



PERU: EL RECHAZO DE LA MODERNIDAD

Marco CALAMAI

¿La violencia política que con intensidad creciente agita a la sociedad peruana puede transformarse en una convulsión social de tipo revolucionario? ¿Hasta qué punto las frágiles instituciones democráticas del país están en condiciones de resistir el choque conjunto de la gravísima crisis social nacional y el ataque terrorista de extrema izquierda? Estas preguntas, más actuales que nunca después de los recientes acontecimientos traumáticos (la matanza de cerca de trescientos senderistas en las cárceles de Lima y la sucesiva ola de atentados terroristas) pudieran quedar sin respuesta por la falta de un análisis atento de las razones que han provocado la pavorosa crisis económica, social y moral que, desde hace algunos años, caracteriza la realidad cotidiana del Perú. Se trata de razones diversas y complejas. Algunas son antiguas y de carácter estructural (las características étnicas del país, su peculiar fisionomía geográfico-climática, las formas de la dominación española primero y de la independencia después, la situación geopolítica, etc.). En cambio, otras son más coyunturales pero igualmente importantes (crisis del modelo económico tradicional, dinámica político-institucional de los años cincuenta en adelante, ideología de los partidos, etc.). Por razones de espacio, este breve ensayo se limita al examen de dos factores considerados emblemáticos para una primera aproximación a la realidad actual del Perú: las características y las consecuencias de la singular experiencia puesta en marcha con el golpe militar de 1968 y el peso determinante del componente racial en las relaciones sociales.

Del Estado oligárquico al Estado populista

En 1967, un año antes del golpe militar, un historiador americano describía así la situación peruana (1): «El Perú es un anacronismo del siglo XX porque se empeña con obstinación en seguir siendo la sociedad más feudal de toda América... En la cima de la escala social hay cuarenta familias (un modo de decir, no una estadística) que oponen una resistencia granítica a cualquier cambio en semejante estructura social. Esas familias están constituidas por ricos que poseen las plantaciones de azúcar y de algodón en la costa, las grandes *haciendas* en la Sierra, los bancos, fábricas y empresas comerciales. En su mayoría son blancos de origen español y dominan la nación, como lo hicieron sus padres antes que ellos; continúan ignorando a los trabajadores de los campos y de las minas. Le sigue, en cuanto al bienestar, la clase media. Como mucho, tal vez el 15 % de la población pertenece a este estrato... Y después vienen los pobres, más o menos nueve millones en total. Entre éstos hay que contar a los *peones* sin tierra de las grandes haciendas de la sierra, vinculados tradicionalmente, si no legalmente, a la tierra del *patrón*: cada familia está obligada a suministrar al *patrón* un trabajador durante tres días a la semana y se le asigna un trocito de tierra para uso familiar. Figuran a continuación los agricultores independientes que viven en los caseríos de la Sierra, la mayoría de los cuales tienen pedazos de tierra tan pequeños que sacar algo de ellos para alimentar a la familia representa un problema. Otro grupo lo constituyen los que no dependen de la tierra y trabajan en de ellos para alimentar a la familia representa un problema. Otro cuarto grupo de pobres se encuentra en los *slums* urbanos, las *barriadas*, donde se hacían los fugitivos de la miseria de la Sierra...».

El general Velasco Alvarado, con su «revolución desde arriba», con sus reformas (liquidación de los latifundios, nacionalización de los principales recursos mineros, industrialización protegida por el Estado, rígidos controles sobre los capitales internacionales, etc.) trató de modificar en sentido más igualitario la estructura semifeudal de la sociedad peruana. El ambicioso objetivo perseguido por el nuevo régimen militar en su primera fase progresista (1968-75) fue liquidar las dos caras fundamentales (2) de la «herencia colonial» (poderosamente condicionantes todavía en la sociedad peruana de los años sesenta): el carácter «dependiente» del desarrollo capitalista, concentrado en la costa y dominado por multinacionales americanas; la supervivencia en gran medida (sobre todo en la Sierra andina) de las relaciones coloniales y serviles de explotación de la población campesina (en especial, la indígena). De acuerdo con la estrategia estructuralista de los militares reformistas (anti-imperialistas y anti-comunistas al mismo tiempo), la única manera de eliminar las formas precapitalistas imperantes en la Sierra era la acción del Estado encaminada a superar los límites históricos del capitalismo peruano y su dependencia de las multi-

nacionales y su sustancial extranjería respecto del mercado interior. De aquí el apremio en realizar las reformas enunciadas más arriba, las mismas que los grupos dominantes (la clase de los latifundistas, en particular) habían ido aplazando. Los militares, además, consideraban tales reformas como absolutamente necesarias si se quería evitar que la miseria y el atraso de tanta parte de la población se transformase en protesta revolucionaria (en aquellos años, Fidel Castro hablaba todavía de la necesidad de transformar la sierra andina en una nueva Sierra Maestra), como estaba ya sucediendo en parte (los focos guerrilleros en los Andes fueron duramente aplastados por las fuerzas armadas antes del *golpe*). Ampliar la base del Estado; superar, o al menos reducir, la histórica diferencia entre costa y sierra, entre ciudad y campo; mejorar las condiciones de vida de millones de campesinos *indios* con una renta media de las más bajas del mundo, integrándoles en la sociedad; devolver al país el control y la gestión de los propios recursos... Esos fueron los principales objetivos perseguidos por el régimen nacional-populista del general Velasco Alvarado.

¿Hasta qué punto y con cuáles resultados se realizaron estos objetivos? Sin duda, los mayores éxitos del experimento velasquista fueron la reducción, si bien relativa, del peso de las multinacionales en la economía peruana y, sobre todo, la liquidación de los latifundios. Se ha señalado, a este respecto, que (3) «el esfuerzo de modificar uno de los sistemas de propiedad de la tierra más desiguales del mundo se vio coronado por el éxito». Y, probablemente, es justo afirmar que en 1980, cuando el poder volvió a manos de los civiles, «la situación en el campo se había alterado de manera sustancial y permanente» (4). Por primera vez, desde la conquista, las formas de explotación de tipo servil y semifeudal que imperaban en el agro (en los años sesenta todavía muchos *campesinos* no se presentaban con su propio apellido sino con el del *patrón*) habían recibido un golpe decisivo. En los vértices de la pirámide social no figuraba ya la vieja aristocracia de origen español, sino que dominaban la escena nuevos grupos (provenientes con frecuencia de otros países y llegados al Perú a finales del siglo pasado o en los últimos decenios), y desarrollados en buena parte gracias a la política de sustitución de las importaciones seguidas por el velasquismo. Una parte importante de las exportaciones «tradicionales» (petróleo, cobre, plaza, etc.) ya no estaban en manos de las *corporaciones* americanas (el poder de las que habían quedado fue redimensionado de manera parcial mediante la fórmula de las *joint ventures*). Ahora, era frecuente encontrar en la «nueva clase empresarial» a los de origen mestizo y a gentes procedentes de la clase media. Esta representaba un embrión de «burguesía nacional» en ascenso, que hasta aquel momento había faltado en Perú. Sin vínculos con la tradicional aristocracia de las «cuarenta familias», su peso objetivo se había demostrado en la creciente participación de la industria en la economía (22 % en 1964, 26 % en 1975) y por la mayor ca-

pacidad incisiva de las exportaciones «no tradicionales» (productos elaborados o semielaborados) en la balanza comercial (3 % en 1970, 22 % en 1980). Desde el punto de vista de la dislocación del poder, el Perú posvelasquista (y esto no se modifica fundamentalmente por el giro moderado del general Morales Bermúdez ni por el gobierno civil del conservador Belaúnde Terry) había alcanzado un equilibrio análogo en muchos aspectos al de otros países latinoamericanos, en los que determinadas fórmulas populistas habían incidido profundamente en las relaciones sociales. Gracias a los militares se había pasado del Estado oligárquico al Estado empresarial. En pocos años la Administración pública se había convertido en una de las más fuertes del continente (aunque predominasen la ineficacia y, a menudo, la corrupción), mientras que el peso del Estado en la economía aumentaba en un 246 % entre 1970 y 1976. A los trabajadores de las fábricas, de los servicios y de las nuevas unidades productivas que habían sustituido a los latifundios se les reconocía, por fin, los derechos por los que a habían luchado sin resultados a lo largo de decenios el movimiento popular y las organizaciones de izquierda.

Y, sin embargo, han permanecido prácticamente inalteradas las características de fondo del Perú: extremado atraso de cerca del 60 % de la población, la distancia abismal entre costa «moderna» y Sierra «arcaica», etc. La misma redistribución de la renta realizada con las reformas de Velasco Alvarado se redujo a cerca de un cuarto de la población, la que correspondía a los niveles medio-altos (la revolución de la alta favoreció preferentemente a los estratos medios, especialmente a los urbanos). Los latifundios desaparecieron, pero los campesinos siguieron todavía sin tierra, marginados como antes. Las condiciones de vida de millones de indigentes (fenómeno acelerado por una reforma agraria realizada sólo en parte) permanecieron en la frontera de la supervivencia.

Desde el punto de vista del desarrollo económico global, las reformas velasquistas fueron un clamoroso fracaso. Los errores cometidos con la reforma agraria (burocratización de las empresas estatales y de las cooperativas que sustituyeron a los antiguos latifundios; falta de créditos y de asistencia técnica a los campesinos marginados del minifundio andino, etc.) provocaron no sólo la fuga de los campos, a la que nos referíamos antes, sino también una caída en vertical de la productividad (con una disminución significativa de la superficie agrícola no cultivada y un aumento progresivo de las importaciones de géneros alimenticios).

El propio desarrollo industrial se revela muy pronto frágil y provisional. Muchas de las industrias protegidas por el Estado no pueden resistir el choque de la competencia internacional, cuando Belaúnde Terry (1980-85) reabre las fronteras económicas del país. El índice de crecimiento desciende en el decenio de los setenta y no

vuelve a recuperar los niveles precedentes. El sistema tributario se ha hecho más regresivo todavía, al tiempo que algunos indicadores significativos, como son el consumo de calorías y las condiciones sanitarias ponen de manifiesto que «al final del régimen militar los pobres del Perú eran más pobres que antes» (5).

Racismo y violencia

Desde siempre, pobreza y riqueza, desarrollo y marginación están estrechamente entrelazados en Perú con el nudo no resuelto de la convivencia entre las diversas razas que ocupan el mismo espacio geopolítico. En efecto, cuestión social y cuestión racial son las dos caras de una misma dramática contradicción, cuyo origen coincide con la llegada de Pizarro y la rendición de Atahualpa. A partir de aquel momento, dos tradiciones, dos culturas, dos visiones del mundo, la hispánica de los vencedores y la andina de los vencidos, han convivido forzosamente sin fundirse jamás en una sola nación. El Estado peruano, desde la conquista hasta hoy, ha sido siempre el Estado de los pocos, de los blancos y de los mestizos integrados en el sistema de poder dominante. Los otros, la mayoría, los *indios* y los mestizos pobres han permanecido excluidos, inexorablemente extraños.

Hasta hace pocos años, estos dos universos, el blanco de la costa y el indio de la sierra, han vivido bajo el mismo régimen, pero, sin embargo, lejanos físicamente el uno del otro. Terminada la época del oro y de la plata, los dominadores blancos se han retirado a los centros urbanos ocupándose del comercio y de otras actividades, mientras que los *quechuas* y los *aymaras* de las montañas y de los altiplanos andinos han permanecido aislados en sus aldeas, lejanas entre sí, prácticamente inaccesibles desde la costa y desde las ciudades, por falta de medios de comunicación y por la extrema aspereza del terreno. De este modo, generaciones y generaciones de *indios* se han mantenido totalmente separadas del mundo «moderno» y de los «valores occidentales». Para la gran mayoría de estos hombres y mujeres, miserables y analfabetos, «ocultos» en las montañas, aislados en pequeñísimos centros a alturas inhabitables para los blancos (hasta los 4.000 metros y más), el único contacto con las pequeñas minorías llegadas de lejos se limitó a lo largo de siglos a la relación servil y violenta con los que dirigían el trabajo en el campo por cuenta de los *hacendados*, los proletarios latifundistas. Contactos episódicos y a menudo inexistentes ya que los *campesinos* de los poblados indígenas siguieron produciendo y viviendo dentro de un esquema precapitalista de pura supervivencia, excluidos de todo contacto con el mercado nacional. Los *indios* no hablaban español (salvo los siervos en las dependencias de los españoles) y su dimensión ético-cultural no cambió durante siglos desde el tiempo de los *incas*, a pesar de que los misioneros que re-

corrían la sierra les obligasen a venerar a un dios y a unos santos completamente distintos de los que imperaban en las creencias incaicas. El fin de la colonia y el nacimiento de la república independiente no modificaron esta situación. Los *criollos* sustituyeron a los españoles, pero mantuvieron intactos valores y tradiciones. Permanecieron en la costa y dieron vida a instituciones no sólo dudosas sino totalmente extrañas a la realidad indígena. La república criolla, aristocrática y feudal, ignoró al profundo Perú y, realmente, no salió jamás de las pocas ciudades y de las zonas cultivadas de la costa.

Esta estructura social, desde luego no inmóvil, pero sí fundamentalmente estática en sus características de fondo, sólo sufrió los primeros cambios en los años cuarenta y cincuenta de este siglo, cuando, por un conjunto de razones concernientes en particular a las vicisitudes de las materias primas en los mercados mundiales, el Perú emprende, aunque lentamente, una parcial reconversión de la economía con el nacimiento de un tejido industrial ligado al mercado interior (según la fórmula, típica de aquellos años, de la sustitución de las importaciones). La explosión demográfica y el éxodo bíblico de la sierra —acelerado, como se ha visto, por las reformas militares a finales de los años sesenta— cambian radicalmente la faz del país. En las postrimerías del ochocientos, los peruanos, diezmados por el hambre y por las enfermedades, apenas llegaban a los dos millones. En 1940 eran seis millones, más o menos el mismo número de *indios* que vivían en Perú cuando llegaron los *conquistadores*. En 1980 se habían triplicado (actualmente, los censados en Perú son cerca de 19 millones). Más de la mitad de la población actual vive en las ciudades. Lima es, sin lugar a dudas, la expresión más visible y dramática de estas mutaciones. 600.000 habitantes en 1940, un millón en 1950, tres millones en 1970, cinco o quizá seis millones en 1986. En 1984, el 30 %, aproximadamente, de la población peruana ya se concentraba en la capital. Esta impresionante transformación cuantitativa se corresponde con una perturbadora transformación cualitativa. Lima no sólo se ha extendido, sino que ha «cambiado de color». Cerca del 40 % de la población lo componen *indios* que han bajado desde los Andes en los últimos decenios y que viven en los *pueblos jóvenes*, miserables *bidonvilles* crecidas como hongos en el desierto, y en general carentes de luz y de las más elementales estructuras higiénico-sanitarias. Otro 40 %, de procedencia más antigua, ha ocupado el antiguo centro histórico, abandonado por los ricos y por la media burguesía en los años cincuenta y sesenta e invadido ahora por millares de vagabundos. El 20 % restante se divide entre un estrato medio mestizo, que vive en barrios modestos pero decorosos, y un pequeño porcentaje de blancos y de mestizos ricos que reside en los chalets y en los pisos lujosos de los pocos barrios residenciales de estilo europeo o norteamericano, aislados del resto de

la ciudad y protegidos por las fuerzas del orden y por *gorilas* privados.

Marco Calamai

Las nuevas dimensiones de la realidad socio-racial del Perú actual se pueden concretar en pocas cifras que no precisan muchos comentarios. Por un lado, alrededor de un millón de blancos y mestizos ricos o acomodados; por el otro, en el extremo opuesto, más o menos siete millones de *indios*. Los primeros, concentrados en los barrios residenciales de las ciudades; los segundos, divididos entre la sierra (cerca de tres millones son miembros de los poblados indígenas de los Andes) y de los *pueblos jóvenes* de los centros urbanos. A una renta media de casi setecientos dólares reales al año, le corresponden 50 ó 60 dólares de renta media *per cápita* en la sierra andina. La aguda polarización de la sociedad peruana es evidente. Para millones de personas, las condiciones de pobreza y de atraso, de salud y de alimentación no han cambiado sustancialmente desde los tiempos de la *conquista*. Los Andes peruanos representan todavía una de las zonas más miserables del mundo, sólo comparable a ciertos países africanos o asiáticos. Además, todas las estadísticas indican que la concentración de la riqueza en un sector minoritario de la sociedad se verifica de un modo más acentuado en Perú que en otros países latinoamericanos. Pero grandes discriminaciones sociales (y de perspectiva) dividen a su vez a los diez u ocho millones de mestizos que componen la «franja intermedia» de la sociedad peruana. Por un lado, cuatro o tal vez cinco millones de mestizos clasificables como clase media y, en cualquier caso, fuertemente integrados en la jerarquía social tradicional (y en sus valores); por el otro, entre cinco o seis millones de mestizos pobres que viven en condiciones de extrema precariedad y de frustración en cuanto que no logran elevar su *status* en una sociedad de la que se sienten marginados y excluidos. Entre estos grupos y subgrupos, así como en el interior de cada uno de ellos, las tensiones sociales y psicológicas son agudísimas. El racismo y el resentimiento social se entrelazan profundamente en una sociedad que, por lo demás, ha rechazado desde tiempos remotos —en el plano jurídico e institucional— cualquier forma de *apartheid*. En Perú, como se ha señalado desde muchos puntos, las clases altas y medias están invadidas de una profunda indiofobia.

Esta patología social se ha transformado en los últimos años, como consecuencia de los procesos descritos más arriba (crisis económica y expectativas frustradas del experimento velasquista), en una especie de esquizofrenia que impregna todas las relaciones interpersonales, individuales y colectivas.

En este sentido, cabría destacar que en otros países de América Latina nos tropezamos con problemas análogos e igualmente marcados por las desigualdades sociales y por los problemas no resueltos de identidad étnico-social. En Ecuador, Bolivia, Guatemala y México los indigentes representan también un porcentaje muy al-

to, en algunos casos mayoritario, de la población. Si excluimos a Guatemala, que no por casualidad vive una situación de violencia semejante en muchos aspectos a la peruana, los otros países han acertado, sin embargo, a encontrar una respuesta al problema de los indios y de su ubicación en las sociedades nacionales. En México y en Bolivia, dos importantes revoluciones campesinas (en 1910 la mexicana, y en 1952 la boliviana) han facilitado la integración política y cultural de los *indios*, acercándoles al Estado. En Ecuador, una dinámica capitalista más vivaz, junto a las dimensiones menores del país, así como una situación decididamente menos dura que la de la sierra en el plano ecológico, han impedido que las tensiones raciales y sociales se desencadenaran de forma aguda como en el Perú. Aquí, en cambio, no ha habido ni una revolución campesina, una movilización desde abajo de las masas indígenas que facilitase su integración, ni una dinámica económica susceptible de absorber siquiera fuese una parte significativa de sus reivindicaciones. Hubo, como se ha visto, la reforma agraria de los militares progresistas, pero esta reforma fue vivida por los campesinos pobres de los Andes y por las propias organizaciones sindicales y políticas de la izquierda como una imposición desde arriba; medidas burocrático-militares que sí han liquidado el latifundio, pero sin resolver con esto el problema secular de la tierra y sin mejorar las condiciones de vida y de renta de los *indios*. Según el esquema interpretativo de Ortega y Gasset (6), particularmente útil para explicar la problemática de la violencia en Perú, puede afirmarse que las reformas de Velasco Alvarado han roto, sin duda, el muro que separaba históricamente la «sociedad cerrada y absorpta» de los *indios* de la sierra de la sociedad «abierta y moderna» de Lima; pero este ruptura, precisamente por el sustancial fracaso de las reformas militares y a causa del agravamiento sucesivo de la crisis económica (expectativas frustradas), ha provocado un «auténtico *shock* cultural» (7), un trauma colectivo que constituye uno de los fundamentos de la violencia actual. La secular pasividad de las masas indígenas ha empezado a transformarse en una protesta cada vez más radical, en rebelión contra el orden existente. Así, en los años setenta, la sociedad peruana ha comenzado a expresar de manera abierta «pulsiones agresivas» que durante siglos, si se excluyen episódicas explosiones campesinas, han estado contenidas en el interior de un especie de resistencia pasiva con respecto a los procesos de modernización.

Desde luego, estas pulsiones agresivas tienen un fuerte contenido racial que muchos observadores, incluso de izquierdas, tienden a apartar o en cualquier caso a infravalorar, reduciendo su análisis a los orígenes de tipo estructural de la violencia peruana y perdiendo así de vista su especificidad. El gran escritor peruano José María Arguedas ha explicado, acaso mejor que otros, el peso de los factores raciales en la psicología individual y en las relaciones sociales. En sus libros se describe cómo el hastío, el desprecio y has-

ta el sadismo no sólo caracterizan la actitud de los ricos (blancos o mestizos) hacia los *indios* de los Andes y de la costa, sino también la relación entre mestizos de clase media y mestizos pobres. Los enemigos, los otros, no son —para los indios y los mestizos miserables del Perú— no sólo los herederos de los conquistadores y de los criollos que hegemonizaron la independencia en función de sus intereses. En *Todas las sangres*, en *Zorro de arriba y zorro de abajo* y en otras obras, Arguedas cuenta con extraordinaria intensidad literaria cómo, para los *campesinos*, los *runas* (término *quechua* para identificar a los indios pobres), han salido de la miseria extrema subiendo un peldaño, si bien modesto, en la escala social. En *todas las sangres*, en *Zorro de arriba y zorro de abajo* y en otras obras, Arguedas cuenta con extraordinaria intensidad literaria cómo, para los *campesinos*, los *runas* (término *quechua* para identificar a los indios pobres), el poder, la arrogancia y la prepotencia no se identifican solamente en los propietarios de tierras, sino también y acaso en primer lugar, en todos aquellos, en particular los mestizos (los *mistis*), que ejecutan las órdenes de los ricos o bien de un Estado odiado desde siempre y temido, en cuanto que es totalmente extraño a los propios intereses. Los *mistis*, a su vez, odian a los *runas* porque, en realidad, se avergüenzan de sus orígenes étnicos y porque, en cualquier caso, advierten y temen la amenaza potencial a su *status* tan duramente conquistado.

La indiofobia, pues, es un sentimiento ampliamente difundido en la población peruana. Ella explica la terrible violencia no sólo de Sendero —como se verá mejor más adelante—, sino de los militares y de las fuerzas del orden. La extrema crueldad con que las fuerzas armadas han reanudado la destrucción en las denominadas zonas de emergencia de los Andes de 1980 en adelante (los millares de muertos, entre los que se encuentran tanto ancianos, mujeres y niños; la devastación y el saqueo de poblados enteros; la ferocidad de las torturas) se explica únicamente por el racismo del que está penetrada la sociedad peruana. Y resulta sintomático, a este respecto, que los oficiales de las fuerzas armadas sean en general blancos o mestizos provenientes de las clases medio-altas (más medio que altas), mientras que, por el contrario, los soldados, los ejecutores materiales de las matanzas, sean en gran medida *cholos*, los que, por el simple hecho de llevar el uniforme, se sienten integrados en el sistema de poder y, en consecuencia, ejercitan su cometido represivo con inaudita crueldad. No cabe explicar de otro modo el hecho, incomprensible para tantos observadores occidentales, de que el genocidio que ha segado miles de vidas humanas en los Andes en estos años no haya suscitado, salvo casos aislados (casi siempre intelectuales de formación cosmopolita), un serio movimiento de protesta contra los excesos y en defensa de los derechos humanos. Para los blancos de Lima y para los mestizos que han conquistado posiciones de prestigio y de poder en la pirámide social, la vida de un *runa*, de un *cholo*, carece en absoluto de

valor: la muerte de miles de indios no representa para aquéllos ningún problema ético-político.

La problemática racial, agudizada por las profundas transformaciones económico-sociales de los últimos años, es, por tanto, un factor de primera importancia para comprender las tensiones y las manifestaciones de violencia, cada vez más extendidas y más acentuadas, que se producen en el país. La urbanización salvaje de los últimos decenios, el desarrollo del sistema de transportes, la difusión a escala de las masas de los modernos sistemas de comunicaciones (radio y televisión), han puesto en contacto, con caracteres dramáticos, a las dos culturas: la «occidental y moderna» y la «andina y arcaica». Las mismas culturas que durante siglos, ignorándose recíprocamente merced a la distancia y a la separación de los Andes de la costa, habían cohabitado bajo el mismo Estado. En las comunidades indígenas de la sierra los blancos representaban una realidad tan lejana que, probablemente, no creaban problemas de identidad. Y, viceversa, los *indios*, y los *cholos*, eran ignorados por ricos de Lima y de las ciudades: el único contacto solía ser el cotidiano con los siervos que trabajaban en las casas o en las fincas del campo.

En los últimos años, por el contrario, el choque entre las «dos culturas» se ha convertido en un hecho traumático que involucra a millones de personas. Racismo y crisis económico-social impiden la integración entre estos dos universos de valores, costumbres y expectativas, y crean un clima de creciente incertidumbre, a la vez que alimentan la delincuencia y la violencia política. Se puede objetar nuevamente que los mismos problemas se encuentran en tantas otras megápolis del Tercer Mundo latinoamericano. Ciertamente, violencia y delincuencia son fenómenos cotidianos en Bogotá, en Caracas, en Ciudad de México... El problema estriba en que, en Lima, esta fenomenología está cargada de una intensidad particularmente inquietante a causa de los efectos culturales «catastróficos» inducidos por la temática racial y por el impacto entre lo viejo y lo nuevo, entre la tradición y la modernidad. Más o menos conscientemente, la explotación y la injusticia se atribuyen a las diferencias de color, al racismo de la minería occidental. Seguramente esto facilita el paso de la violencia individual a la destrucción. El crecimiento de Sendero, su reciente «bajada desde las montañas hasta la ciudad» se estudian e integran en este contexto singular. Lo que sorprende, si acaso, es que hasta este momento casi cinco siglos de injusticia social y de marginación racial hayan sido aceptados o sufridos por millones de personas sin rebeliones políticas preocupantes para los grupos dominantes. En realidad, la aparente pasividad de los *indios* escondía un profundo resentimiento que sólo ahora, por las complejas razones apuntadas más arriba, comienza a transformarse en protesta violenta y organizada.

El cuadro descrito más arriba, a pesar de su necesaria parcialidad, ayuda a aclarar el fondo en el que ha nacido y crecido el grupo extremista conocido como Sendero Luminoso. ¿Se trata de un grupo compuesto por unos cuantos rebeldes fanáticos y primitivos, como pretenden algunos? ¿O bien estamos ante una fuerza destructiva orientada por una coherente estrategia revolucionaria, sostenida por un creciente apoyo popular, como afirman otros? En realidad, ni una ni otra de estas dos hipótesis parece adecuada para explicar la complejidad del fenómeno. Pero estudiémoslo mejor.

Sendero Luminoso nació hacia la mitad de los años setenta de una escisión del Partido Comunista peruano, fuerza política de escasa implantación electoral, que actúa en Perú desde los años treinta y que siempre ha mantenido una posición ideológica rígidamente pro-soviética, como todos los partidos comunistas latinoamericanos. Los fundadores de Sendero, un núcleo de intelectuales ligados a la Universidad de Ayacucho (ciudad de origen colonial de los Andes peruanos) están guiados por un dirigente considerado carismático: el profesor de filosofía Abimael Guzmán, más conocido desde hace algunos años como el «camarada Gonzalo». En la segunda mitad de los años setenta, en el clima de tensión provocado por el contra-informe del general Morales Bermúdez, Sendero madura la opción de la lucha armada (que empieza en 1980, en el momento en que los militares pasan el testigo a los civiles, después de 12 años de régimen autoritario).

El comienzo de la guerrilla (precedido a su vez por el paso a la clandestinidad del grupo dirigente) se verifica al cabo de un intenso trabajo de proselitismo en la región de Ayacucho, una de las más pobres del país. El proyecto (como se declara en los documentos de Sendero), típicamente maoísta, es el del cerco campesino de los centros urbanos. Este objetivo, pensado como resultado final de un largo proceso, prevé, en una primera fase, «acciones de sabotaje» y «acciones ejemplares, concentradas en las áreas rurales, contra los «enemigos del pueblo» (los que, de un modo u otro, explotan el trabajo campesino, así como los representantes locales del poder estatal). Tales acciones persiguen el objetivo de crear una base de coincidencia sobre la cual construir a continuación las «bases de apoyo» del futuro «ejército revolucionario». En una segunda fase está prevista la extensión de la lucha armada a otras zonas del país (ya no sólo las andinas) con el fin de «destruir a las fuerzas enemigas» y «desestabilizar progresivamente el poder de los grupos dominantes». La tercera fase es la de la «expansión de la guerra de guerrillas» hasta el momento en que esté maduro el principio del «gran salto». ¿Cómo ha calado este rígido esquema propagandístico en la realidad peruana? Al principio de los ochenta, como es sabido, la acción de Sendero se ha concentrado en los

poblados andinos de Ayacucho y de los departamentos vecinos (Huancavelica y Apurímac). La táctica seguida siempre es la misma: instrumentar todas las tensiones sociales, antiguas y nuevas, en particular la secular de la propiedad de la tierra, que las reformas velasquistas sólo ha resuelto en parte, a fin de crear un clima de conflictividad cada vez más aguda, de enfrentamiento abierto entre campesinos *indios* e instituciones estatales. Las acciones armadas se planifican desde las células de Sendero y se ejecutan por los militantes del grupo, reclutados entre los campesinos pobres ganados por la propaganda destructiva (con frecuencia, extorsiones y amenazas de muerte) o bien entre estudiantes de orígenes humildes o jóvenes en paro, frustrados por la carencia de perspectivas. El esquema que pone en movimiento la espiral de la violencia es elemental: primero una acción aislada (por ejemplo, el asesinato de un notable local o la emboscada a una patrulla del ejército); por tanto, la inevitable respuesta represiva. La intervención de los militares o de las fuerzas del orden (como se ha probado ampliamente, a menudo reviste las características de un genocidio) sirve de base para nuevas acciones (el mecanismo de la venganza) como respuesta de mayor alcance. De esta manera, los campesinos, pillados entre dos fuegos, se ven obligados a defenderse y a armarse, a tomar posturas por una de las dos partes. El enfrentamiento se polariza, las fuerzas políticas y los sindicatos tradicionales (casi siempre muy débiles en las regiones andinas) se ven expulsadas de la escena. Quedan sobre el terreno solamente dos protagonistas: los senderistas y las fuerzas armadas.

La extremada crueldad con la que ha actuado Sendero (y continúa haciéndolo) en los poblados indígenas de la sierra (matanza de campesinos inermes por la sola razón de no haberse adherido a los dictados senderistas, amputación de los dedos de los indios que han acudido a votar, etc.) han sacudido la conciencia de la opinión pública, sobre todo la occidental, suscitando no pocos interrogantes acerca de la naturaleza del grupo terrorista. La pregunta más extendida es: ¿por qué tanto encarnizamiento contra hombres y mujeres que viven en condiciones de extrema miseria, que son casi siempre analfabetos y que, como lo demuestran infinidad de testimonios, manifiestan una esencial incomprensión tanto del mensaje de Sendero como del Estado? Para algunos estudiosos del fenómeno, esta crueldad sería, aparte del reflejo del «delirio ideológico» del maoísmo senderista, una de las muchas manifestaciones aberrantes del «sadismo racista» que caracteriza a la sociedad peruana. Los senderistas suelen ser en su mayoría mestizos o *indios* escolarizados (cholos). La crueldad que con tanta frecuencia caracteriza su acción sería un reflejo del desprecio por los *indios*, los campesinos de la sierra, típico de quienes apenas han salido de una situación de total marginación y aspiran, por consiguiente, a conquistar una posición de prestigio y de poder en la sociedad. De aquí la brutalidad con la que los senderistas tratan a los poblados indíge-

nas, un fenómeno —se ha señalado por algunos— que recuerda al de los *conquistadores* españoles (pero también de los incas). En la «lógica senderista» el indio (al que se considera, aunque no declaradamente, perteneciente a una raza inferior) sólo puede ser despertado del prolongado letargo que lo ha vuelto inmóvil y pasivo mediante la «práctica del terror revolucionario» y a través del «sufrimiento de la represión».

En cambio, para otros, Sendero no haría más que adaptarse a la dimensión sociocultural de la sociedad andina, tradicionalmente marcada, como hemos visto, por profundas contradicciones y por una antigua historia de rivalidades entre las distintas comunidades (y también dentro de cada comunidad en concreto). Según esta tesis, Sendero —a diferencia de otros grupos marxistas más o menos radicales que jamás han comprendido la especificidad sociocultural de los *indios*— demostraría un profundo conocimiento de esta realidad y asumiría, en consecuencia, en su elaboración estratégica, fuertes elementos de esa tradición indigenista, que siempre ha sobrevivido en la historia peruana. En este sentido, Sendero se remitiría al mensaje de Mariátegui, el intelectual peruano muerto joven en 1930, que tanto influjo ha ejercido, y continúa ejerciendo, sobre la izquierda marxista en este país. Mariátegui siempre otorgó una importancia crucial al problema racial y dedicó algunos escritos de notable lucidez al nexo entre perspectiva revolucionaria y cuestión indígena. Según un conocido antropólogo peruano, Abimael Guzmán (8) habría «descubierto a Mariátegui a través de Mao». El de Mariátegui fue siempre un indigenismo ásperamente polémico con la visión (9) «liberal, ochocentista, humanitaria e iluminista» de los intelectuales que lucharon por la liberación de los *indios*, sin plantearse el problema central de la alianza entre éstos y la vanguardia del proletariado urbano.

No obstante, la acción senderista no se limita tan sólo a las regiones más pobres y desoladas de la sierra andina. En 1984, y sobre todo entre 1985 y 1986 (últimos meses del gobierno conservador de Belaúnde Terry y primer año del gobierno reformista y nacionalista de Alan García), el terrorismo aparece en otras zonas del país, en los territorios centrales lindantes con la selva amazónica y en algunos centros urbanos. La iniciativa senderista se concentra sobre todo en Lima, donde se multiplican los castigos ejemplares contra policías y miembros del ejército (muchos de éstos han participado con anterioridad en acciones militares en las zonas conflictivas andinas) y manifestaciones de sabotaje de alto valor simbólico como los *black out* (los *apagones*) que, acaso, expresan mejor que otras iniciativas terroristas el «furor antioccidental» que anima al «milenarismo marxista» del grupo. Al mismo tiempo, Sendero se desplaza de las zonas más afectadas por la represalia militar a otras provincias de la sierra (Cuzco y Puno, en particular). A principios de 1986, también Lima se declara «zona de emergencia» y el

gobierno de Alan García decreta el toque de queda en las horas nocturnas. De esta manera, Sendero se ha transformado en poco tiempo, de un fenómeno local, limitado a algunos puntos en los Andes, en un fenómeno nacional (el Perú, recordémoslo, tiene una superficie cuatro veces mayor que la de Italia). Sendero, pues, no limita su acción a las masas campesinas desheredadas. Ciertamente, el desplazamiento sobre Lima no sólo es la consecuencia de un repliegue táctico desde las zonas más expuestas al control militar (donde, por lo demás, el terrorismo ha seguido actuando de modo sistemático), sino al fruto de una opción estratégica (anticipada, por otra parte, por los escasos documentos senderistas que se han podido conocer) dictada por la conciencia de que las grandes periferias urbanas representan un terreno igualmente fértil para la iniciativa terrorista. Un politólogo francés, Henri Faure (10), sostiene que Sendero pretende dirigirse a «gran parte de la población peruana, compuesta por campesinos sin tierra y por grupos sociales sin trabajo fijo». Sendero ofrecería a esta masa, privada de (11) «una identidad social y cultural y que vive a la deriva en la anomía», un conjunto de (12) «nuevas normas y de nuevos valores», como alternativa a las propuestas políticas tradicionales (reformistas o marxistas). Dicho de otro modo, la sociedad peruana se nos muestra como una de las más expuestas al virus del «milenarismo marxista» que caracteriza a todos los movimientos revolucionarios de tipo igualitario, en especial en el Tercer Mundo, y, por lo tanto, no hay que infravalorar en absoluto la potencialidad de un fenómeno como Sendero.

Cualquiera que sea el ángulo desde el que se quiera observar la compleja realidad peruana, resulta evidente que, por una serie de razones, ésta no ha supuesto todavía el trauma de la modernización que ha conmocionado esquemas existenciales seculares y formas económicas, sin que haya ofrecido en contrapartida una salida positiva a las expectativas de millones de personas, a causa de la crisis económica de los últimos años. Además, como hemos podido ver, el trauma de la modernidad se ha agudizado dramáticamente (de ahí la peculiaridad del caso peruano respecto de las condiciones igualmente críticas de otros países del continente) con el *shock* provocado por el impacto entre las dos culturas, la «arcaica y cerrada» del mundo andino y la «moderna y abierta» de la costa y de la capital. Lo que explica la emergencia de brotes agresivos reprimidos durante siglos y la explosión de la violencia extremista. Como se ha subrayado (13): «En un mundo sacudido por una atroz intrusión —la revolución permanente capitalista que hace tambalearse a instituciones, creencias y valores y que lleva a la disociación del cuerpo social—» es lógico que pueda responder con virulencia «el mito mesiánico de la guerra purificadora y que este mito vaya acompañado por la revitalización de la esperanza de la Tierra sin Mal prometida por todas las religiones de salvación». En el caso del Perú sigue siendo particularmente válida la refle-

xión de Ortega acerca de la modernización (14): «En las épocas de transición, de interregno, entre las sociedades absortas, tradicionales, y las sociedades modernas, abiertas, cuando el proceso es especialmente traumático, puede emerger una nueva forma de vida, el extremismo, o la época de la no-razón».

Como queda apuntado, el proceso de modernización de la sociedad peruana se ha limitado, durante siglos, a la parte «blanca y *criolla*» de la población, favoreciendo solamente a las minorías privilegiadas de Lima y de la costa. La sociedad andina, semifeudal y precapitalista, ha permanecido al margen, privada de contactos, que no fueran puramente episódicos, con la «dimensión occidental».

Así, pues, durante un largo período el mundo campesino e indígena de la sierra ha estado dominado por mitos y por creencias típicos de un universo arcaico, en el cual (15) «cada penalidad es imputable a una voluntad divina». Al analizar los momentos iniciales de la dominación española, un sociólogo peruano (16) ha tratado de explicar el enigma histórico del encuentro entre el *conquistador* Pizarro y el Inca Atahualpa como la consecuencia coherente de una religiosidad arcaica. Los indios «no fueron vencidos por los españoles, sino por la fatalidad de su destino. Los españoles eran instrumento de un dios que venía a castigarlos por sus culpas». Por esta razón, durante el período de la (17) «dominación total» y después, durante la independencia, los *indios* continuaron sufriendo, sin reaccionar, la violencia sistemática de los poderosos. Todo empezó en Cajamarca, el 15 de noviembre de 1532, cuando millares de indios se dejan matar sin oponer resistencia por unos pocos centenares de españoles». Todavía hoy, analizando el mundo de imágenes de los indígenas de la sierra (y también el de los miserables de los suburbios urbanos) aparece la fantasía arcaica de «un castigo sin culpa, es decir, de la fatalidad, de un destino adverso y no merecido que se impone sin considerar los pecados ni los méritos» (18). De aquí la pasividad, la actitud negativa de los *indios* frente a las destrucciones y a las injusticias de la dominación española y de la república «criolla y aristocrática». De aquí, también, la esperanza, típica de la antigua doctrina de la «regeneración periódica de la historia» (19), de una redención final, fantástica, como retorno a la época del imperio incaico, que se habría transformado con el tiempo, en la imaginación de los indios, en una especie de (20) «ciudad ideal», en una (21) «alternativa al presente».

Es muy probable que esta fatalidad haya marcado la historia de la resignación andina hasta hoy. Y ello a pesar de los conatos revolucionarios que han jalonado esta peripecia en los últimos siglos (22).

Sólo ahora, en el marco de las transformaciones trumáticas que han agitado al Perú en los últimos decenios, aproximándolo al

«mundo moderno» de Lima y de la costa capitalista, la pasividad del mundo andino ha empezado a convertirse en protesta y en rebelión. Sendero irrumpe en escena como respuesta exasperada y extremista a los fracasos de los intentos reformistas con los que el Estado peruano (del velasquismo en adelante) ha tratado de afrontar la cuestión andina y, en un sentido más general, el nudo de la disgregación social y de la extremada miseria en la que vive una gran parte de la población peruana. Pero la de Sendero es una aparición destinada con mucha probabilidad a transformarse en un dato estructural de la confrontación social y política, precisamente porque está en estrecha relación con pulsiones muy profundas que recorren la cultura y la psicología del más hondo Perú. No cabe duda, pues, de que tanto la respuesta represiva, o el reformismo genérico o bien el entrelazamiento entre estas dos fórmulas (que en Perú se realiza históricamente con acuerdos más o menos formales entre civiles y militares) ya no están en condiciones de resolver el nudo de la violencia y de la rebelión.

Las incógnitas del experimento aprista

La designación de un dirigente aprista (por primera vez en la historia del Perú) a la presidencia de la República (28 de julio de 1985) ha abierto una nueva fase en la tumultuosa peripecia peruana de los últimos decenios. Las iniciativas que han delineado desde el principio las acciones del joven y dinámico Alan García parecen, en verdad, con las típicas de un populismo fuertemente reformista y nacionalista (y, por lo tanto, tendencialmente autárquico). Las primeras medidas económicas adoptadas por el gobierno del APRA (congelación del cambio con el dólar, de las cuentas y depósitos en moneda extranjera; tajante limitación de las importaciones, control rígido de los precios, drástica reducción de los intereses bancarios, en especial para los campesinos pobres, etc.) se han visto sustancialmente reafirmadas a lo largo de 1986. La estrategia del nuevo gobierno ha sido, desde el principio, la de un radical desmantelamiento de la logia neoliberal y aperturista que había sostenido la línea de acción del gobierno precedente de centro-derecha presidido por Belaúnde Terry. En agosto de 1986, al concluir el primer año de la presidencia de Alan García, el gobierno aprista podía jactarse de haber conseguido tres resultados muy significativos en el plano económico: una fuerte reducción del índice de la inflación oficial (del 184 % al 67 %, aproximadamente); un aumento, contenido pero significativo, del poder de compra de las clases populares (trabajadores dependientes y autónomos); una ligera recuperación de los niveles de ocupación gracias al dinamismo de los sectores industriales ligados a la producción de bienes de consumo «protegidos». En el frente exterior, la opción más significativa fue la de reducir al 10 % de las exportaciones el pago de la deuda exterior (justificada por la gravedad de la crisis y acompaña-

da por declaraciones cargadas de acusaciones al imperialismo y al Fondo Monetario Internacional). En efecto, la política económica de Alan García ha estado marcada desde el principio por la voluntad de alcanzar algunos objetivos de fondo en el plano interior: mejorar las condiciones de vida de las capas populares más pobres (*campesinos* andinos y subproletarios urbanos, en particular); combatir el terrorismo poniendo el acento más en las reformas sociales que en la represión indiscriminada; ensanchar las bases del viejo Estado centralista y limeño mediante la descentralización de la Administración pública. En política exterior, en fin, Alan García ha perseguido abiertamente una ubicación tercermundista y antiamericana (evitando, sin embargo, caer en el prosovietismo) con la aspiración de ganarse un papel de protagonista en América Latina y, más en general, entre los países no-alineados.

Seguramente es pronto para emitir un juicio sereno y global de esta enésima experiencia política peruana. De todos modos, por el momento, un dato aparece claro: la sustancial continuidad entre la estrategia aprista y el modelo reformador que caracterizó al velasquismo. Después del claro fracaso del proyecto modernizante y aperturista de Belaúnde Terry y de las fuerzas económicas dominantes, el país, estancado y desilusionado, ha recuperado la ilusión en la receta populista (de aquí la aplastante victoria electoral de Alan García, así como la sustancial obtenida por la izquierda marxista). Desde luego, Alan García no es Velasco Alvarado y el régimen aprista se atiene al respeto de las libertades y de las garantías parlamentarias, al contrario que el autoritarismo militar de los primeros años setenta. Y, sin embargo, los puntos de semejanza implican una visión común del desarrollo y del futuro del país. Entre éstos, un rechazo sustancial del capitalismo como posibilidad de crecimiento y de justicia en Perú. El antimodernismo, que fue típico de los generales reformistas y de la revolución desde arriba, reaparece en la fraseología aprista y en los discursos del nuevo dirigente. Una vez más, los «males» del Perú se atribuyen a la «extorsión» imperialista y a la alianza entre el capital internacional y los grupos de la derecha económica. En ambos casos, además, anticapitalismo y anti-imperialismo no consiguen enmascarar un profundo anticomunismo, un explícito rechazo del modelo soviético.

Así, pues, ¿adónde va ahora el Perú de Alan García? En la situación actual cabe expresar algunas primeras consideraciones. En el plano económico, los éxitos recordados más arriba aparecen contrarrestados por algunos datos preocupantes: la huelga de inversiones productivas por parte de una clase empresarial que observa la evolución del experimento aprista con una actitud que oscila entre el escepticismo y el miedo (excluidos los industriales beneficiados momentáneamente por las medidas proteccionistas, pero que no obstante se cuidan muy bien de realizar una auténtica reconversión de las instalaciones en sentido competitivo); el creciente ais-

lamiento del país en el plano de los intercambios comerciales (la caída de las exportaciones, tanto las tradicionales como las otras); los peligros de nuevos tirones inflacionistas provocados por la presión siempre creciente de los precios interiores. Además, caída de los créditos internacionales (casi agotados después de la ruptura con el FMI) y, por tanto, enormes problemas para llevar adelante una política de intervención estructural del Estado en la economía. En el terreno de la política interior se registra un evidente fracaso, a pesar del amplio *consenso* popular que sigue sosteniendo la figura del presidente. En este sentido, la originaria voluntad pacificadora del nuevo gobierno en el frente de la subversión se ha visto redimensionada progresivamente en beneficio de la filosofía represiva de los vértices militares. Las fuerzas armadas continúan representando una especie de «contrapoder» frente al poder civil, y si por ahora no parecen deseosas de volver a tomar en primera persona el control del país, esto se debe a que un *golpe* no se vislumbra como favorito ni por la situación económica ni, menos todavía, por la situación internacional (los Estados Unidos se muestran en esta fase decididamente contrarios a la hipótesis militar en América Latina). La matanza de junio de 1986 (cerca de trescientos senderistas, o presuntos senderistas, fueron asesinados por los militares en las cárceles de Lima, mientras estaban preparándose los trabajos de la Internacional Socialista) se produjo en el preciso momento en que Alan García busca una clara consolidación de su imagen internacional, y representó sin duda un *non return point* en la estrategia antiterrorista de la actual fórmula populista. Desde aquel momento, el poder de «vigilancia» y de «control» de las fuerzas armadas en la política interna se ha consolidado decididamente y la actitud de Alan García con relación a éstas se ha vuelto más cauta y moderada.

Con dos consecuencias cuya dinámica ya está suscitando inquietantes interrogaciones: un deterioro de las relaciones de buena vecindad entre Alan García y la izquierda marxista (la coalición Izquierda Unida está dividida más que nunca entre moderados y radicales; entre sostenedores de la necesidad del diálogo con el gobierno y los defensores de una oposición dura en el Parlamento y en el país) y una creciente militarización interna del país.

La sociedad peruana, por otra parte, aparece más lacerada que nunca por la violencia y por el terrorismo. Pese a la ampliación del estado de emergencia de las zonas tradicionales de Sendero Luminoso a Lima (decidida a principios de 1986), el fenómeno senderista se mantiene como uno de los factores dominantes de la vida política. Tampoco se vislumbra cómo el gobierno actual pueda modificar una dirección de marcha en cuyo origen se hallan los nudos de fondo no resueltos de la sociedad peruana. Una vez más, como ya sucediera con el velasquismo, la fórmula reformista se revela impotente ante los nudos estructurales de la crisis económica y so-

cial. Así, el Perú sigue oscilando entre dos polos: la hipótesis fallida de un desarrollo confiado a los ciclos del mercado internacional y a las «exportaciones fáciles»; la ilusión de una mayor igualdad mediante la fórmula, muy desgastada, del proteccionismo dirigido desde el Estado. Tampoco el aperturismo a ultranza del molde neoliberal (confiado a una burguesía nacional que permanece culturalmente anclada en la antigua lógica colonial de la economía de rapiña), ni la autarquía típica de todos los intentos populistas que han venido alternándose en América Latina (administrados por un Estado emprendedor ineficaz y burocrático) logran superar la vieja lógica de un crecimiento interno confiado en definitiva a algunas exportaciones (petróleo, cobre, café, algodón, etc., en el caso peruano) cuyo peso específico tiende de manera inexorable a reducirse (las exportaciones peruanas quedan por debajo de los 2.000 millones de dólares al año) e impidiendo por lo tanto una acumulación de recursos adecuados a las inversiones sociales y productivas que serían necesarias para un crecimiento sostenido y una ampliación del Estado social. Así, pues, la eliminación de la vieja oligarquía no ha entrañado una verdadera modernización de la economía nacional, sino que, por el contrario, ha facilitado el crecimiento de una burguesía de Estado subalterna a los grupos de poder político y carente de una cultura empresarial moderna y eficiente. Del mismo modo, el voluntarismo redistributivo de las diversas variantes del reformismo popular (de izquierda y de derecha, poco importa) no consigue modificar las profundas distorsiones sociales que continúan dominando el escenario político interno.

A este respecto, hay quien sostiene que el caso peruano, en definitiva, es muy similar al de otras realidades latinoamericanas. Esto seguramente es verdad, pero la peculiaridad de este país andino reside en la particular estratificación social y racial que recordábamos más arriba. Ello explica por qué la variable subversiva permanece como el dato dominante de la situación política. Y, por consiguiente, tienen razón los que afirman, desde la izquierda y desde la derecha, que la última «playa» de la democracia peruana podría estar representada precisamente por el experimento aprista. Pero también llevan razón quienes, sin ocultar un profundo pesimismo, afirman que cualquiera que sea la capacidad de Alan García el fenómeno del extremismo está destinado muy probablemente a crecer con la quiebra progresiva e inevitable del viejo hierro de la pasividad y de la resignación andinas.

Por lo tanto, el Perú se presenta como uno de los países del Tercer Mundo en los que la «modernidad occidental» no logra vencer el choque *epocal* contra las fuerzas «arcaicas y primitivas» de la sociedad.

La incapacidad para efectuar una ampliación y una reconversión competitiva del débil aparato productivo nacional torna cada

vez más difícil la tentativa de satisfacer las expectativas crecientes de las capas populares.

Aumentan, de este modo, las posibilidades de una reacción violenta de vastas capas sociales. Se trata, sin embargo, de un proceso bastante lento por ahora, además de contradictorio. La reacción destructiva, la disponibilidad para la respuesta ideológicamente extremista, se mantienen por el momento como patrimonio de significativas pero siempre reducidas minorías. La actual «vocación» parlamentaria de Izquierda Unida (más del 20 % del electorado la mayoría relativa en algunas ciudades, entre ellas Lima) confirma esta situación. La protesta, aunque a veces se presente con las características típicas de la exasperación, todavía no se ha expresado en términos tales como para suponer una auténtica y real amenaza al sistema. En efecto, ciertos análisis atentos de las actuales luchas populares en Perú demuestran que tanto las manifestaciones de revuelta campesina (luchas por la tierra), como las de los sectores marginados urbanos (luchas por la mejora de las más elementales condiciones de vida: luz, agua, transportes, vivienda, etc.) no superan, excepto casos episódicos, los límites de una acción reivindicativa que acaba en sí misma. En los Andes, por ejemplo, los *campesinos* reivindican con creciente intensidad la tierra ocupada actualmente por las cooperativas y por las SAIS (Sociedades agrícolas de interés social), o bien el desmantelamiento de las estructuras impuestas por el velasquismo como alternativa a los tradicionales latifundios. Con una metodología típica de los grupos de matriz marxista-maoísta, Sendero trata por todos los medios de participar en estas luchas con el objetivo de radicalizarlas hasta llegar al choque armado con las fuerzas del orden (en contraposición al «moderantismo» de los grupos y de los sindicatos de Izquierda Unida). Recientes acontecimientos en algunas regiones de los Andes indican que Sendero logra con frecuencia —demostrando una capacidad de adecuación táctica que desmiente fáciles acusaciones de «delirio político»— explotar en su beneficio estas contradicciones. Y, sin embargo, la hipótesis estratégica de la revolución armada sigue siendo por el momento un objetivo absolutamente irreal. La utopía revolucionaria, la hipótesis de una transformación social radical (el comunismo agrario-militar de Sendero Luminoso), no dejan de ser el objeto de una minoría resuelta que, empero, todavía no se ha fundido con la mayoría de la población. Este es el motivo por el cual el proyecto estratégico de Sendero puede ser fácilmente controlado (aunque no liquidado) por la respuesta militar. No obstante, la polarización social se agudiza y el espacio democrático tiende a restringirse inexorablemente. En estas condiciones, el tiempo trabaja a favor de Sendero y la hipótesis autoritaria (que, después de todo, es el objetivo intermedio que trata de realizar el extremismo de izquierdas).

No está escrito, por supuesto, que este proceso esté destinado fa-

talmente a ser hegemonizado por Sendero. La acción de este grupo, en verdad, parece anticipar un fenómeno más amplio y, seguramente, más complejo de radicalización social y política, cuyos tiempos y cadencias todavía son difícilmente previsibles. Mucho dependerá, sin duda, de la «capacidad» del proyecto aprista y de la aptitud del sistema democrático para soportar la doble presión de Sendero y de las fuerzas armadas. Si las dificultades actuales de Alan García y de su partido (hoy unido, si bien erosionado en su interior por tensiones contradictorias) se transformasen en un fracaso análogo al que quemó en poco tiempo al velasquismo, entonces las posibilidades de una explosión social se tornarían más realistas que nunca. En parte porque, en este caso, la polarización política (la emergencia irrefrenable de dos protagonistas: el militar y la extrema izquierda) provocaría una dislocación radical de todas las fuerzas en presencia, incluidas las fuerzas «ocultas», en primer lugar, el resentimiento racial, que hasta ahora han estado inhibidas por factores (pasividad, resignación, ignorancia, religiosidad arcaica, etc.) que hemos recordado más arriba.

La derecha, que vive ya «con un pie en Lima y otro pie en Miami», volvería a ligar su supervivencia a una enésima hipótesis autoritaria. La izquierda, hoy desorientada y confusa, se vería arrastrada, a su vez, más allá de su real vocación democrático-parlamentaria, hacia posiciones mucho más radicales que las actuales. Y la unidad del APRA (garantizada hoy por el carisma de su líder) difícilmente podría resistir los reflejos de la polarización social y política sobre las diversas alas del partido, tradicionalmente indeciso entre una ubicación autoritaria y subalterna al poder militar y una tendencia más marcadamente clasista y anticapitalista. Cualquiera que sea el posible desarrollo del confuso y complejo escenario político peruano, no puede infravalorarse de ningún modo la eventualidad de una creciente adhesión (y de una súbita aceleración de ésta) a la hipótesis extremista por una parte de las fuerzas que, en la actualidad, se encuentran divididas, en un plano técnico e ideológico, pero unidas, sin embargo, en el rechazo común de la «modernidad occidental».

Traducción de Juan Antonio Matesanz

(1) Hubert Herring, *Storia dell'America Latina*, Rizzoli, Milán, 1972, pp. 861-862.

(2) Julio Cotler, *Clases, Estado y Nación en el Perú*, Institutos de Estudios Peruanos, Lima, 1978, pp. 385-386.

(3) Abraham F. Lowenthal, *El gobierno militar*, Instituto de Estudios Peruanos, Lima, 1985, p. 439.

- (4) *Ibidem*, p. 439.
- (5) Abraham F. Lowenthal, *El gobierno militar*, Instituto de Estudios Peruanos, *cit.*, p. 437.
- (6) Luciano Pellicani, «Ortega y Gasset, sociolog. della modernità», *Mondo Operario*, 3, Roma, 1985, pp. 78-87. [«Ortega, sociólogo de la modernidad», *Leviatán* 21, otoño de 1985].
- (7) *Ibidem*, p. 81.
- (8) Desco, *Qué hacer*, 42, Industria Gráfica, Lima, 1986, pp. 42-43.
- (9) José Carlos Mariátegui, *En sus textos*, Biblioteca Peruana, Lima, 1973, p. 28.
- (10) Desco, *Qué hacer*, 42, *cit.*, pp. 45-46.
- (11) *Ibidem*, p. 46.
- (12) *Ibidem*, p. 48.
- (13) Luciano Pellicani, «La legittimazione del potere nella città secolare», *Mondo Operario* 10, Roma, p. 130.
- (14) Luciano Pellicani, «Ortega y Gasset, sociologo della modernità», *Mondo Operario*, 3, Roma, 1985, p. 85 [«Ortega, sociólogo de la modernidad», *Leviatán* 21, otoño de 1985].
- (15) Mircea Eliade, *El mito del eterno retorno*, Alianza Editorial, Madrid, 1972, p. 94.
- (16) Gonzalo Portocarrero, *Castigo sin culpa, culpa sin castigo*, Debates en sociología II, Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial, Lima, pp. 53-99.
- (17) *Ibidem*, p. 53.
- (18) Gonzalo Portocarrero, *Castigo sin culpa, culpa sin castigo*, *cit.*, p. 83.
- (19) Mircea Eliade, *El mito del eterno retorno*, *cit.*, p. 121.
- (20) Alberto Flores Galindo, *Europa y el país de los Incas: La utopía andina*, Instituto de apoyo agrario, Lima, 1986, p. 50.
- (21) *Ibidem*, p. 50.
- (22) A este respecto, es interesante destacar el hecho de que los estudiosos de escatologías arcaicas en general no han tomado en consideración el mundo andino. Esta infravaloración explica también los límites que siempre han caracterizado los diversos análisis de la problemática campesina e indígena en Perú; así como la dificultad para justificar el *humus* histórico en el que se encuadra la resignación andina.