

**Rafael Tapia /**

## **ANDINOS, CRIOLLOS Y MESTIZOS EN LA FORMACIÓN DE LA CULTURA DEL TRABAJO**

Fuente: Socialismo y Participación número 55; Lima Septiembre de 1991; páginas 75-85.

### HORIZONTES MÚLTIPLES

En el territorio peruano coexisten diversos horizontes culturales, formas de ver el mundo, de relacionarse entre los hombres y con la naturaleza. Varias organizaciones valorativas y sus correspondientes personalidades conductuales. Unas estructuradas, otras en disolución. Distintos gustos y sensibilidades. Es posible aproximarse a la multiplicidad a partir de una clasificación que parta de categorías geográficas, resaltando la enorme importancia del medio ambiente en la formación de las culturas peruanas (Golte 1981). Así, es posible hablar de culturas amazónicas, andinas y costeñas. A este corte podemos añadirle otro, longitudinal, que diferencie norte, centro y sur. El resultado: una topografía cultural en la que cada uno de los recortes, con sus variantes transversales, adquieren significado especial.

Urgando en los orígenes, Tello, crítico radical de los orígenes exógenos de las culturas prehispánicas, fecha la diversidad cultural, al igual que Troll (1971), desde el momento mismo de la domesticación de las plantas y el dominio del mar. El importante estudio de antropología lingüística prehispánica de Alfredo Torero confirma la multiplicidad y multipolaridad de la cultura en los Andes. Torero nos informa que los cusqueños fueron inicialmente aymara hablantes y los Chinchay quienes inventaron la va-

riante quechua imperial. La varianza cultural se hace compleja con el hecho colonial, sobre ello volveremos a continuación. Será en nuestra naciente República -con el capitalismo mercantil primero y productivo-periférico después- que, al iniciarse nuevas formas de articulación con la economía-mundo, se generen espacios y dinámicas regionales con características sociales, económicas y culturales diferenciadas. En lo dicho el empleo del plural no es accidental, no es posible hablar de una homogeneidad ni siquiera al interior de cada clasificación interregional.

Pero sin duda la clasificación más importante para el caso peruano, y para los fines de esta aproximación, es la que parte del dualismo cultura andina y cultura occidental. Es claro que esta clasificación tiene la desventaja de no incorporar a las culturas de selva ni reconocer los aportes de las culturas africanas y asiáticas. Igualmente, las notaciones peculiares de las culturas de migrantes europeos no españoles, entre los cuales se cuentan los hijos de campesinos italianos responsables del primer impulso empresarial en el país a fines del siglo XIX (Durand 1988), o la significación regional de la migración alemana en la selva central, y la presencia eslava en la selva del sur.

Asumamos incorporado a uno u otro polo de gravitación cultural lo que estos grupos étnicos tienen de específicos. Sin embargo, la polaridad

**VISITE NUESTROS GRUPOS DE DEBATE**

<http://es.groups.yahoo.com/group/IPDHI>

<http://groups.msn.com/DERECHOSDELOSPUEBLOS>

andino-occidental y su dialéctica tradición-modernidad, ofrece el marco de relaciones más importante en la definición de lo nacional. Tanto de la fuerza integradora que viene de su impulso estatal como la producida y operante en lo social. Intentemos dibujar los momentos más significativos de este proceso y, a su interior, ubicar sujetos sociales y tiempos propicios en la constitución de lo que provisionalmente llamaremos cultura del trabajo y moral de productores.

### ANDINOS Y CRIOLLOS

Como señala Alberto Flores Galindo (1987), el hecho colonial marca el establecimiento de una "relación asimétrica entre los Andes y Europa". La violencia y la imposición enmarcan esta relación. La asimetría no sólo se da a nivel de la explotación económica y la marginación social, sino también por un proyecto de destrucción cultural vía la evangelización.<sup>1</sup> La asimetría supone que el colonizador ve al colonizado no sólo como un ser que puede ser explotado económicamente sino también como a un ser, en sustancia, inferior (Todorov). El encuentro no se da entre iguales. Christine Hunefeldt anota, con agudeza, que tal exteriorización se verificó, incluso, en la estructuración de los mercados de trabajo: los indios-campesinos-artesanos-mitayos; los negros campesinos-esclavos y sirvientes de la ciudad y los blancos administradores de la reproducción político-administrativa colonial. Esta herencia se expresa en el período republicano en lo que Alberto Flores Galindo, en su artículo *República sin ciudadanos*, ha tipificado como racismo y que, entre otras manifestaciones, se caracteriza por el des-

1. Tema que ha vuelto al debate a partir de la nueva evangelización propuesta por Juan Pablo II (Tovar, 1990).

precio al indio, a su persona y a su cultura.

### REANIMACIÓN ANDINA: EL SIGLO XVII Y LA CULTURA DEL TRABAJO

Una observación se nos presenta posible y pertinente: Las dos Repúblicas, la de indios y españoles, permiten la organización de espacios culturales, inclusivos hacia adentro y, más bien, excluyentes entre ellos. En un sentido, el racismo es hijo directo de esta externalidad de origen. En estos espacios se constituyen las personalidades culturales y los *ethos* peculiares a los componentes sociales fundamentales: Lo indígena-comunal, con sus notaciones características, productor de una matriz cultural que define una suerte de modernidad andina; de otro lado, lo criollo occidental que define otro campo de gravitación cultural.

La hacienda colonial de características feudales americanas (Macera 1974), los puertos y las ciudades administrativas coloniales fueron el escenario de la prevalencia del polo occidental-español, del mismo modo que el campo, comunidades y pueblos de indígenas, los mercados, y barrios de indios de las ciudades principales constituyen los espacios abiertos para el desarrollo de lo campesino indígena. Pareciera establecerse una relación necesaria entre comunicación con el exterior y circulación y afincamiento ciudadano de productos culturales europeo-occidentales. Del mismo modo que las culturas andinas desplazan el vector de su desarrollo hacia el campo y los pequeños poblados del interior. Incluso, espacialmente, la presencia andina en las ciudades-puertos costeñas se ubica en los llamados barrios de las *portadas de la sierra*: en los umbrales de comunicación con el campo y los Andes. Mientras lo criollo-occidental domina el

centro de la ciudad, lo indígena la ocupa desde sus contornos.

El "revival indígena", de la segunda mitad del siglo XVII, estudiado en el florecimiento del teatro, la pintura y otras instituciones culturales andinas por Burga (1988), provoca una suerte de desarrollo silencioso de un campo y proceso de mestizaje cultural en los pueblos y los espacios culturales andinos. La fuerza expansiva se expresa en reconquista de territorios enteros para la agricultura y ganadería andinas,<sup>2</sup> recuperación demográfica y la aparición de diversas categorías de mestizos andinos. Es el momento de expansión del centro de gravitación de lo indígena comunal. Las comunidades agrícolas, ganaderas y de pescadores; los obrajes y obrajillos indígenas, y los pueblos de ayllus de arrieros y comerciantes indígenas, subsistentes a la crisis demográfica del siglo XVI, en su mayoría sociedades nacientes, fueron escenarios de la formación de la cultura del trabajo andina. Diversa y contraria en su producción resulta del trabajo compulsivo, de características serviles, dominantes tanto en las relaciones tejidas cuidadosamente al interior y en los espacios dominados por la hacienda, como en los curacazgos indígenas en los cuales la asimetría efectiva presente en las reciprocidades subordina, hasta desaparecer, todo rastro de igualitarismo. Cultura y moral señorial-servil que preside la reproducción del sistema económico colonial.

La mirada puesta en las relaciones serviles predominantes, ocluyó la fuerza expansiva de lo comunal indígena. La cultura y la moral de la hacienda y en general de señores y siervos tipificó lo colonial hasta apo-

2. Esto ha permitido mantener la gran riqueza que en términos de germoplasma ha legado a la humanidad la civilización andina.

derarse del escenario social. Miradas más agudas, observadoras de las varias caras de lo real, advirtieron desde los espacios sociales y regionales de mayor autonomía indígena la recreación, en un sentido, la fundación de una nueva matriz cultural.

Esta otra mirada permite observar la simultánea apropiación y producción de bienes culturales en ambos polos de gravitación. Proceso que se verifica desde el momento mismo de la conquista, y que va a moldear lo andino por lo occidental, del mismo modo que éste último es configurado por aquel. Cuando el repliegue de ayllus y comunidades sobre sí mismos dejó de ser un movimiento reactivo, de conservación de la especie y lo propio y devino, desde las postrimerías del siglo XVII, movimiento autónomo de afirmación, competitivo y en pos de la conquista de territorios y regiones significativas del espacio colonial, sobrevino, es normal, el relativo achicamiento de la república de españoles y, en lo político, el endurecimiento del aparato institucional colonial.

Si las fiestas patronales fueron creadas para instituir un tipo de reciprocidad que obligue a monetizar la economía campesina y por esa vía abastecer de mano de obra estacional a haciendas, minas y obrajes de propietarios españoles (Hunefeldt), los fueron también para enhebrar la subordinación de las comunidades indígenas, indispensable a la reproducción cultural del sistema colonial. Si esto es así en los espacios de competitividad indígena-español, preguntamos qué ocurría en aquellos otros libres de tal competitividad como, por citar dos casos, el asentamiento Huanca o Lupaqa; las comunidades agrarias y artesanales de la costa norte y sur, y las muchas comunidades de cabecera que se fortalecieron o formaron y extendieron en la ver-

tiente occidental de los Andes por un lado y con dirección a selva alta, en los Andes Orientales, por el otro. No es casual que sea en estos espacios y en los ayllus y curacazgos de las rutas de arrieron en los que se produzcan los movimientos culturales más complejos y activos de este tiempo: En ellos los mitos fueron transformados en utopías regeneradoras y América y el Perú (El Paititi y El Dorado) inspiraron la imaginación de los constructores de utopías igualitaristas que ampliaron el horizonte de la modernidad europea (Quijano, 1988; Várese, 1973). Recreaciones, actualización de lo viejo que en el caso andino, singularmente, aparece como lo nuevo no sólo por las características cambiantes de la inteligencia mítica, sino por ser, las más de las veces, lo más apropiado a las exigencias del ambiente (desde los más complejos conocimientos de la diversificación de los cultivos en el tiempo y el espacio, hasta las técnicas del parto y la cocina). *Revival* desde la propia creación y la reconquista de la sabiduría pre-hispánica. Reanimación y creación de valores de laboriosidad y disciplina productiva, consustanciales y necesarias a un sentido lúdico, erotizado y al mismo tiempo identificado con una naturaleza sacralizada, humanizada y encantada; y a un cuadro de relaciones en el que lo privado y lo público, cooperación y competencia, integración y conflicto producen una suerte de individuación comunitaria, propiamente individuación familiar, propias del núcleo valorativo y las relaciones sociales del trabajo en los Andes (Arguedas, 1941, 1957; Neyra, 1991).

El siglo siguiente será el tiempo de la actuación de este proceso de renacimiento cultural andino como impulso emancipador. El centro de gravedad camposino-indígena, propone al conjunto de los nacidos en estas tierras, por primera vez, la realización

de un proyecto nacional (Flores Galindo, 1980). La derrota de Túpac Amaru y de los hermanos Katari, en la forma que aconteció, marcó el inicio de la preeminencia del otro polo de agregación nacional.

#### **DE ESCLAVOS A ARTESANOS: LOS NEGROS Y LA CULTURA DEL TRABAJO ARTESANAL**

Criollos y mestizos, desde Caracas hasta La Plata, impulsan exitosamente las guerras independentistas. García Márquez (1988), en un notable esfuerzo historiográfico, que nos devuelve al Bolívar terminal, destaca la formación de un campo de inclusión y reconocimiento latinoamericano, mediante el conflicto militar. La utopía integracionista bolivariana y los contenidos demoliberales de los Estados nacientes son las dos fuerzas de construcción de lo nacional-estatal a partir de lo criollo occidental. Uno y otro devienen en procesos inconclusos que gravitan aún en el presente.

Nuestros criollos señoriales -repartidos en un abanico que incluye a rentistas y conservadores, cosmopolitas y muy españoles en un extremo, y un tipo de mestizo andino general originario en el otro-, si excluimos la rara especie de liberales patriotas, no exhiben herencia del espíritu guerrero español. Reaccionarios en la guerra de independencia, como estamento prefirieron la pequeña guerra de linajes por el poder de la región o, sea el caso, del propio país. Si exceptuamos los avances sobre Quito, fueron más las concesiones al momento de la delimitación del territorio nacional. Una élite que, de alguna manera, reproduce como propio el espíritu conservador y servil de sus subordinados inmediatos.

El siglo XIX verá cómo, simultáneamente, se produce la restauración de la escisión y la asimetría entre ambos componentes nacionales. Inclu-

so la exacerbación del conflicto a su interior (López, 1977). Las sociedades andinas sin cuerpos dirigentes reconocidos por la república (ni en sus privilegios coloniales) devienen en campesinado indígena sometido a la exclusión de un Estado que se construye sin ellos, y hasta el surgimiento del proyecto liberal democrático de Pardo y el primer civilismo (en lo que toca a las ideas políticas) contra ellos. Sociedad escindida donde lo nacional se expresa como un penoso esfuerzo de construcción de sus bases económicas y culturales desde el Estado y, efectivamente, reproductora de una asimetría entre componentes distintos y desiguales.

En este segundo momento el polo de gravitación criollo occidental predomina en influencia sobre las diversas categorías de mestizos urbanos y rurales. Se extienden los mistis de los pueblos de sierra y aparecen en las ciudades más importantes de la costa múltiples categorías de mestizos artesanos. Los criollos, siguiendo una aguda observación de José Carlos Mariátegui (1928), no son sino variantes de mestizos distribuidos en escalas superpuestas de economías familiares y color de piel. Aquellos distantes del poder y los linajes coloniales formaron los grupos de artesanos y empleados de servicios administrativos y comerciales que se confundieron con sus pares, los mestizos de procedencia sea indígena, negra y, al final del siglo, amarilla. Lo que Sinesio López llama "vertiente criollo popular", en el sentido asignado por Mariátegui, puede ser visto como un conjunto matizado de mestizos.

Al parecer no se tienen estudios sobre la cultura criolla artesanal. De su importancia nos informa la cronología de las luchas sociales urbanas en el siglo XIX (Gisecke, 1979; Pereda, 1982) y los apuntes de Flores Galindo, Tejada y Hunefeldt sobre los artesa-

nos negros de la capital. Flores Galindo anota su significación numérica en la población urbana de fines del siglo XVIII y lo importante que fue para la manumisión de los esclavos la propia iniciativa: pacto con el propietario de pago de una renta y progresiva independencia de vivienda. A ello le sigue el aprendizaje de un oficio artesanal, muchas veces inducidos por los propios propietarios en pos de una renta fija. Autocalificación, mejora en los ingresos hasta acumular el valor de compra de su libertad. Hunefeldt describe con detalle los varios mecanismos de instrumentación afectiva sobre sus propietarios manejados con inteligencia por las negras esclavas para adquirir su libertad. En 1854, el decreto oficial de manumisión benefició al 20% restante de negros esclavos que no habían logrado la automanumisión. Hacia esta fecha estaba producida la mutación: esclavos del servicio doméstico, carreteros o caleseros convertidos en carpinteros, albañiles o herreros; y ellas, de sirvientas de casa a vivanderas, cocineras o lavanderas independientes. Este hecho, decisivo en la formación del artesanado de la ciudad, coincide con el incremento del consumo urbano originado por los beneficios de la exportación del guano, que, al provocar cambios en el consumo en favor de productos extranjeros, resiente la producción artesanal. Sin embargo, el nuevo ciclo de expansión industrial de fines de siglo es precedido y acompañado por un crecimiento de la pequeña producción, particularmente en manos de inmigrantes italianos, y de un rebrote de la producción artesanal (Thorp y Bertram, 1985). En perspectiva observamos crecimiento del artesanado y proliferación de sus asociaciones. El asociacionismo artesanal cuenta entre las sociedades mutualistas y fraternales, liberales y patrióticas, con la

presencia significativa de negros y mulatos.

Mariátegui no acierta en sus generalizaciones sobre la psicología hedonista, servil y oportunista de los negros. Toma en cuenta a los caporales de las haciendas y el personal del servicio doméstico de la ciudad. Pierde de vista a los grupos artesanales, responsables, en gran medida, del surgimiento de un nuevo asiento en el cual se desarrolla la cultura del trabajo en el país. De igual manera Gonzales Prada sólo ve subordinación y oportunismo en la conducta del mutualismo artesanal. No valora el que antes que el anarquismo ingrese por los puertos y penetre la cultura popular, el liberalismo de las sociedades patrióticas artesanales lo había hecho, fundado las primeras bibliotecas especializadas en la formación humanista y técnica de los variados oficios artesanales. En el más puro racionalismo ecuménico de aquel peculiar liberalismo se formó la Confederación de Artesanos Unión Universal (CAUU). Y en el tercer tercio del siglo este movimiento cultural, que aún resta estudiar, propició la creación de sociedades de artesanos en la casi totalidad de ciudades más importantes del país, abriendo con ello para los trabajadores un espacio social de reconocimiento cultural y político liberal. Palma y Gonzales Vigil, liberales perceptivos, presidieron varias de estas sociedades y recibieron el reconocimiento agradecido. La Biblioteca Obrera de mayor importancia del período de la CAUU, llevó el nombre del tradicionalista. Los celos y las distancias entre Palma y Gonzales Prada tienen que ver, también, con las resoluciones diversas del liberalismo popular artesanal. El primero estimulando su afirmación patriótica y el segundo propiciando su radicalización anarquista.

Sorprende el que en lapsos tan breves, muchas veces en la historia de vida de una generación, se opere el salto de una condición de esclavo a otra de artesano, y a la cultura y la moral de una le sustituya la otra, con sentidos desarrollados opuestos. A fines del siglo diecinueve los artesanos negros manifiestan calidades desarrolladas de creatividad, innovación, calificación y aprecio por la buena obra. Afirmación de valores de dignidad, autonomía, buen gusto en el consumo, propios de una cultura y moral de productor artesanal. Algunas pistas para su estudio nos las entrega el notable sociólogo Joaquín Capelo (1902).

#### **TODAS LAS SANGRES EN LA FORMACIÓN DE LA CULTURA OBRERA**

A los anteriores espacios y momentos privilegiados para el surgimiento de configuraciones valorativas de productor -las sociedades andinas autónomas del servilismo colonial del siglo XVII y las sociedades de artesanos del siglo XIX- desde inicios del siglo XX le sigue, en fábricas y talleres, el surgimiento de una cultura de productor fabril.

El anarquismo primero y el marxismo después, enriquecidos con variantes vitalistas y sorelianas, permitieron la elaboración ideológica y teórica de las modificaciones provocadas por el capitalismo en la sociedad peruana de fines del XIX e inicios del XX. El naciente capitalismo trajo consigo la posibilidad de que aparezca nuevos sujetos y que con ellos se inauguren nuevos procesos culturales. Entre obreros y artesanos aparece lo que Llorenz llama cultura criolla popular. Estructurando prácticas de clase, asoma un nuevo campo de intercambio y mestizaje que irán formando un nuevo polo de producción cultural: la sociedad popular urbana. Uno de los

núcleos más dinámicos de trabajadores, los obreros textiles, enfrentados a empresarios innovadores, influyentes y competitivos regionalmente, dieron nacimiento a sociedades obreras organizadas por una amalgama compleja de valores de una cultura a la vez laboriosa y festiva; animada por impulsos de dignificación en la lucha corporativa, perfeccionamiento profesional industrial, aprendizaje y producción de arte y cultural y un entido desarrollado de disfrute en el juego. Adquiere consistencia la hipótesis que clase y sociedad obrera son, en el caso de los textiles de Lima, producidas en lo sustancial como comunidades emocionales y culturales, y el clasismo emergente es percibido en tanto movimiento cultural. Insospechados productos culturales europeos son nacionalizados por la presencia obrera en la ciudad: el fútbol, el voley o el ciclismo deben su masificación a los numerosos clubes, competencias deportivas e instituciones obreras como la Fiesta de la Planta de Vitarte.

De igual manera, los espacios mercantiles andinos articulados al mercado internacional generan el latifundio, como forma de extracción de excedentes y dominación social, al mismo tiempo que sientan las bases para un renacimiento (en el conflicto) de luchas sociales que devienen en fuentes de reafirmación cultural andina (Flores y Burga, 1980; Burga y Reátegui, 1981).

El capital mercantil en el campo y el capital productivo en las ciudades movilizan nuevos actores que inician procesos de construcción de un tejido social más denso, comunicado y complejo. Identidades nuevas, cambios en las mentalidades, rupturas de esquemas de dominación social en los territorios del gamonalismo, acompañan al capitalismo en sus orígenes. No tardará de expresarse en la política como crisis del Estado oligárqui-

co, al constituirse partidos populares que se proponen su cancelación.

Lo mestizo en el siglo XX, a diferencia del XVII, se abre como un campo de "invasiones sucesivas" de uno y otro polo nacional de agregación cultural (Estado-Sociedad) y centros de gravedad (andino-occidental). Proceso todavía inconcluso. En el centro de su desarrollo los caminos de la modernidad, la construcción de ciudadanía, la democracia, el igualitarismo societal, la idea de libertad y un sentido sustantivo de peruanidad definen, en gran medida, el campo de la construcción de la cultura peruana. Sobre este tema volveremos en la parte tercera de esta aproximación.

Si el florecimiento andino del siglo XVII, que acompañó la recuperación demográfica y económica de las comunidades, produjo un tipo de cultura de productor y, entre otros sincretismos culturales, la utopía andina que movilizó las conciencias en un movimiento emancipador de características revolucionarias anticoloniales, el nuevo renacimiento de la cultura andina que acompaña a la expansión mercantil y capitalista del siglo XX, particularmente de la segunda postguerra, sustituye el mito de la regeneración integrista de Inkarrí por el mito del progreso (Degregori, 1989).

El mayor esfuerzo de construcción nacional desde un impulso estatal lo constituyó el régimen militar de Velasco Alvarado (1968-1975): reformismo cancelatorio de las bases institucionales del Estado oligárquico y momento significativo de liberación del peso de códigos mentales y estructuras sociales señoriales. Con justicia Macera reconoce en este momento lo que llama transferencia de sentimientos fundamentales en la sociedad peruana: la aristocracia en el poder pierde sus privilegios y, devuelta a su condición mercantil especuladora, se sitúa en la sociedad peruana acompa-

nada del miedo que hasta ese momento proyectó y reprodujo en las clases populares como un mecanismo eficaz de hegemonía social y dominación política. Un Estado que quiso ser el demiurgo de la nación, continente de los procesos de cambio y garante de la institucionalización de una democracia social controlada.

La realidad pudo más que la fuerza del proyecto y los deseos. Los sujetos que nacieron al amparo del régimen se independizan, lo enfrentan y dan origen a movimientos sociales vastos y complejos que, por sí mismos, se proponen dar curso a sus proyectos. Fuerzas incubadas en el proceso previo de migración y urbanización otorgan consistencia social y económica a la sociedad popular y desbordan largamente los esquemas de regimentación vertical (Matos, 1985). El clasismo en el medio obrero, en tanto ideología de derechos, escuela de ciudadanía y racionalizador de las relaciones fabriles (Balbi, 1988), y el asentamiento silencioso (hasta ese momento oculto para las ciencias sociales) de la cultura de productores de los micro y pequeños empresarios; la movilización campesina comunera; y, recientemente, de parceleros de costa y productores de la selva, son los protagonistas del proceso de democratización social más significativo de la historia social reciente en el país. El reverso de la derrota del camino vertical de construcción nacional-estatal del reformismo militar fue el aprendizaje para la sociedad peruana de los valores de autodeterminación, democracia y ciudadanía y la aceptación de la concurrencia de fuerzas diversas en la definición social de un campo cultural nacional. La heterogeneidad y la multipolaridad cultural parecieran primar sobre los esfuerzos de re-gimentación nacional estatal.

## MODERNIDAD Y TRADICIÓN

La Geografía señala que una sociedad se construye a sí misma construyendo su espacio (y viceversa). Desde esta perspectiva se puede decir que el proceso peruano se ha caracterizado por ser un proceso de invasiones. Podemos valemnos de esta imagen para describir el proceso más allá de la idea de construcción de un espacio físico. Se puede constatar que el proceso peruano de las últimas décadas, para algunos desde 1940, se caracteriza por una secuencia de invasiones de espacios que comprenden las comunicaciones, las expresiones artísticas, las relaciones sociales, hábitos de consumo, los espacios educativos y otros que con tanta claridad señaló Matos Mar (ibid). De Soto (1986) también recoge este proceso: el triunfo de los informales es visto como un triunfo económico, de logro material: la cultura como tal está ausente de sus reflexiones. Sin embargo es claro que el *ethos* que acompaña a sus protagonistas es el de los personajes que cuentan su historia en la obra de Degregori et Al. (1986), y cuyas raíces hurgan Golte y Adams (1987). Rodríguez Rabanal, en la antípoda de De Soto, muestra el lado de los marginados de este proceso de éxitos: productos de la miseria material y carencias afectivas, constituyen su horizonte vital en los límites de la supervivencia. En un sentido, subyace en su reflexión una suerte de cultura de la precariedad y la pobreza. El proceso de invasiones, en términos de los individuos tiene dos caras: el éxito y las "cicatrices de la pobreza", De Soto contra Rodríguez. Sin embargo todos estos estudios resaltan que en el Perú se está dando un proceso de homogenización relativa. Proceso que, al parecer, operaría en un contexto de individuación clásica y familiar extendida, crisis de los corporativismos pro-

ductivos y pérdida de legitimidad de las relaciones de autoridad mediadas por diversas formas de prebendismo.

El desarrollo social de las últimas décadas ha disuelto la igualdad campesino-andino. Hoy en día la mayor potencialidad de lo andino se revela activa en la construcción de la sociedad y la economía urbanas. Los sujetos que necesita el proceso de acumulación provienen de los Andes, de los valores, premisas e instituciones culturales andinas. La importancia de la reciprocidad y la ayuda mutua así como de las redes de parentesco han sido relevadas como pautas culturales que recreadas "invaden" y reforman el conjunto institucional nacional. La cultura del trabajo caracterizada por la laboriosidad y una especie de ascetismo configuran un nuevo ser social. Pero al mismo tiempo están presentes un sentido lúdico y festivo que se expresan tanto en el gusto por la competencia (aun en espacios laborales) como también en las innumerables celebraciones, fiestas e instituciones destinadas a la recreación. Ambos polos son elementos que va reconociendo la ciencia social (Portocarrero, TEMPO, 1990).

Lo antes dicho pretende señalar que el proceso cultural peruano apunta a la construcción de una nueva modernidad (Franco, 1990). Podemos decir que el progreso (que es una forma de resumir los intereses que motivan la acción social) no liquida una matriz cultural sino que por el contrario se nutre de ella. En este proceso lo que se va construyendo es una identidad mestiza (mestiza social-mente hablando) donde las peculiaridades culturales enriquecen antes que perjudican.

Podemos decir que la polaridad señalada en la primera parte de este trabajo, entre lo andino y lo occidental, tiende a disolverse. En este proceso lo andino, a la vez que marca el

proceso cultural, es el componente que asimila, logra fusiones y se nutre de otros horizontes culturales. A diferencia de la tradición occidental que se caracterizó por ser marginadora y excluyente, la tradición andina no tiene problemas en incorporar elementos, desde artefactos hasta gustos, de otras vertientes culturales.

Otro rasgo cultural por el que parece existir una apuesta es la democracia. Las últimas elecciones son un síntoma de ello. A pesar de haber sobre la mesa la oferta de proyectos totalitarios y/o autoritarios de ruptura militar, una cultura democrática parece ser parte de la agenda de la modernidad y el progreso en el Perú. Pero esta democracia no se queda sólo en los actos formales; quizá como fruto de un largo proceso de participación a nivel de unidades corporativas<sup>3</sup> los espacios de participación que se han ido forjando, a medida que se va tejiendo una sociedad civil más densa, han permitido que en las últimas elecciones nuevos actores sociales accedan al aparato del Estado.

Un riesgo amenaza la pervivencia de las sociedades latinoamericanas, particularmente a las atravesadas por tensiones sociales (crisis económica, violencia política, crisis institucional) como es el caso del Perú: la brecha de productividades en la generación del producto social material y cultural abre, hasta límites nunca imaginados, la distancia que las separa de sociedades de capitalismo avanzado. No estamos ante un simple problema de comparación de desarrollos relativos. Enfrentamos regresiones sociales que definen horizontes negativos futuros a generaciones enteras. Por ello, la temática de encontrar las energías sociales indispensables para impulsar procesos de transformación producti-

3. Lo corporativo en el sentido de Durkheim.

va que posibilite a nuestros pueblos ingresar en pie de igualdad al intercambio de productos materiales y culturales internacionales, es una cuestión central. El tema de diagnosticar y promover los elementos culturales y sociales que concurren al impulso de una revolución productiva pasa a ocupar el centro de la agenda política nacional. Gonzalo Portocarrero llama la atención al respecto al fundamentar la relevancia central de la cultura de productores como palanca básica a partir de la cual transformar sistemas valorativos, actitudes y conductas que movilicen tales energías sociales. La preocupación de Portocarrero, estímulo de las presentes intuiciones, puesta en contraste con el tema último nos motiva dos reflexiones finales.

La modernidad mestiza, para algunos está destinada a ser un proceso truncado e inconcluso, para otros —como Fernando Villarán y Jürgen Goltes— es una fuerza en expansión fundante de una nueva etapa de la cultura económica peruana y de otra modalidad de desarrollo. Esta nueva modernidad tiene en el *ethos* actuado de la

cultura del trabajo andina un componente fundamental. La disyuntiva abierta entre: reproducción de una suerte de cultura de la pobreza o conquista de una cultura peruana del bienestar, encuentra en lo andino-mestizo incluyente condición y característica básica (no única) que tipificaría la cultura del trabajo nacional. Un tercer camino abierto entre el estancamiento-reproducción de la pobreza y desarrollo de una economía de bienestar impulsado por la realización de la modernidad mestiza, constituye el proyecto cultural que acompaña al liberalismo hobbesiano: la implantación de una modernidad exógena compulsiva que subordina hasta extrañar los elementos culturales internos a nuestras sociedades. Incorporación segmentada a los beneficios de la modernidad de capas y sectores económicos diferenciados. Así, emergen dos imágenes futuras: segmentación social y aculturación-externalización empobrecida de las tradiciones nacionales, o expansión endógena de estas últimas, recreadas en los caminos de formación de una nueva modernidad.

### SUMARIO

*Rafael Tapia estudia, analiza y bosqueja históricamente los diversos horizontes culturales, las formas de ver el mundo, las formas de relaciones -mediante el trabajo- entre el hombre con la naturaleza que se dan en el Perú. Pero no lo hace dentro de los clásicos esquemas de: andinos, criollos y mestizos, sino en la diversidad que se entrecruzan dentro de cada una de estas culturas, caracterizadas tanto por espacios culturales inclusivos hacia adentro y excluyentes entre ellos, como el desprecio al indio, a sus personas y a su cultura.*

### SUMMARY

*Rafael Tapia studies, analyses and draws up a historical outline of the various cultural horizons, the ways of looking at the world, types of relations (through work) between man and nature which are encountered in Perú. But he does not do this via the usual methods of: andeans, criollos and mestizos but through the varieties that interfuse within each of these cultures, so much characterised by the cultural vacuums and self alienation which are even found within them, the disdain for the indian, his peoples and his culture.*