la autonomía frente al Estado. El logro de esta identidad es la expresión más clara de que se produjo una honda democratización social en la década del setenta. Esta democratización, sin embargo, no puede realizarse plenamente sin una proyección estatal. A veces podría haber la tentación de quedarnos admirando los logros de la organización popular en los nuevos espacios sociales, pero los sujetos de esta identidad no solo reivindican demandas inmediatas para reproducirse sino participación en el poder mismo para realizarse como sujetos, esto es proyección de su identidad en el poder. Como decía René Zavaleta (1982), la aspiración más honda de toda sociedad es convertirse en Estado o establecer una identidad con él, es decir, recorrer el camino del Estado-nación. Esta es, creo, la dificultad mayor de los movimientos sociales. La coyuntura de los grandes paros nacionales puede ser un buen ejemplo al respecto. En ella el movimiento social se defiende frente a los intentos de recortar sus avances y realiza grandes movilizaciones de repercusión nacional y efecto político de proporciones (como la convo-

catoria a elecciones para la Asamblea Constituyente luego del paro del 19 de julio de 1977), teniendo una conciencia «anti-dictatorial» en relación con el gobierno militar del momento y ubicando la esfera del poder como el espacio clave donde se define la suerte de sus demandas, pero siendo incapaz de formular por su agenda de reivindicaciones una salida política viable a la crisis desatada. Una incapacidad que es incluso más aguda en los partidos de izquierda en la época, que en buena parte originaron el movimiento mismo pero que con su prédica maximalista encontraban también la forma de evadir el asunto concreto del poder. Quizá el problema radique en que los movimientos sociales fueron más entendidos como masa de maniobra que como sujetos que albergaban capacidades propias de poder, a partir de las identidades desarrolladas en los nuevos espacios sociales. Cuando hubiera parecido que las posibilidades de proyectar identidad en poder estaban más cercanas, la política, en términos de alternativa de régimen que era lo que jugaba en el momento, siguió teniendo un contenido estrictamente estatista. Las dificultades de legitimidad del orden constitucional que emerge de esa coyuntura serían prueba de ello.

Lo que sí cambia radicalmente en relación con décadas anteriores es la percepción de la sociedad. Esta pasa de estar conformada por las clases medias y altas de ascendencia europea y algunos pequeños sectores organizados de trabajadores, a incluir al campesinado, principalmente andino, y la gran masa de migrantes provincianos a las ciudades, cuya suerte en el proceso de integración a nuestra precaria economía moderna es disímil. De todas formas, una nueva densidad social conforma lo que se ha venido en llamar la sociedad civil popular movilizadora (Franco 1987, Ames y Nieto 1987). La consistencia de esta sociedad civil será puesta en cuestión, dramáticamente, por la crisis global de los ochenta.

La característica distintiva de la última década es la disgregación. Desaparece la centralidad obrera y el movimiento pierde la organización y repercusión que alcanzara en los setenta, afectando seriamente la identidad clasista desarrollada. Es verdad que el sindicalismo obrero es derrotado por la crisis y la falta de imaginación para formular alternativas (López 1987), pero también es cierto que los golpes sufridos en la

segunda mitad de los setenta hicieron su parte, afectando seriamente al liderazgo. El movimiento se repliega a los municipios donde los partidos de izquierda tienen presencia y el impulso de organizaciones para enfrentar las consecuencias de la crisis. Entre ellas destacan las de sobrevivencia, que atienden problemas principalmente de alimentación, las de autodefensa (contra la delincuencia, el terror y la guerra sucia) así como las organizaciones de pequeños empresarios populares. En todos los casos se trata de movimientos que ocurren en los nuevos espacios ganados en las décadas anteriores, que se desarrollan en la esfera de lo social con un despliegue muy significativo de su capacidad de autonomía y en relación cercana, aunque las más de las veces conflictiva, con el Estado. Destaca que en su mayoría sean también organizaciones de gestión y no solo de reivindicación, como en el pasado. Es decir, deben afrontar el manejo de áreas específicas de la realidad, tomando muchas veces roles clásicamente asignados al Estado. Esto sin embargo les permite afirmar el control sobre los espacios en que se mueven, desarrollando su capacidad de autodeterminación. Son herederos, por ello, de la democracia social de los setenta, inclusive con mayor conciencia, en algunos casos, de lo que puede ser producción de sociedad, pero su capacidad de convertirla en alternativa estatal aparece quizá más lejana que en la década pasada.

Tenemos entonces que la politización de la esfera social comenzada en la década del setenta continúa en los ochenta, quizás en menor escala pero con mayor intensidad, aunque en condiciones definitivamente adversas, es decir, condiciones que inhiben la reproducción del tejido social. Ello hace que la capacidad político estatal que pueda proyectarse a partir de estos movimientos sociales, de defensa frente a la crisis, sea muy restringida y menos aún la capacidad de los mediadores políticos para proyectar organizaciones basadas en estos movimientos. Estas dificultades estimulan las propuestas arbitrarias, de utopía violentista, que al margen de los movimientos sociales y su esfuerzo de construcción de sociedad postulan transformaciones radicales y súbitas del orden, como una muestra más de impotencia frente a la crisis.

Puede ser incómodo, sin embargo, desde una pretensión izquierdista, hablar de arbitrariedad de la violencia en un país como el Perú. Pero el que la violencia se explique e incluso para algunos, no solo militantes de ella sino también analistas políticos, se justifique, de ninguna manera lleva necesariamente a sostener que es un producto del movimiento social. Más bien, la incapacidad de éste para abarcar al conjunto de esa «masa disponible» a la que aludíamos al principio, así como los problemas ya señalados, para convertirse en alternativa política, son los que dejan terreno para que ella se desarrolle. Por lo demás, la predeterminación ideológica de la utopía violentista, que busca volver a construir todo el tejido social desde sus propios (ellos sí válidos) parámetros, la lleva a enfrentarse a lo ya construido desde abajo. Aprovechan entonces una posibilidad, armados con una lectura que porta claves de hierro, pero están muy lejos de engarzarse con un proceso en curso de organización democrática de la sociedad.

4. Consideraciones para un modelo de análisis.

Creo que el mismo problema que atraviesa el debate contemporáneo, pensando en Tilly y Touraine como protagonistas, nos toca, aunque por distintas razones, hoy en el Perú. En el caso de Tilly y Touraine hay una disputa teórica por establecer un modelo de análisis referido principalmente a los países desarrollados; están en discusión entre ellos no solo las características de la realidad aludida sino también el ámbito histórico de aplicación. La pregunta, en su caso, sería si es todavía posible para los movimientos sociales del mundo desarrollado pensar en una estrategia de captura del Estado. Tilly construye todo su enfoque para decirnos que sí. Touraine por el contrario dirá que no, que de lo que se trata es de construir sociedad y no Estado. Ello, por supuesto, responde a una evaluación de las posibilidades de futuro y a una discusión misma de tal concepto en los países del primer mundo. En cualquier caso la nuestra es una problemática distinta. Nuestra imagen de futuro es todavía en cierto sentido más tradicional o más ligada a la idea de progreso que toma fuerza en el siglo XIX, por la sencilla razón que en muchos países de América Latina, entre ellos el Perú, todavía no se han formado

Estados-nación, es decir no se ha llegado a situaciones en las que la sociedad se reconozca en el Estado. El tener pendiente la realización de la entidad nacional nos lleva a insistir en colocar el foco de análisis en el núcleo de la relación sociedad-Estado, o lo que hemos determinado como un encuentro conflictivo entre dos corrientes de democratización, una social y otra estatal, y de estas con las fuerzas autoritarias que simplemente quieren someter a la sociedad a sus designios.

Sin embargo, en esta tarea de construcción de un paradigma para el análisis de los movimientos sociales en nuestra realidad, creo que debemos enfrentar dos riesgos. El primero esta dado por la ortodoxia marxista, cuya crisis mundial se expresa en el Perú como tragedia maximalista. Su interés es la toma del poder por una vanguardia con la fuerza para tal efecto. Su perspectiva es entonces de confrontación y su foco de análisis la capacidad desestabilizadora de los movimientos sociales, es decir la «base» social a brindar a las vanguardias. Es un punto de vista estatalista, le interesa la sociedad en función del poder y no al revés. Pero este, creo, no es un enfoque que nos lleve a confusiones mayores, como que de él venimos y con él debatimos. Para los que estamos interesados en mirar la sociedad desde abajo el riesgo verdadero es otro. Consiste en restringir nuestra perspectiva de análisis a los escenarios de producción de sociedad desarrollados por los movimientos, de por sí fascinantes y alentadores, pero delimitados a un ámbito social que, en especial en momentos de crisis, puede llevarnos a perder de vista la necesaria realización político estatal de los sujetos populares. A diferencia del anterior éste sería un sesgo societalista, de reducción del poder al movimiento, llevando a la postre a una abdicación de la política.

La única posibilidad de reconstrucción de tejido social en estos momentos de crisis pasa por proyectar estatalmente los elementos de politización de sociedad presentes en los movimientos. Pero en esta reivindicación política de la producción social nos encontramos siempre con nuestros viejos fantasmas y ello es posible de dos maneras. Una consiste en insistir unilateralmente en la confrontación de intereses corporativo-clasistas, lo que puede leerse en la famosa ambición luxemburgiana «de la huelga a la toma del poder», o en nuestras parodias

criollas de la «huelga general indefinida», lo que tiene su contraparte en los ciegos intereses, también corporativos, del empresariado cuando pide todo tipo de garantías para invertir el mismo dinero que ganó en el Perú. La otra, proyectando los elementos de una nueva ciudadanía plebeya que recomponga a las clases, imponga la legitimidad del otro frente al conjunto y contribuya a formar comunidad política; es decir universalidad e inclusión frente a los proyectos excluyentes y autoritarios que nos rodean. Las reivindicaciones ciudadanas que ha ganado el pueblo en las últimas décadas son un fenómeno raramente referido por las ciencias sociales en el país, pero especialmente apreciado por los nuevos sujetos populares. Ellos, al imponer su legalidad o conseguir un lugar en la precaria legalidad estatal, producen un avance sustantivo en el proceso de democratización que difícilmente es apreciado desde fuera del mundo popular. Estos hechos, sin embargo, van gestando una ciudadanía que no tiene su mejor expresión en las libretas electorales pero tampoco las niega. Por ello si estos nuevos sujetos logran pasar del asedio a la ocupación estatal, con su nuevo sentido de derechos y deberes, habrán transformado al Estado.

El velasquismo y la democracia

Para algunos podrá resultar hasta ridículo conmemorar los 25 años del golpe militar del tres de octubre de 1968. En tiempos tan diferentes donde el individualismo ha reemplazado a la solidaridad en el discurso público, recordar la fecha que dió inicio a un proceso de cambios que proclamaba buscar la justicia social en el Perú, pareciera que solo permitiría obtener lecciones negativas que sirvieran para que el país no volviera a transitar por caminos errados.

La creciente hegemonía política e intelectual de la derecha en los últimos años ha llevado a pasar como moneda corriente la idea de que la historia del Perú se detiene el tres de octubre de 1968 y que todas nuestras calamidades posteriores serían consecuencia de ese golpe de Estado. Hasta aquel momento todo habría ido bien, la libertad económica y la democracia política habrían florecido y habríamos transitado por un camino de orden y progreso.

Es tal la voluntad de distorsión que el solo recordar con un mínimo de ecuanimidad la fecha es hacerle un servicio a la memoria histórica del país.

En el presente texto me restringiré a señalar algunas razones para revalorar el velasquismo en la hora presente y en especial para establecer los aportes de este proceso de reformas a la democratización de la sociedad peruana.

El primer contraste que nos permite este recuerdo, entre el proceso abierto el tres de octubre de 1968 y los tiempos actuales, es aquel entre el deber ser y el ser. Pareciera que hoy vivimos exclusivamente en el mundo de lo posible, mejor todavía, de lo inmediatamente posible. La política como terreno de la esperanza, de la transformación de nuestras

condiciones de vida, pareciera que se ha esfumado. No terminará seguramente en mucho tiempo el debate sobre el carácter de los cambios iniciados por el velasquismo, pero es indudable que ellos apuntaban a un cambio cualitativo de nuestras condiciones de vida que proponía principios de nacionalismo, solidaridad y justicia. Esta propuesta política se movía entonces en el terreno de la esperanza, o de lo que, desde una perspectiva académica, denominaríamos «el deber ser». El pragmatismo actual nos lleva a confundir la realidad con las posibilidades y a rendirnos frente a la primera sin opciones propias de transformación.

Recordar el tres de octubre es por eso también regresar a este terreno de esperanza, agresivamente negado por las sucesivas crisis que nos han agobiado en la última década.

Hacer una evaluación del velasquismo implica primero señalar los profundos cambios que se han producido en el pensamiento izquierdista contemporáneo en el último cuarto de siglo y particularmente en la década del ochenta. Estos cambios son los que van a condicionar la óptica de nuestra evaluación y los podemos resumir en la frase de Norbert Lechner como el tránsito «de la revolución a la democracia». Este tránsito, que en mi caso no solo fue reflexión intelectual sino una profunda evolución política del marxismo-leninismo al socialismo democrático, es el que debe permitirnos una recuperación actual de Velasco.

Este tránsito «de la revolución a la democracia» me ha llevado, junto con buena parte de mi generación, a dejar atrás mi condena al régimen velasquista por su timidez revolucionaria y más bien me incita a revalorarlo por sus aportes al proceso de democratización de la sociedad peruana.

Una evaluación del velasquismo es también importante porque el Perú todavía está inmerso en la crisis estatal hecha explícita por este proceso de reformas. Esta crisis, de la que últimamente no se habla mucho, pero a la que podemos referir como la crisis del Estado oligárquico, es abiertamente afrontada por el proceso. El conjunto de reformas implementadas articulan un proyecto que busca darle solución, quizás el proyecto más ambicioso que haya afrontado esta tarea. El

fracaso de esta solución ha llevado a los críticos de derecha al velasquismo a olvidar, dejar de lado o negar este punto fundamental, es decir, la existencia de una crisis oligárquica y de las reformas como proyecto anti-oligárquico. Esto les permite señalar que la actual crisis peruana es una crisis causada por los intentos de solución y no por los problemas de fondo. Recuperar el velasquismo implica entonces insistir en la existencia de una crisis oligárquica irresuelta que todavía marca nuestros problemas fundamentales, así como evaluar la experiencia misma de transformación que nos pueda servir para la solución definitiva de esta crisis estatal.

El velasquismo es, desde sus inicios, un proceso profundamente contradictorio. Carlos Franco (1986) señala que su contradicción central reside en el conflicto entre la forma política autoritaria y su contenido social democratizador. Desde el nombre que lo califica y distingue -velasquismo- deriva del líder del proceso, el General Juan Velasco Alvarado, y tiene que ver con los rasgos de conducción definitorios que este le impone al gobierno. El liderazgo de Velasco, más allá de su importancia para llevar a cabo las reformas, tenía características profundamente autoritarias que le permitían la sujeción de las instituciones militares y el protagonismo estatal en el proceso. Esta forma política autoritaria, con el líder como figura central, se prolongaba en el carácter castrense del gobierno y la concepción burocrática del manejo institucional, tanto de los organismos del Estado como de las instancias que creaban las reformas. Este autoritarismo, que le permite tener durante varios años la iniciativa política, sería también su talón de Aquiles, bloqueando el aliento democrático de las reformas e impidiendo su institucionalización política más allá del control de la Fuerza Armada y la burocracia estatal.

La contradicción entre autoritarismo y democratización se manifiesta en las reformas mismas. Estas eran concebidas y ejecutadas «desde arriba», lo que les daba un carácter particular y establecía su limitación más importante. Esta implementación burocrática de cambios sociales llevó a que en múltiples oportunidades su diseño tuviera poco que ver con la realidad de los sectores afectados y por esta razón le fuera muy

difícil contar con el apoyo de la población en cuestión. Sin embargo, las reformas como conjunto tuvieron indudables efectos en la sociedad. El conceder derechos económicos y sociales a las mayorías populares no solo expresaría las intenciones militares de crearse una base social propia sino que también permitiría el desarrollo de la organización popular independiente.

Por eso decimos que la consecuencia más significativa del proceso velasquista no fueron las reformas mismas sino la democratización social que ellas desataron. Me refiero a democratización como un proceso de igualación, participación social y construcción de ciudadanía, impulsado tanto desde la movilización autónoma como desde el Estado, en apoyo y en resistencia al proceso de reformas. Una democratización que trajo como consecuencia una vasta organización de los sectores populares, el desarrollo de identidades, tanto regionales como clasistas, y una capacidad de lucha y demanda frente al Estado nunca antes vista en el país. Esta democratización conformó lo que Sinesio López (1991) vendría en llamar una «sociedad civil popular» movilizada. Hoy, desde el actual punto de crisis y disgregación puede ser difícil reconocer este proceso, pero en la urgencia de la crisis misma, las organizaciones de sobrevivencia para enfrentar el hambre y las organizaciones de ronderos para enfrentar la violencia, podrían considerarse herederos inmediatos de esta sociedad civil popular que se gesta en los años setenta.

Es importante contrastar esta democratización que ocurre con el velasquismo con los procesos de igualación social y revolución de expectativas que produce recientemente la promoción de mecanismos de mercado. Democratización con el velasquismo significa también igualación y mayores expectativas de las mayorías populares, pero son procesos que se dan sobre la base de una mayor participación de la población en organizaciones específicas, que sin ser mayoritarias implican una diferencia central en el escenario social. Este tipo de participación es el elemento ausente en la igualación social y la multiplicación de expectativas que se pretende hoy con la venta de ilusiones de libre mercado. Participación en los setentas implicaba desarrollo de organización social

y no precisamente organización de emergencia como pueden ser comedores o ronderos, sino organizaciones sindicales, productivas o vecinales, que podían integrar el cuadro de una sociedad estable. Hoy la participación tiende a ser un acto individual en el mercado, con un efecto inmediato disgregador y sin perspectivas de organización que puedan fortalecer una sociedad civil. La igualación vía mercado no tiene entonces, necesariamente, un efecto democratizador.

Pero quizás el efecto más importante de la democratización fue la ampliación de la ciudadanía. Antes del gobierno de Velasco la ciudadanía se restringía a sus aspectos político-electorales, los cuales además estaban limitados porque no todos los adultos votaban. Con el gobierno militar se concedieron derechos de organización social, acceso a la propiedad de la tierra al campesinado, estabilidad en el trabajo, participación en la gestión y propiedad de las empresas, entre otros, que desarrollaron una esfera nueva de la ciudadanía en el Perú, la que tiene que ver con los derechos y la participación en ámbitos económicos y sociales. A pesar del fracaso de las reformas, esta ciudadanía social fue la que dió contenido a la igualación promovida por el velasquismo. Al mismo tiempo, ella significó el golpe más importante a las relaciones de subordinación señorial predominantes en la vida social peruana hasta entonces.

Asimismo, un efecto más de esta ampliación ciudadana es el desarrollo, vía la organización social, de sujetos colectivos que son los que establecen las agendas de demandas tanto sociales como políticas. El establecimiento de sujetos colectivos contrasta con una ciudadanía basada en individuos-propietarios, tal como fue en las primeras etapas de desarrollo democrático en Europa occidental.

Este desarrollo de aspectos sociales de la ciudadanía sería recogido en buena medida por la Constitución de 1979, buscando integrarlo, más como derechos que como formas de participación política, en un esquema de democracia representativa. Sin embargo, su sola incorporación como derechos constituye un elemento de apertura muy importante del régimen político. Podríamos decir también que otra consecuencia de la

democratización social en la carta de 1979 es la liberación de restricciones a la ciudadanía político-electoral, dándose el voto a analfabetos y jóvenes mayores de 18 años, a la vez que levantándose la prohibición de participar en política a los partidos populares.

Este nuevo sentido social de la ciudadanía y su desarrollo a través de sujetos colectivos creo que son los elementos que despertarán mayores resistencias para la derecha tanto económica como política. Esto se manifiesta durante la vigencia de la Constitución de 1979 pero alcanza su punto más alto con la ofensiva neo-liberal encabezada por Fujimori, en particular después del golpe de Estado del cinco de abril. Los derechos y la participación de la población en las esferas económica y social son los elementos democratizadores por excelencia en la vida moderna, sin embargo, chocan contra una premisa central del esquema neo-liberal: el derecho sagrado e irrestricto a la propiedad privada. La ampliación de la ciudadanía está muy lejos de amenazar la existencia de la propiedad como tal, pero sí estimula su regulación en función del interés social. Los grandes propietarios que rechazan toda posibilidad de regulación, identifican esta última con expropiación e incluso confiscación, negándose a cualquier restricción de su derecho. La regulación del derecho de propiedad, vía la ampliación de derechos y mecanismos de participación, que fue desarrollada por el velasquismo, constituye por ello el punto más recurrente de crítica al legado de aquel proceso. Pero esta crítica rara vez establece la relación entre la regulación del derecho de propiedad y la democratización social, descalificándose, más bien, a los derechos sociales y a la participación en ámbitos no políticos como elementos democratizadores.

Sin embargo, democratización, como proceso social, no es igual a democracia, como régimen político nacional. La democratización no logra ser realizada como régimen político democrático debido al carácter autoritario, de dictadura militar del velasquismo. Analistas de aquel período como Julio Cotler (1985) y Carlos Franco (1986) señalan que no hubiera sido posible llevar adelante las reformas sino de manera autori-

taria. Pero cuando se busca darles permanencia a los cambios ocurridos y se empieza a pensar en la institucionalización política el proceso encuentra su fin. Es decir, la forma política autoritaria que hace posibles los cambios impide luego su institucionalización. Esta última, implicaba organizar la participación de la población en un nuevo régimen político y parece que, más allá de los proyectos, esto no podía ser soportado ni por el líder, ni por la Fuerza Armada, ni por la burocracia creada por el proceso. Tenemos entonces una situación curiosa, la devoración del velasquismo por si mismo, al no poder dar cauce en un régimen democrático a la democratización social que había desatado.

Pero esta incapacidad velasquista para formular un nuevo régimen político no significa que los elementos de democratización social se diluyan, ni que sea imposible integrarlos en una propuesta de democracia. Por el contrario, el fracaso del régimen democrático en la década anterior nos indica la necesidad de reconstruir este orden integrando elementos centrales de democracia social que apunten a superar los problemas de representación política que aparecían como el punto central de la crisis democrática.

Esta propuesta de democratización de la democracia marcha a contracorriente de lo que vemos en estos tiempos como intento de reordenamiento estatal. A diferencia de lo que sucedió con el velasquismo hoy se eliminan los elementos de democratización social, se amplía el derecho de propiedad y se constitucionaliza el poder autoritario del Presidente de la República. Es decir, se restringe gravemente la democracia para buscar darle una solución de minorías a la crisis estatal oligárquica. En cualquier caso el orden que emergía de esta reestructuración seguirá teniendo pendiente la conjunción de democracia social con democracia política, como una necesidad ineludible para un régimen verdaderamente representativo.

En conclusión, fue el velasquismo, a pesar de su carácter autoritario, el que puso en la agenda de gobierno del Perú esta cuestión.

Nuevos ciudadanos y vieja política

En el Perú en los últimos treinta años se ha producido una importante multiplicación del número de ciudadanos los cuales no han logrado todavía expresarse políticamente en forma democrática ni tampoco ser representados por las formas de institucionalidad estatal existentes. Esta dificultad de expresión política y de representación institucional es la causa fundamental de la frustración con el régimen democrático ocurrida en el país en los últimos años. Esta frustración con la democracia se convierte, asimismo, en el terreno propicio para que se desarrolle la regresión autoritaria que vivimos en la actualidad.

¿Por qué los ciudadanos no pueden expresarse políticamente ni las instituciones representarlos en el Perú? Esta es la pregunta que nos convoca en el presente texto.

La ciudadanía se expresa participando y representándose en instituciones políticas. Las dificultades de expresión política han llevado por ello a mostrar tanto una crisis de «representabilidad»¹, es decir de incapacidad de los representados de representarse, así como una crisis de las formas, ámbitos y canales de participación y representación (López 1991) organizados por la élites políticas tradicionalmente representantes.

Esto nos lleva en primer lugar a analizar el problema de la representación.

¹Término usado por el sociólogo Alain Touraine en una conferencia en la Universidad Católica de Lima en octubre de 1994.

1. El doble carácter de la representación ciudadana.

Quando se habla de una crisis de representación en el Perú generalmente se confunde la representación estrictamente política con la representación sociológica. La primera refiere a un sistema institucionalizado de responsabilidad política de los representantes que tiene su origen en las elecciones, la segunda a una relación de semejanza entre representantes y representados que resalta la importancia de que las características sociales de estos últimos se vean reflejadas en los primeros (Cotta 1982, Sartori 1992). En las democracias establecidas de los países industriales desarrollados con un alto grado de integración social es probable que la representación sociológica incida poco en la representación ciudadana en general. Por el contrario, en las democracias incipientes de países como el Perú, con una historia muy significativa de exclusión social y política, la representación sociológica, es decir la relación de semejanza entre representantes y representados, ya sea esta de clase, raza, género o procedencia regional, juega un rol fundamental en las posibilidades de realización de la representación ciudadana. Hay necesidad entonces de distinguir entre la representación sociológica y la política en el proceso de representación ciudadana para poder entender en toda su dimensión el problema de la crisis de representación. Desde diversas ópticas autores como Carlos Franco (1993) y Guillermo Rochabrún (1994) han señalado el problema de la crisis de representación. El primero incidiendo, tal como veremos más adelante, en la representación sociológica, y el segundo, en la representación política. En el Perú se dan casos de crisis en las dos esferas, es decir, la población no se siente representada en el ámbito político-estatal tanto porque no existe semejanza entre representantes y representados y persiste la exclusión en razón del origen social, como porque la ciudadanía carece de medios para controlar la responsabilidad del representante. El problema de la crisis de representación en un país como el Perú no puede reducirse a uno u otro aspecto sino que debe tomar en cuenta ambos para que eventualmente pueda haber una superación de los problemas existentes en las dos esferas.

La ubicación de la crisis de representación tanto a nivel social como a nivel político nos lleva a explorar la complejidad de la ciudadanía y su raíz como fenómeno en la sociedad civil.

2. La ciudadanía: un fenómeno complejo.

La ciudadanía se define con Marshall (1976) como la aceptación de la gente en calidad de miembros plenos de una sociedad determinada. Es preciso remarcar, por la importancia particular que tiene para el Perú, que esta aceptación define no sólo los que son sino también los que no son ciudadanos. O sea, define no sólo inclusión sino también exclusión de la comunidad política. La ciudadanía, sin embargo, es un concepto de carácter socio-político como esboza Alexis de Tocqueville en su «Democracia en América» (1984). Desafortunadamente, suele tomarse, como lo hacen O'Donnell y Schmitter (1986) sólo en sus aspectos político-electorales. El propio Marshall en su conferencia de 1949 refuta este «lugar común» señalando que la ciudadanía contiene elementos individuales, sociales y políticos, que se expresan como derechos. Por elementos civiles refiere a los derechos individuales, de libertad personal, expresión, creencia religiosa, propiedad, realización de contratos y administración de justicia; y por elementos sociales, los derechos que refieren al gozo de un mínimo nivel de bienestar y seguridad.

En el mismo sentido, Anthony Giddens (1992) y David Held (1989) desarrollando el concepto de Marshall, señalan que la ciudadanía no sólo supone actores individuales sino también colectivos, y Held en particular, nos ofrece una división aún más compleja de los elementos de ciudadanía, señalando cuatro conjuntos de derechos: individuales, económicos, sociales y políticos. Agrega Held el conjunto de «derechos económicos» para proceder a una diferenciación más de los derechos individuales en general y hacer alusión a los derechos ganados por los trabajadores en el control de sus condiciones de trabajo. Los derechos económicos, en este sentido, podrían ir en un continuo desde mejores condiciones para realizar la labor productiva hasta una situación de cogestión o autogestión empresarial.

Además, T.H. Marshall señala un interesante cuadro de evolución de los derechos que conforman la ciudadanía. Tomando el caso inglés en los últimos tres siglos, nos habla primero del desarrollo de los derechos individuales, estrechamente ligados a la protección de los derechos de propiedad en los inicios del mercado capitalista, luego del desarrollo de los derechos políticos, ligado a los movimientos por la extensión del derecho al sufragio y por último al desarrollo de los derechos sociales relacionados más directamente con las luchas del movimiento obrero porque el Estado garantice un mínimo de bienestar para las mayorías. Si bien de esta sucesión, restringida al análisis de la historia de un país (Gran Bretaña), no se puede concluir un carácter ineluctable en el desarrollo de los derechos ciudadanos, sí podemos afirmar que conforme se van reconociendo constituyen un conjunto articulado de derechos que conforma el núcleo de la ciudadanía en cada momento de su desarrollo. Ello supone, como suele suceder en nuestras tierras, que cuando no se conceden o se suprimen parcialmente, ya sea en forma temporal o permanente, se afecta gravemente el desarrollo de la ciudadanía.

Podría caber la tentación de pensar que el concepto de ciudadanía no es pertinente en un país como el Perú, porque aquí no seguimos la secuencia de desarrollo del mundo occidental, tal como la señalan Marshall y sus críticos. Sin embargo, los esfuerzos inclusivos de diversos movimientos y partidos en las últimas décadas, buscando democratizar aunque fuera parcialmente el Estado luego de la quiebra del orden oligárquico, no pueden entenderse sino como esfuerzos por desarrollar un sentido de pertenencia en una comunidad política en expansión y cada vez más plural. El que este proceso sea muy accidentado, fragmentario y parcial no quiere decir que no haya habido inclusión y desarrollo de un sentido de pertenencia a una comunidad política en las últimas décadas. Es más, tal como repasamos en las líneas siguientes, se trata de un proceso incompleto cuya frustración reiterada es una de las grandes dificultades de la consolidación democrática. Esta inclusión y el desarrollo de un sentido de pertenencia es lo que llamamos ciudadanía.

Pero la ciudadanía no sólo son derechos. Carole Pateman (1985) nos dice que también se trata de obligaciones o deberes que los individuos desarrollan con su comunidad inmediata e incluso con su sociedad nacional. Y John Dunn (1991) señala que los deberes no solo se deben a la comunidad en general sino también a la autoridad legítimamente constituida, legitimidad que, subraya, de la revolución francesa en adelante se basa en el origen democrático de la autoridad. La existencia y garantía de varios conjuntos de derechos está entonces en relación directa con el cumplimiento de determinados deberes. Esta relación entre derechos y deberes como componentes de la ciudadanía es importante, sobre todo en contextos como el peruano, donde el desarrollo de unos, los derechos, no va paralelo al desarrollo de otros, los deberes, especialmente por los problemas de legitimidad democrática que tiene el Estado en el Perú.

El tema de la ciudadanía, y en particular la recuperación de la clásica definición de Marshall, cobra actualidad en estos momentos de globalización de la democracia. Caído el muro de Berlín y terminada la guerra fría se produce una expansión sin par de este régimen por el orbe, en particular de la versión procedimental de democracia, tal como la describe Huntington en «La Tercera Ola» (1993). El fenómeno muestra, a la vez, la vitalidad y las debilidades del régimen político democrático. Nos referiremos a estas últimas que son las que nos aquejan en el difícil proceso de construcción democrática en el Perú.

El ciudadano es el sujeto fundamental de la democracia, de su crecimiento cuantitativo y cualitativo y del desarrollo de sus capacidades políticas depende el porvenir de esta forma de gobierno. La ciudadanía es una propuesta de igualdad, según la cual los miembros de una misma comunidad política gozan de los mismos derechos, lo que se traduce en que gozan del mismo status ciudadano (Barbelet 1988). El status, como lo define Weber (1979), es «una estimación social de honor», es decir, depende de cómo lo perciben los demás a uno mismo y viceversa. Esta percepción del otro como igual es la fuerza fundamental de integración social y política que produce la ciudadanía.

Sin embargo, a esta fuerza igualitaria e integradora se oponen las desigualdades, de clase en primer lugar, basada en condiciones materiales específicas; de género, cuya actualidad como movimiento social es reciente; y de raza y procedencia regional, con especial importancia en países como el nuestro. Pero la dinámica entre igualdad ciudadana y desigualdad en las condiciones de desarrollo de la ciudadanía no es un asunto sólo de conflicto entre dos lógicas diferenciadas sino también de interacción e influencia, en especial de la propuesta de igualdad ciudadana sobre las otras desigualdades señaladas. Hay polémica en torno al grado en que la igualdad de status ciudadano afecta las otras desigualdades sociales, discusión que está en relación directa a la cercanía o lejanía de los autores con el legado de Marx. Para algunos como J.M. Bardelet (1988) o Anthony Giddens (1992), a diferencia de lo que parece sugerir T.H. Marshall, la igualdad de status tiene solo un efecto parcial sobre las desigualdades sociales, en especial sobre las desigualdades de clase. Para otros como Seymour Martin Lipset (1983) y Reinhard Bendix (1974) el efecto de la igualdad de status ciudadano es tal que prácticamente terminaría con las desigualdades sociales. Bendix es enfático al respecto cuando se refiere al poder igualitario del sufragio universal en especial respecto de las diferencias de clase. Más allá de la polémica es indudable que el desarrollo de la ciudadanía ha ayudado a disminuir, si bien no quizás a terminar, con las desigualdades sociales. Esto es perceptible, especialmente, en países donde la extensión de la ciudadanía incluye los derechos sociales y cuya estructura social tiende a ser étnicamente homogénea.

Conviene también resaltar un rasgo central que ha caracterizado al ciudadano moderno, como es el de ser un sujeto pasivo que tiende a restringir su interés por la política al sufragio cada cierto número de años. Esto, en contraste con el sujeto político de la polis griega (Finley 1973) que más bien se definía por su participación activa en la vida pública. La pasividad del ciudadano moderno viene a ser la contraparte de la forma democrática predominante en el planeta, me refiero a la democracia de élites, o la democracia entendida como una competencia

entre diversas élites por el favor popular para proceder a manejar los asuntos del gobierno. La democracia elitista promueve al ciudadano pasivo, porque le interesa su participación para ratificar las decisiones de gobierno más que para participar en la gestación de las decisiones mismas.

3. Ciudadanía y sociedad civil

La ciudadanía como pertenencia a una comunidad humana se forja en el terreno de la sociedad civil, es decir, tal como definen a esta última Arato y Cohen (1992) en una: «esfera de interacción social entre la economía y el Estado compuesta sobre todo por la esfera íntima (especialmente la familia), la esfera de asociaciones (especialmente las asociaciones voluntarias), los movimientos sociales y las formas de comunicación pública». En esta esfera es donde como producto del desarrollo de redes entre las asociaciones de individuos surge la sociedad civil. Decimos que la ciudadanía se forja en el ámbito de la sociedad civil porque es en ella donde los individuos reconocen sus derechos y asumen su pertenencia a una comunidad determinada. Sin embargo, los procesos de participación y representación se desarrollan en la sociedad política, como ámbito de intermediación entre la sociedad civil y el Estado, que surge de la primera y permite que se desarrolle la competencia entre las diversas opciones políticas por el control del poder estatal (Stepan 1988, Arato y Cohen 1992). Asimismo, estos derechos ciudadanos, si bien se gestan en la sociedad civil, para ser efectivos deben ser garantizados por el Estado a través de su aparato jurídico correspondiente.

Ubicar la forja de la ciudadanía en el terreno de la sociedad civil es una opción promisoriosa y a la vez riesgosa en el debate contemporáneo. Promisoriosa porque, como nos señala Michael Walzer (1992), es posible plantear la superación de la pasividad ciudadana, propia de las democracias modernas, si se traslada el «locus» del desarrollo ciudadano del rol ratificador de las decisiones de gobierno al que lo restringe la democracia elitista a la participación en las asociaciones voluntarias que conforman la sociedad civil. Y riesgosa porque este traslado puede alentar las

propuestas que se desentienden de la necesaria relación con el Estado y pretenden recrear arcadias societales. Sin embargo, se trata de una opción cuyas posibilidades son muy significativas porque reafirma la participación en las asociaciones voluntarias como la escuela democrática que extiende el ejercicio de la actividad pública más allá de la esfera estatal y prepara al ciudadano para comprometerse activamente con el destino de su comunidad y del país.

Esta ubicación del desarrollo ciudadano en la esfera de la sociedad civil es particularmente importante en el Perú porque el carácter excluyente del Estado, que persiste más allá del fin del orden oligárquico, no permite que la gran expansión ciudadana tenga como referente inicial el ejercicio de derechos políticos, sino de demandas por recursos de diverso tipo que se transforman en derechos sociales.

Es importante también discutir dos identidades falsas que se pretenden hacer, como rezagos de un pensamiento anclado en el siglo XIX, respecto del concepto de sociedad civil. Por una parte está la reducción marxista que quiere identificar sociedad civil con clase social, tratando de calificar cada sociedad en función de la clase hegemónica en la misma. El caso más común al respecto es de «sociedad burguesa», de manera tal que se califica a todo elemento conformante de una sociedad determinada como «burgués», eludiendo la pluralidad de componentes sociales que es lo que permite considerar a la sociedad civil como una esfera de democratización. Por otra parte está la reducción liberal que identifica sociedad civil con mercado, confundiendo una esfera de democratización donde interactúan individuos iguales y asociados voluntariamente, con una esfera de intercambio donde entran en contacto agentes por definición desiguales. Podríamos decir que se trata de dos caras de la misma moneda, tanto en la reducción marxista como en la liberal se pretenden incluir la esfera económica dentro de la sociedad civil, en un caso vía el expediente de la dominación de clase cuya determinación en última instancia es para el marxismo la economía, en el otro, identificando abiertamente una esfera de intercambio económico, como es el mercado, con la sociedad civil. Esta confusión quizás hallaba algún sustento en el siglo XIX, por el poco desarrollo de la sociedad civil

en general y del pluralismo tanto social como político en particular; sin embargo, a fines del siglo XX, con el extraordinario desarrollo de la asociación voluntaria y de la organización social autónoma del Estado y de la economía en los lugares más disímiles del planeta, insistir en la pertinencia de estas identidades es una cuestión obsoleta.

4. Sociedad civil, movimientos sociales y multiplicación ciudadana en el Perú.

En el Perú de las últimas décadas se desarrolla una importante sociedad civil, que a pesar de las dificultades que encuentra para su crecimiento e institucionalización es hogar de la multiplicación ciudadana. Sin embargo, tal como pasamos a explicar en mayor detalle, se trata de una sociedad civil que nunca puede producir una nueva sociedad política que signifique una ruptura, en el plano de la intermediación, con el orden oligárquico anterior.

La sociedad civil como tejido social organizado y la multiplicación ciudadana que ella implica es producto, en lo fundamental, del desarrollo de grandes movimientos sociales. Al mismo tiempo, el desarrollo ciudadano, que significa derechos para sectores cada vez mayores de la población, genera condiciones para nuevos movimientos sociales que explícita o implícitamente dan lugar a una, aún mayor, expansión ciudadana y a un ulterior desarrollo de la sociedad civil. Marshall (1981), por ejemplo, señala que los derechos individuales tienen un formidable impacto en el desarrollo de los más diversos tipos de asociaciones, grupos y movimientos sociales. De esta manera los movimientos sociales vienen a ser un canal de incorporación privilegiado de nuevos sectores a la ciudadanía. Al respecto Talcott Parsons (1965), comentando el impacto del movimiento por derechos civiles (individuales) de la población negra en los Estados Unidos, señala que la inclusión de un nuevo sector como miembro de una sociedad determinada implica no solo la ampliación numérica de la ciudadanía sino principalmente la reconfiguración del conjunto de la sociedad donde esto se produce.

Sin embargo, Bardelet (1988) insiste en que no debe tomarse a los movimientos sociales como la única e inmediata causa de la expansión

ciudadana. Muchas veces los movimientos no tienen un efecto inmediato en la consecución de derechos sino que su impacto ocurre en el mediano plazo; otras veces son los gobiernos los que conceden derechos en previsión del desarrollo de movimientos y también puede suceder que la ciudadanía se expanda por el desarrollo de arreglos institucionales cuya relación con los movimientos sociales no es siempre directa.

La multiplicación ciudadana tiene su expresión más conocida en el sufragio univesal que recién empieza a conseguirse en Europa Occidental luego de la Primera Guerra Mundial. La centralidad del sufragio universal, como la llama Umberto Cerroni (1933), termina, en el caso europeo occidental, con la hegemonía de los estados liberales y da paso a los denominados estados sociales. En América Latina este mismo fenómeno es expresión en el plano político del paso de los estados oligárquicos a los populistas. En el Perú se da también un proceso de multiplicación ciudadana que lleva al sufragio universal recién en 1980, como consecuencia de movimientos sociales que parcialmente se convirtieron en gobiernos populistas y desarrollaron políticas que promovieron la participación de la población y la extensión de los derechos.

Esta multiplicación ciudadana se manifiesta muy claramente en el crecimiento del número de electores respecto de la población total. En las elecciones políticas generales de 1931, las primeras hechas con un registro electoral independiente del Poder Ejecutivo (Basadre 1980), cuando tenían derecho al voto solo los hombres mayores de 21 años y alfabetos, el número de votos emitidos en relación a la población total es del 6%. En 1963 esta relación sube al 18%, por la incorporación de la mujer en los últimos años de la dictadura del General Manuel Odría. Y en 1980 la misma cifra pasa el 30%, reflejando la incorporación de importantes contingentes juveniles por la disminución de la edad para votar de 21 a 18 años y sobre todo por la dación del voto a los analfabetos (Elaboración propia en base a datos de Webb y Fernández Baca 1991).

¿A qué se debe esta multiplicación ciudadana que tardíamente arriba al sufragio universal? ¿Se trata exclusivamente de concesiones políticas del poder de turno o tiene que ver con procesos sociales más profundos?

Si tomamos la primera de estas grandes ampliaciones del sufragio, la ocurrida en 1955 con la «concesión» del sufragio femenino, tenemos que efectivamente se trata de una concesión porque no se conoce ningún movimiento feminista de la época que reclamara el sufragio de las mujeres. Pero si observamos las posteriores, en particular el voto para los analfabetos, veremos que se trata de un fenómeno que tiene que ver con el desarrollo de importantes movimientos sociales, en particular campesinos, que se desarrollan a partir de la segunda mitad de los años cincuenta.

Es cierto, en este último caso, que el voto para los analfabetos no es una reivindicación explícita del movimiento campesino, sino más bien la tierra; pero es indudable que el acceso a la tierra no es sólo la reivindicación de un derecho individual de propiedad sino también de un derecho social de bienestar que le da una nueva presencia al campesinado en el país y obliga al Perú «oficial» a considerarlos como parte de los peruanos. Esta consideración como parte de la sociedad nacional es lo que finalmente lleva a que se los tenga en cuenta, aunque sea nominalmente, como ciudadanos.

Una cuestión también importante a resaltar en este punto es la relación entre la reivindicación étnica y el acceso a la ciudadanía. En el Perú la reivindicación étnica no implica, como en otros países, el enfrentamiento entre comunidades étnicamente diferenciadas (Degregori 1993), sino que más bien se da en conjunción con reivindicaciones clasistas, regionales y de género, que en conjunto definen las características de la desigualdad social en el país. El acceso a los derechos ciudadanos, en tanto implica una mayor igualdad e integración social, significa también un avance considerable, aunque diste de ser definitivo, en términos de igualdad de status e integración étnica. Este proceso se ha denominado en el Perú como mestizaje o «cholíficación» y abarca no sólo los movimientos campesinos por la tierra, sino también la migración del campo a la ciudad, los movimientos de pobladores por conseguir un lugar donde vivir y las nuevas formas de organización productiva de los migrantes rurales en la ciudad. Así, en lucha por su bienestar material es

que las mayorías étnicas autóctonas adquieren reconocimiento como parte de la comunidad nacional llamada Perú.

Sin embargo, la multiplicación ciudadana no está relacionada únicamente con movimientos sociales específicos de sectores explícitamente excluidos que reclaman su participación. También tiene que ver con movimientos sociales de obreros y pobladores que pugnan por el desarrollo de la «ciudadanía social» o el reconocimiento de derechos sociales a sectores urbanos, que por lo menos nominalmente, sí cuentan con el derecho al voto. Este es el caso del reconocimiento de derechos sociales fundamentales, como el derecho a la estabilidad laboral y a la organización sindical y popular, así como el derecho a la participación en la gestión y la propiedad de las empresas que hace el gobierno del General Juan Velasco a principios de la década de 1970. El reconocimiento de estos derechos sociales permitió la organización de vastos sectores y el desarrollo de identidades, tanto sectoriales como regionales, promoviendo lo que Alain Touraine (1987) denomina «producción de sociedad». Un ejemplo paradigmático, tal como nos informan Parodi (1986), Nieto (1986) y Balbi (1989) fue el «clasismo» sindical obrero de la época, que afirmándose como una identidad de la vanguardia sindical izquierdista se proyectó en un discurso de reivindicación de derechos que puso a los trabajadores en pie de igualdad jurídica con sus patrones y los reconoció en el nivel de la empresa como interlocutores válidos que debían ser respetados.²

Paradójicamente, muchos trabajadores y pobladores tuvieron su primera experiencia ciudadana en los años setenta como miembros de organizaciones de base que reclamaban un terreno para vivir o como obreros que pudieron sindicalizarse y reclamar condiciones mínimas de sobrevivencia. Tenemos entonces que la ciudadanía social se antepuso a la ciudadanía política en los años inmediatamente anteriores al logro del sufragio universal, siendo característica distintiva de la experiencia de acceso a los derechos de muchos peruanos que alcanzaron la adultez en

² Ver al respecto «La Transición Conservadora» (Lynch 1992), donde se discute el tema teóricamente y se señalan las consecuencias para la transición democrática entre 1975 y 1980.

esa época y permitiendo fácilmente la asociación de ciudadanía con garantías de bienestar material que debían otorgar el Estado y/o los patrones. Esta ciudadanía social promovió el desarrollo de «ciudadanos activos» en ámbitos circunscritos, como pudieron ser el sindicalismo obrero industrial o las organizaciones vecinales. Sin embargo, estos ciudadanos activos, por el carácter local o sectorial de su ámbito de actividad, tuvieron luego serios problemas para desarrollarse como ciudadanos en el pleno sentido de la palabra y proyectar una representación en la esfera política. Esta situación dificultó que las expectativas respecto de la democracia se cumplieran en la década siguiente.

Es importante en este punto recordar el desfase que indica Sinesio López (1994) entre la modernización socio-cultural y la modernización económico-social en el Perú, señalando que la primera se adelanta a la segunda desatando expectativas que es difícil de satisfacer. Este desfase, en términos de ciudadanía lleva a que se desarrolle una «ideología de los derechos» en importantes sectores populares, en particular en el denominado sindicalismo clasista de los años setenta. Esta ideología de los derechos se desarrolla como una lucha incesante por reivindicaciones inmediatas sin un sentido de los deberes paralelo que funcione como contraparte de la primera. Esta falta de contraparte tiene como una condición importante el que la transformación de las necesidades en derechos en la época tienen como referente ideológico al marxismo-leninismo, lo que no alentaba la creación de una comunidad democrática ni el desarrollo de un sentido de los deberes, sino más bien propiciaba la polarización social y política en vistas a una crisis revolucionaria. La precariedad del clasismo como conducta política que absolutizaba la confrontación sobre el consenso y la construcción institucional nos hace ver los peligros de la expansión unilateral de la ciudadanía.

Los movimientos sociales de los años sesenta y setenta impulsaron la extensión de derechos porque desarrollaron de manera sustancial la sociedad civil como una red de asociaciones que tuvo una densidad organizativa variable. Esta sociedad civil, como bien nos recuerda Sinesio López (1991), tuvo en su carácter popular la virtud que le valió jornadas memorables en la coyuntura inmediata (como fueron los paros

nacionales de julio de 1977 y mayo de 1978), pero también el defecto que la haría intrínsecamente débil más allá del período velasquista. Este ámbito social diferenciado de la economía y el Estado tuvo como característica central, que nos permite hablar de su existencia, una autonomía que haría factible constituir en su seno a los actores sociales más relevantes del período. La sociedad civil popular de los años setenta es, asimismo, un espacio producto y a la vez causa de uno de los procesos de democratización social más significativos de nuestra historia. Me refiero a la democratización como igualación, participación y construcción de ciudadanía (Lynch 1993). Una democratización social sin democracia política (López 1991, Lynch 1993) porque se da durante un régimen de dictadura, que, curiosamente, promueve esta democratización social en las movilizaciones que ocurrieron tanto a favor como en contra de las reformas que implementa.

5. El desfase entre sociedad civil y sociedad política.

Esta sociedad civil popular no logra, sin embargo, en el período de transición democrática, entre 1975 y 1980, desarrollar una sociedad política que exprese en el espacio de la representación la democratización social señalada (Lynch 1992). Es importante remarcar que esto no se produce ni como representación social ni como representación política, es decir, no llegan representantes que cholifiquen la élite y la hagan algo más semejante a las mayorías, ni tampoco se logra establecer un sistema institucionalizado de responsabilidad política a través del cual los ciudadanos puedan controlar a sus representantes. La debilidad de la sociedad civil conformada, su fragmentación y falta de pluralidad, así como la influencia de partidos de la izquierda radical en las organizaciones que le dan vida, hacen que «juegue un partido aparte», desarrollando, tal como señala Fernando Henrique Cardoso (1981, 1989) para el caso brasileño, una dinámica confrontación-rechazo y eventual cooptación, con una sociedad política que le es esencialmente ajena.

La sociedad política del «antiguo régimen» (anterior al 3 de octubre de 1968) ocluida durante el velasquismo por explícita voluntad política del mismo, resucitaría durante la transición de fines de los años setenta,

iniciando uno más de los ejercicios de restauración en nuestra vida republicana. En la transición democrática peruana, con todo lo peculiar que es frente a otras transiciones en América Latina (Lynch 1992), la coalición democratizadora (O'Donnell 1980), formada por un sector de los militares en el poder y dos partidos del espectro político anterior al velasquismo: el APRA y el PPC, «usa» al igual que en la mayoría de las transiciones, el efecto político que tuvo la movilización de la sociedad civil para presionar a los militares en los momentos claves del proceso. Tal fue el caso del Paro Nacional del 19 de julio de 1977 y su directa relación con la convocatoria a elecciones nueve días después. Sin embargo, esta posición favorable a la movilización «desde abajo» desaparece cuando la transición está asegurada y los socios de la coalición democratizadora se han afianzado como los actores políticos dominantes, como fue el caso, nuevamente, cuando los actores arriba señalados alcanzaron un pacto entre ellos una vez instalada la Asamblea Constituyente en agosto de 1978. Los militares no conceden ninguna de las reivindicaciones que se levantan en los paros nacionales de la época, que por lo demás eran movilizaciones «defensivas» (Tilly 1978), es decir, que pedían se les restituyan reivindicaciones conseguidas durante el gobierno de Velasco (1968-1975) y anuladas o recortadas por el siguiente gobierno militar de Morales Bermúdez (1975-1980). Lo más significativo al respecto fue el despido, luego del paro de julio de 1977, de aproximadamente cuatro mil dirigentes sindicales, la vanguardia sindical de la época, lo que asestó un durísimo golpe al movimiento social y constituyó la derrota de mayores proporciones en muchos años.

Esta coalición democratizadora, por lo demás, no integra a todos los partidos políticos. Acción Popular se excluye por razones de estrategia electoral y los partidos de izquierda son excluidos y se autoexcluyen a la vez. Esto no quiere decir que la izquierda radical de los años setenta se marginara de la escena política, por el contrario, participa de la misma representando de alguna manera a la movilización social en curso, pero lo hace diferenciándose claramente de la coalición democratizadora, al punto de manifestar abierta y reiteradamente su oposición a la transición a un régimen democrático.

A pesar de la exclusión, la Constitución que elabora esta coalición democratizadora es una carta de transacción. Es decir, es una Constitución que sin adoptar el conjunto del proyecto velasquista recoge muchos de sus avances sociales, entre ellos: plantea la descentralización del país, regula el derecho de propiedad, da máxima jerarquía a los derechos individuales y sociales, concede el voto a los analfabetos y a los mayores de 18 años y no establece restricciones para formar partidos políticos como sí estaba establecido en la Constitución de 1933.

Pero la coalición democratizadora no logra expresar a la sociedad civil popular ni constituir una nueva sociedad política, como espacio de nuevas representaciones, tanto sociales como políticas, que compitan por el poder. En términos coyunturales esto se puede explicar porque en buena medida su poder se basaba en la derrota de los movimientos sociales producidos por el velasquismo y en la incapacidad de la izquierda para expresar su legado en las nuevas condiciones democráticas. Por el contrario, en el pasaje a las nuevas elecciones generales y municipales busca reeditar el estilo anterior a 1968 y eventualmente coopta al juego parlamentario, aunque en forma subordinada, a la izquierda contestataria de la década de 1970.

Sin embargo, hay autores como Carlos Franco (1993) que sugieren explicaciones más profundas para este desfase, señalando que el problema estructural es el diferente origen étnico y clasista de los dirigentes políticos, por una parte, y de las mayorías conformantes de las organizaciones de la sociedad civil por la otra. Es decir, que existiría una falta de representación social en el plano político, o, más precisamente, de semejanza entre representantes y representados. Este desfase impediría que se construyan las representaciones políticas adecuadas y haría que unos se sientan representados por los otros sólo y en la medida en que reciban la compensación material adecuada por brindar su apoyo. Ello explicaría el carácter altamente voluble del electorado en la década de 1980 y la precariedad de las representaciones que se intentaron construir.

Es indudable la fuerza de esta explicación que tiene como punto de partida las «fallas geológicas», como diría Max Hernández, existentes en la constitución de nuestra nacionalidad y que se imbrica con el señala-

miento de Carlos Iván Degregori (1993) sobre el mestizaje como un proceso de ciudadanía de las mayorías peruanas. Franco a lo que hace alusión en este caso es al bloqueo, al intentar expresarse como poder político, de este mestizaje, produciendo la crisis de representabilidad y representación señaladas.

Esta explicación, sin embargo, es incompleta si no tomamos en cuenta los problemas de la representación estrictamente política. Es decir, si no entendemos que esta diferencia étnica y clasista entre ciudadanos y representantes se plantea como la causa fundamental para que no exista un sistema institucionalizado de responsabilidad política que permita a la ciudadanía pedirle cuentas a sus representantes. La diferencia étnica y clasista establece una distancia que hace sentir a los políticos que están por encima del escrutinio público y por lo tanto que nadie tiene por qué controlarlos.

Las graves dificultades para institucionalizar un sistema que pida cuentas a los políticos es lo que lleva a un serio desprestigio de los mismos y de la precaria democracia en que desarrollaban su actividad.

La incorporación de nuevos ciudadanos no trajo consigo entonces, en términos de Parsons (1965), una reconfiguración del conjunto de la sociedad sino un postrero intento restaurador del Perú pre-velasquista. Lo que la ciudadanía social avanza en términos de igualación de status en la década de 1970, no se traduce en una efectiva igualación política en la década de 1980. Las condiciones de dictadura política de los años setenta fueron suficientes para imponer «la consideración del otro como igual» a nivel social pero hacían imposible, por sus propias características autoritarias, desarrollar una igualación de status que se proyectara como característica de un nuevo régimen democrático.

Esta discrepancia entre sociedad civil y sociedad política es el germen de la crisis de representación y va a marcar la suerte del régimen democrático en la década de 1980. La falta de lazos orgánicos entre ambas instancias va a hacer muy difícil que se procesen una participación y representación que rompan el monopolio de la toma de decisiones por parte de pequeños grupos y que puedan establecer mínimos controles de la élite política por parte de la ciudadanía. La falta de organicidad de los

partidos políticos hace que este quehacer se identifique en el curso de la década con corrupción generalizada, clientelismo como forma de funcionamiento y oportunismo personal.

Esta falta de lazos entre sociedad civil y sociedad política va a llevar a que los actores en la escena legal en la década del ochenta se caractericen por su grave irresponsabilidad frente a la necesidad de solución de los grandes problemas del país. Esta irresponsabilidad se expresa ante todo en que las autoridades democráticamente elegidas abdican de su función como tales en dos áreas fundamentales: la economía y la seguridad. En el primer caso se mueven en una dicotomía entrega-rechazo con los organismos financieros internacionales, que no viene a ser sino las dos caras de la misma moneda, impidiendo que el país desarrolle una capacidad negociadora propia y formule una política económica viable en función de sus propios intereses nacionales. En el segundo, entregan la conducción de la lucha antisubversiva a las Fuerzas Armadas, evitando asumir los costos de una política de pacificación en democracia y promoviendo de esta forma la militarización del conflicto. En ambos casos la irresponsabilidad permite el desarrollo de «poderes fácticos»: los organismos financieros internacionales y las Fuerzas Armadas, que no han sido elegidos para las decisiones que toman y cuya práctica se encuentra más allá del escrutinio público.

Esta irresponsabilidad se expresa también como deslealtad frente al régimen democrático. El concepto de «lealtad democrática» es tomado de Juan Linz (1978) como una acepción que supone el compromiso de los actores políticos con la democracia. El concepto implica también situaciones de «deslealtad» o falta de compromiso y «semi-lealtad» o compromiso débil o a medias con el régimen político. Podríamos decir que la «deslealtad» y la «semilealtad» recorren con mayor o menor intensidad el conjunto del espectro político (Lynch 1992a). Varios integrantes de la coalición Izquierda Unida proclamaron en los ochentas una deslealtad abierta con el régimen democrático y el zanjamiento con estas posiciones por parte de quienes sí se afirmaban izquierdistas demócratas llegó tarde, recién en enero de 1989 (I Congreso de Izquierda Unida). Asimismo, podríamos calificar la abdicación de funciones de las

fuerzas que fueron gobierno: la alianza AP-PPC primero y el Partido Aprista después, como, por lo menos, una actitud ambigua o «semi-leal» con la democracia. Esta falta de compromiso con el régimen político deja desamparada a la democracia preparando su destrucción años más tarde.

6. Erosión de la ciudadanía y fragmentación social

A las dificultades presentes en los actores políticos se une la erosión del status ciudadano y la aún mayor fragmentación de la sociedad civil popular gestada en la década de 1970. Dos factores son decisivos para ello: el agotamiento, en versión peruana, del modelo de desarrollo denominado de «sustitución de importaciones» que desemboca en una terrible hiperinflación; y la violencia política, en particular su acentuado carácter terrorista. El modelo de desarrollo había creado una centralidad obrera en el movimiento social haciendo de los trabajadores y en particular del sindicalismo denominado «clasista» un componente fundamental de la sociedad civil popular. Todo esto entra en crisis, ayudado por la falta de imaginación de los dirigentes gremiales de la época, hasta casi desaparecer con la recesión ocurrida en la primera mitad de la década de 1980. A ello se suma la labor de sujeción y/o destrucción terrorista que desarrollan, sobre todo Sendero Luminoso pero también el MRTA, de muchísimas organizaciones populares tanto en el campo como en los barrios populares de las grandes ciudades. Esta labor de sujeción y/o destrucción terrorista de las organizaciones populares se ve facilitada por el abandono que hacen los partidos políticos, en particular los partidos de la izquierda legal, del campo y de las zonas populares urbanas.

Esto no significa, sin embargo, la desaparición de la sociedad civil popular sino su transformación, configurándose en la década del ochenta como organizaciones para enfrentar la crisis, producto tanto de los problemas económicos como de la violencia. Surgen así las organizaciones de sobrevivencia, para enfrentar problemas principalmente de alimentación, las organizaciones de seguridad, como las rondas y los comités de autodefensa, para enfrentar el terrorismo pero también el delito común y las organizaciones de pequeños empresarios y comercian-

tes que buscan juntarse para encontrar un sitio en el mercado. Son organizaciones que se desarrollan en espacios ganados por la movilización social en épocas anteriores; su característica tiende a ser más de gestión que de demanda frente al Estado, reemplazándolo muchas veces en funciones que tradicionalmente le habían estado asignadas (Lynch 1991). Sin embargo, la relación con éste no se rompe, manteniéndose en un nivel de conflictividad significativo. Por las características de su liderazgo y los espacios en que se desarrolla podemos decir que es una sociedad civil heredera del proceso de democratización de la década del setenta, pero las urgencias a que esta sometida impiden su desarrollo institucional y le dan una escasa capacidad de autonomía. Esta situación hace que enfrente gravísimas dificultades de proyección política y aún menores posibilidades de desarrollo que en los años setenta.

Tenemos entonces que en la década de 1980 no sólo se bloquea el desarrollo de la ciudadanía en términos políticos, afectando la igualación de status o la consideración del otro como igual a este nivel, sino que también se erosiona la ciudadanía social a la que importantes sectores habían accedido en la década de 1970. Este deterioro se expresa tanto en la pérdida progresiva de derechos sociales como en el debilitamiento progresivo al que hemos aludido líneas arriba. Un indicador que puede dar cuenta del grado de frustración que causa esta situación es el alto porcentaje de votantes, que se mantiene en la década de 1980, en contraste con los pobres resultados obtenidos con esta participación. De acuerdo con Tuesta (1994), los votantes en relación con el total de inscritos en el Registro Electoral son 78.7% en 1980, 90.5% en 1985 y 79.5% en 1990. Muchas veces no se toman en cuenta estos datos porque en el Perú el voto es obligatorio; sin embargo, tratándose de una población en proporción importante con acceso reciente a los derechos ciudadanos y bajo amenaza terrorista, en particular en momentos electorales, estos números no dejan de ser significativos.

El terco afán de votar no tiene el efecto representativo esperado, tanto por la debilidad de la sociedad civil en cuestión, o lo que podríamos llamar dificultades de representabilidad de los ciudadanos, como por la carencia de una sociedad política que exprese a los nuevos ciudadanos.

Tenemos entonces que las afirmaciones de Bendix (1974) sobre el poder integrador del voto vía la representación no se cumplen en el caso peruano.

En los ochentas hay también un fenómeno nuevo que se prolonga en la presente década, y es la aparición en escena, con especial fuerza, de organizaciones sociales no estrictamente «populares», como los colegios profesionales y las organizaciones de grandes empresarios. Esta nueva realidad, sin embargo, no logra todavía articular una propuesta de sociedad civil plural con el tejido social que viene de las décadas anteriores, en parte por la disgregación y en parte también por diferencias de clase entre las diversas redes de organizaciones. Es importante señalar que estas organizaciones empiezan a jugar un rol que trasciende lo estrictamente gremial o corporativo, buscando una proyección más precisamente política. Esto se debe a la debilidad e incluso descomposición de la sociedad política que forma la coalición democratizadora de fines de los setentas. Así, vemos ahora a los colegios profesionales preocupados por la vigencia de los derechos y el régimen político, y a los gremios empresariales no solo queriendo influir al gobernante de turno, sino tratando de ser ellos mismos gobernantes.

7. Ciudadanos débiles y caudillos fuertes.

Este debilitamiento y desarticulación de la sociedad civil junto con el agotamiento de la sociedad política, ya de por sí inorgánica, es lo que en trágica combinación permite el surgimiento de los denominados «independientes», en las dos versiones que ya conocemos, primero Ricardo Belmont y luego Alberto Fujimori. Para los propósitos del presente texto nos centraremos en este último.

Pudiendo ser coyunturalmente muy popular el independiente, en el ejemplo de Alberto Fujimori, es aún más inorgánico a la sociedad civil de lo que pueden ser los actores de una sociedad política desfasada. Esta inorganicidad se manifiesta en el rechazo a toda forma vieja o nueva de intermediación organizada por considerarla un peligro para el ejercicio de su poder individual. A este independiente no le interesan, como lo hemos visto repetidamente en los últimos años, ni siquiera las formas de

legitimidad legal-democrática. No aprecia a los individuos como ciudadanos sino que los toma como masa, peor aún como masa de maniobra para el juego político de corto plazo. No sólo desprecia la existencia de una sociedad civil que genere espacios públicos de discusión e intercambio, sino que intenta destruir lo que existe todavía de sociedad civil organizada. Asimismo, tampoco le interesa la existencia de una sociedad política como espacio de competencia entre diversos actores por el poder. A la que existía la denomina «tradicional» y a los rivales los trata, en la peor tradición de nuestra política republicana, como enemigos y no como adversarios. La legitimidad que busca es la legitimidad por resultados, donde los procedimientos no importan y menos todavía la transparencia de los mismos.

Este enfoque busca solucionar la crisis de participación y representación pero no impulsando la expresión política de los ciudadanos sino señalando que participación y representación son procesos obsoletos de la democracia que deben ser reemplazados por la identificación de la masa con el líder. Esta identificación ha querido verse en algún momento como una forma de «democracia directa», olvidando que ésta, más allá de la opinión que tengamos sobre ella, se supone siempre como una forma de participación de la población en la toma de decisiones y no como un endosamiento de la voluntad popular a un caudillo determinado. Esta identificación, como bien sabemos, no tiene a la postre nada de democrática porque quien termina interpretando los deseos de la masa es siempre el líder en un juego perverso de profecía autocumplida.

¿Cómo es posible entonces que este independiente sin raíces en el movimiento social ni partido político alguno tenga una eventual popularidad que le permite aún conservar el poder con relativa comodidad? Porque la coyuntura extrema de crisis a la que se había llegado le permitió plantear soluciones que, por más autoritarias que fuesen, enfrentaban problemas que los partidos políticos en los ochentas no fueron capaces de enfrentar. Estas soluciones autoritarias aparecieron como las únicas viables para buena parte de la población por el desprestigio en el que la irresponsabilidad de los partidos había sumido a la precaria democracia a lo largo de la década de 1980. ¿Hubo otras soluciones

posibles? Aunque tardíamente los partidos las estaban construyendo desde el Congreso, entre fines de 1991 y principios de 1992, cuando Alberto Fujimori cortó este proceso con el golpe del cinco de abril de 1992.

Ahora bien, para enfrentar estos problemas por la vía autoritaria se liquidaron los elementos sociales de ciudadanía que vastos movimientos populares habían conseguido en décadas anteriores. En particular, se ha terminado con los derechos laborales de los trabajadores, debilitando el rol de arbitraje del Estado, desapareciendo cualquier forma de estabilidad laboral y buscando erradicar la organización sindical, de por sí ya bastante débil como producto de graves errores de sucesivas dirigencias y del cambio -ya referido- de modelo de desarrollo. La eliminación de los elementos sociales de ciudadanía busca reivindicar como ciudadano exclusivamente al individuo-propietario y al individuo-consumidor, vendiendo adecuadamente las ilusiones de acceso a la propiedad y al consumo en una supuesta economía de libre mercado. En ningún caso se toma en cuenta al sujeto colectivo que es la forma como las mayorías han accedido a sus derechos.

Por otra parte, luego del autogolpe del cinco de abril, no se respetan las reglas de juego para la competencia político-electoral; éstas han sido cambiadas varias veces en cada uno de los procesos convocados por el fujimorismo sin que nadie sepa a qué atenerse al respecto. Esta situación de por sí vicia dichos procesos electorales e impide cualquier posibilidad de reconstruir la institucionalidad democrática. El objetivo reeleccionista del gobernante ha sido el único norte en todo este tiempo, afectando de esta forma muy seriamente los derechos políticos de todos los peruanos.

Esta situación indudablemente no brinda canales de expresión a la formidable extensión cualitativa y cuantitativa de la ciudadanía en las últimas décadas. Por el contrario, tenemos hoy una ciudadanía claramente disminuída, tanto en los derechos a los que tiene acceso la población, como en las condiciones para ejercer esos derechos, e incluso, me atrevería a decir, en cuanto número de individuos a los que podemos considerar ciudadanos plenamente tales. Lo más grave de esta situación es que termina de echar por la borda los efectos, en términos de

igualación de status, que el desarrollo ciudadano había mantenido en el Perú en los últimos años. Las desigualdades vuelven a tomar el tono agudo de las décadas anteriores, que el velasquismo había dejado atrás, y nuevamente vuelve a ser de especial prestigio considerarse blanco y de buen apellido. Ha sucedido lo que un amigo en términos coloquiales califica de «blaqueamiento» de la sociedad peruana. Lo curioso del proceso es que se da presidido por un individuo de ancestro asiático que usa el expediente de su procedencia étnica para vender ilusiones a las mayorías acerca de la democratización de las relaciones sociales, cuando lo que propicia a través de la acción de gobierno es el resultado inverso.

Es difícil, por todo esto, considerar democrático a un régimen que se ha esforzado por disminuir la condición ciudadana de los peruanos.

Por último, el «caudillo plebiscitario» que se quiere imponer como reemplazo a la sociedad política «tradicional» vemos que no está interesado en tener ciudadanos sino simplemente súbditos que lo aplaudan. En este sentido es también más tradicional que los partidos a los que critica porque regresiona a las peores formas de la política oligárquica. Sin embargo, como toda repetición en la historia suele ser una farsa, no cuenta en este caso con la legitimidad tradicional (en el sentido weberiano) que «adornaba» a nuestro antiguo régimen y debe por ello cubrirse de sus mentiras con una adecuada guardia pretoriana que lo cuidará mientras duren los resultados que tanto exhibe.