

Análisis

El papel de las clases medias en la producción de la identidad nacional

DOI: 10.32870/mycp.v7i23.234

Norma Fuller*

Introducción

La concepción binaria de la realidad, característica del pensamiento moderno, parece impregnar la comprensión de la sociedad peruana. Este modelo ha producido interpretaciones diferentes y opuestas. Generalizando al respecto, podemos decir que existen dos grandes posturas: la que se funda en la dualidad bárbaro/civilizada y asume la primacía de la tradición occidental, y aquella que usa la oposición entre el buen-salvaje/civilización-corrupta para construir una narrativa que postula a la cultura prehispánica como la auténtica fuente de la identidad nacional peruana y como el soporte para la creación de un horizonte utópico. De acuerdo con estos modelos duales, la sociedad peruana está compuesta por dos grandes sectores: el criollo-mestizo, adscrito a la civilización española/occidental, y el indio, asociado con las culturas prehispánicas.

Esta estructura dual estaría jerárquicamente organizada bajo el predominio del sector occidentalizado. El dualismo también caracterizaría a la composición de clases peruana, donde “el inmenso poder de las clases altas contrasta con la inexistencia o falta de gravitación de las clases medias y el desvalimiento de los sectores dominados” (Bourricaud, 1970: 25). En esta narrativa las clases medias están ausentes; son mencionadas únicamente con referencia a su “falta de

identidad”, a su incapacidad para identificarse con las “auténticas raíces históricas” de la nación o para mencionar, en forma vaga, que algunos de sus miembros están atravesando “un proceso de radicalización”.

En este ensayo propongo que esta representación de la sociedad peruana, más que dar cuenta de su compleja historia, es una estrategia para traducirla en oposiciones binarias. El sujeto activo es identificado con la modernidad y la tradición occidental, y el objeto pasivo —de quien hablan— con la cultura prehispánica. Sin embargo, estas oposiciones ocultan las estrategias mediante las cuales se producen estas polaridades y convierten a los actores sociales en prototipos: “el pueblo”, “el indio”, “el oligarca”, “el criollo”.

Como consecuencia, la sociedad peruana es percibida de una manera que exagera las diferencias y minimiza los puntos de encuentro, las ambigüedades y la ambivalencia en cada uno de estos universos. Es más, estas representaciones de la diferencia con frecuencia asumen la existencia de rasgos étnicos o culturales preestablecidos en los registros fijos de la tradición e ignoran el hecho de que las clases sociales, los grupos étnicos y las tradiciones culturales son productos históricos y relacionales en permanente negociación y reformulación (Babba, 1994).

Como señala Hall, la construcción de una identidad cultural es una cuestión de representaciones: “Siempre son ejercicios de memo-

* Profesora investigadora de la Pontificia Universidad Católica del Perú.

ria selectiva y siempre involucran el silenciamiento de algo con el fin de permitir que otro contenido más se exprese” (Hall, 1995: 5). Lo que se pierde en la división binaria es precisamente la comprensión de que las diferentes tradiciones culturales son constructos permeables y su historia es, en muchos sentidos, aquella de la infiltración mutua.

Para ciertos sectores de las clases medias que buscan ocupar un lugar en la escena social del país, postularse a sí mismas como la voz suprimida ha sido una poderosa estrategia discursiva. Al hacerlo, ocultaron su presencia como productoras de estos discursos y como grupos de interés e identificaron sus metas con aquellas de la nación. Este papel de portavoces les permitió, durante el siglo XX, disputar el liderazgo de las clases altas en la vida política e intelectual del país. Sin embargo, su propuesta sigue enmarcada dentro de una concepción dual de la sociedad y la cultura peruanas que hasta el momento no les ha permitido dar aportes para una política intercultural que dé cuenta de la creciente heterogeneización de la vida social y de la necesidad de responder a los grupos étnicos y naciones que centran sus demandas en la identidad y no pueden ser resueltos de una sola manera.¹

Defino los sectores medios como aquellos grupos urbanos en su mayoría, que se agrupan en el mediano comercio, los gremios artesanales, las profesiones liberales, la empleocracia estatal y privada, los tecnócratas y los medianos empresarios. Todos ellos se caracterizan porque el tipo de trabajo que realizan es no manual y porque sus niveles de especialización y educación les permiten acceder al *status* de “gente decente” en contraposición a una “plebe” dedicada al trabajo manual y con menores niveles de educación. Se puede decir entonces que las clases medias son definidas por su capital cultural. De hecho, a lo largo de la historia republicana la educación ha sido el factor que los distingue (Díaz Albertini, 2000).

Los considero como un sector debido a que se trata de una categoría que reúne a grupos con intereses bastante disímiles; de hecho, a lo largo de este trabajo me voy a referir especialmente a un grupo de los sectores medios, los llamados tecnócratas, un grupo crecientemente importante en las sociedades modernas que se distingue por poseer capital simbólico (Bourdieu, 1980): educación, tecnología. Es decir, que funda su prestigio y poder en los saberes que maneja y en el control de la gestión, no en la propiedad. En el siglo XX las clases medias urbanas se complejizaron crecientemente y los técnicos en desarrollo y los políticos cobraron gran importancia por su influencia como productores de propuestas y de discursos sobre el proyecto nacional.

Los tiempos coloniales

La conquista española generó una abundante creación intelectual con el propósito de describir las sociedades recientemente “descubiertas” y decidir los términos de su relación con el orden imperial. Esta producción pronto se dividió en dos posiciones principales: la sepulvedeana legitimizadora de la conquista de América, y la lascasiana que sostenía que las culturas y los regímenes políticos locales debían ser respetados. Las Casas inauguró el punto de vista indigenista: sostuvo que los nativos eran seres humanos con derecho a tener sus propias autoridades y sistemas legales. Por el contrario, Sepúlveda declaró que España tenía el imperativo religioso y ético de subyugar a las poblaciones nativas, con el fin de incorporarlas en el orden cristiano.

Los etnógrafos, viajeros, misioneros y burócratas produjeron un vasto *corpus* con el objetivo de describir, clasificar y ordenar este “nuevo mundo”. Así, desde el siglo XVI, las sociedades andinas se convirtieron en un objeto del pensamiento occidental. Según señala Urbano: “La cultura indígena es, de algún modo, asumida por Occidente, que la devuelve a la sociedad en forma de relato histórico y de prejuicio social” (Urbano, 1992: 54). En consecuencia, como sucedió con otras culturas, la codificación de la voz nativa mediante las pa-

labras de los conquistadores creó su propia tradición. Los diferentes autores siguieron intereses opuestos y metas políticas y religiosas bastante diversas. De ahí en adelante la historiografía y el discurso antropológico reproducirían el mismo patrón: no sólo fueron la descripción de una cultura, sino también la expresión de las concepciones políticas y teóricas acerca del orden social que tenían los productores de tal descripción.

En Perú esas tradiciones fueron expresadas mediante dos interpretaciones opuestas sobre los tiempos prehispánicos: la “toledana” y la “garcilasiana”. La primera intentó probar que los incas no fueron reyes legítimos sino tiranos porque habían invadido las tierras que ocupaban, usurpando a sus legítimos reyes anteriores. En consecuencia, España tenía el derecho de gobernar estas tierras. Ésta se convirtió en la posición oficial y fue el soporte legal para la constitución de la sociedad colonial. La versión de Garcilaso recreó el pasado incaico como un paraíso perdido. Su versión acerca del imperio produjo una narrativa idealizada que sirvió de base para la construcción de la “comunidad imaginada” (Anderson, 1983) peruana que elaboraron los grupos criollos, las élites indias nativas y los indigenistas republicanos. Sin embargo, Garcilaso no era un indio sino un mestizo que migró a España a una edad temprana. Su concepción del tiempo y de la historia fue propia del pensamiento humanista del siglo XVI.

El modelo de sociedad del régimen de los Habsburgo clasificó a las poblaciones española y nativa como dos repúblicas separadas. El espacio urbano fue totalmente reestructurado siguiendo el patrón español de las comunidades campesinas (Fuenzalida, 1970). Se fundaron nuevas ciudades inaugurando un estilo de vida antes desconocido. La ciudad centralizó la vida del país y la relacionó con el imperio español y sus rutas comerciales. Lima fue el centro del virreinato peruano y el símbolo del poder español. La sociedad colonial fue concebida claramente separada entre conquistadores y conquistados. La república española estaba formada por la aristocracia

nacida en España y ubicada en los principales cargos públicos, la aristocracia criolla (españoles nacidos en América, propietarios de tierras, minas y encomiendas), y las clases medias compuestas por artesanos, comerciantes, curas y militares de baja gradación. Pero ésta era una “sociedad de frontera” con un flujo constante de población migrante extranjera que buscaba fortuna, comerciantes establecidos por cortos períodos (mientras esperaban el siguiente embarque) y burócratas que ocupaban puestos públicos por períodos fijos.

La república india, reorganizada durante el siglo XVI bajo el régimen de Toledo, se comunicaba con la república española a través de su propia clase dirigente: los curacas. Así, la aristocracia nativa jugó el difícil y ambiguo papel de vincular a los dos mundos. Fuera de las repúblicas de indios y de españoles, y sin un lugar preciso en el orden dual, estaban los “indios yanaconas” que huían de las reducciones de indios, la población esclava de origen africano y los mestizos. Los mestizos ocuparon un lugar intersticial. Sin gozar de la confianza de los indios ni de los blancos, algunas veces sus lealtades fluctuaron entre ambos extremos, en otros momentos optaron por asimilarse a uno de sus ancestros. Pero, como señala Macera (1977), el estrato mestizo no constituyó una cultura en sí misma (como proponen algunos historiadores) sino que vivieron en las fronteras de este sistema dual, como prueba viviente de sus inconsistencias.²

Dicho en breve, las ciudades, especialmente Lima, eran una mezcla de criollos, españoles cazafortunas, mestizos, indios yanaconas, africanos y diversas subcastas que intentaban ganarse la vida ejerciendo oficios urbanos o en actividades comerciales. Las prácticas de la vida diaria desbordaban el modelo dual establecido.³ Sólo las élites ricas se distinguían claramente de estas masas móviles y mezcladas, pues los estratos medio y popular manifestaban una intensa fluidez. Como observó Romero: “Nadie sabía quién era quién en las ciudades capitales o puertos que crecían continuamente” (Romero, 1976: 132-133).

Los grupos medios —que no caían dentro de los opuestos blanco/criollo o indio rural— eran precisamente el segmento más fluido de esta sociedad. A pesar de que no crearon una cultura propia, eran las bisagras que comunicaban a los diferentes grupos que constituían el orden colonial. Así, mientras que los dos extremos opuestos desarrollaron dos estilos culturales claramente diferenciados, los grupos intermedios ocuparon una posición ambigua. Si bien se identificaban con las clases altas a las que aspiraban pertenecer, o por lo menos parecerse (y esto era posible en esta móvil sociedad de frontera), eran también los procesadores de los espacios híbridos y la cadena que comunicaba los extremos.

La Ilustración y el surgimiento de una identidad criolla

Según Macera, el siglo XVIII se caracterizó por el surgimiento simultáneo de dos fenómenos relacionados: la implantación del pensamiento europeo moderno y la orientación gradual de las élites criollas hacia movimientos políticos nacionalistas. Estos últimos legitimaban su reclamo a la autonomía política con el argumento de que a cada pueblo debe corresponder un estado autónomo. En consecuencia, el tema de las raíces históricas de los pueblos americanos cobró especial significado. Ello supuso que se construyera un discurso por el cual se probase que la sociedad peruana era una nación con raíces históricas propias, diferentes a las de la metrópoli, que dieran sustento a su reclamo de independencia. Estas raíces se buscaron en el pasado prehispánico. Durante los primeros años del siglo XIX aparecieron las primeras voces criollas que iden-

tificaban la tradición nacional con la historia indígena (Macera, 1977: 67). El pasado incaico se convirtió en la “raíz” de la nacionalidad criolla: ellos releen el pasado de manera tal que los tiempos del imperio inca ocupan el lugar de la Arcadia perdida frente al impacto destructor de la conquista. De este modo, la propuesta que condujo a la fundación de la república significó la elaboración de un discurso político centrado en el concepto de nación y en una percepción redefinida del indio, quien sería el noble salvaje corrompido por la civilización. Los hombres que pelearon para lograr la independencia, asumieron que esto significaba superar tres siglos de opresión que ellos habrían compartido con la población india. De acuerdo con este discurso,

tanto criollos como indios eran hermanos y compatriotas envueltos en una misma y desgraciada suerte, desde que el infante Toledo hizo decapitar en un cadalso en la plaza del Cuzco al inocente príncipe Tupac Amaru, heredero legítimo del Imperio (*Los Andes Libres*, número del 31 de julio de 1871, citado en Mendes, 1992: 22).

Aunque la construcción de esta tradición y el proceso que terminó en la independencia de España incluyó dos movimientos de liberación, el criollo y el indígena,⁴ quienes ganaron la independencia y asumieron el papel de élites en la república fueron los grupos que se identificaban con la cultura occidental y moderna. Sin embargo, la joven república asumió oficialmente el pasado prehispánico como la raíz histórica de la nueva nación que, libre de las trabas de España, podría construir un proyecto moderno. En el Manifiesto del Congreso Constituyente de 1822 —publicado en quechua y escrito por Luna Pizarro y Sánchez

**El discurso sobre la
identidad nacional
fundado en una
visión dual de la
sociedad peruana se
ve hoy desbordado
por la creciente
heterogeneización de
la vida social y por la
emergencia de grupos
que exigen la
implementación de
una política de la
diferencia que
reconozca sus
especificidades**

Carrión—, los pensadores más influyentes de la primera Constitución peruana declararon que los indios eran el principal objetivo de la nueva nación (Basadre, 1983). Según Basadre el indigenismo del movimiento emancipador buscaba un contenido para esta nueva identidad nacional: “Cree encontrar en lo indígena, los dos elementos que anhelan como raíz nutricia todo nacionalismo: el pueblo y el pasado” (Basadre, 1983, vol. 1: 183). El indio, la víctima principal del despotismo y el símbolo de sus excesos, se convirtió en alguien que debía ser reivindicado, defendido y promovido (Portocarrero y Oliart, 1987).

En resumen, la independencia de España y la victoria del liberalismo fueron los terrenos emocional e ideológico que permitieron a la élite criolla pensar a la sociedad peruana como una nación, con una historia común al producir un discurso nacional que reivindicaba su vínculo con el imperio inca. Éste recreó e idealizó un pasado que honraba la “gloria del imperio inca”, en tanto que la población india contemporánea se definía como la víctima de una expoliación y debía ser redimida por la vía de la asimilación a los avances de la ciencia y la modernidad que, según prometían, los haría “nobles, instruidos, propietarios y representaréis entre los hombres todo lo que es debido a vuestras virtudes” (citado en Basadre, 1983, vol. 1: 182). No obstante, las reivindicaciones concretas de esta población nunca fueron oídas y de hecho se les consideró como una carga, debido a su atraso, o como una amenaza que podía poner en jaque su proyecto modernizador (Mendes, 1992).⁵

El pensamiento conservador: la Arcadia colonial

Una vez superados los primeros años de anarquía, durante la segunda mitad del siglo XIX, el estado peruano alcanzó un mínimo de estabilidad bajo el liderazgo de la élite criolla. La población india continuó bajo el mismo régimen servil durante todo el siglo XIX e incluso después. Entretanto, las clases medias bajas y los sectores populares urbanos “debieron re-

signarse a ser una clientela patrocinada por la reducida élite de criollos que juraron la república sin abjurar de la conquista” (Macera, 1977: 47). A pesar de ello, la distancia entre las clases medias y altas y las clases altas se tornó más difusa y su relación estuvo cargada de tensión precisamente debido a que había cierta fluidez a pesar de los esfuerzos de las clases altas por parecer inalcanzables.

Eran tiempos inestables en los que el “caudillismo” era todavía una amenaza y la economía nacional no se había recuperado de los largos años de guerra. Había oportunidades para los aventureros y los audaces. Una racha de buena suerte debida a la popularidad política que seguía a una campaña militar, al hallazgo de una nueva mina, a una línea de importación o exportación descubierta en el momento preciso podía producir un enriquecimiento repentino y colocar a los “nuevos ricos” en condiciones de luchar por ser aceptados en los altos círculos. En consecuencia, la falta de identidad de las clases medias fue, en parte, una respuesta a lo difuso y móvil de las fronteras que las separaban de los sectores populares y de las clases altas.

Durante la segunda mitad del siglo XIX la economía peruana tuvo un período de crecimiento centrado en la explotación del guano.⁶ La élite limeña asociada con capitales estadounidenses y británicos consolidó su poder, con lo que inició la modernización del país a través de inversiones estatales. Lima se expandió y se convirtió en el principal punto de atracción de una migración interna creciente, proveniente de las ciudades del interior y del campo y de una nueva ola de migrantes extranjeros provenientes, principalmente, de Italia e Inglaterra (Doughty, 1991: 52). Las haciendas de la costa fueron modernizadas para responder a la creciente demanda del mercado internacional de algodón y azúcar. La esclavitud fue remplazada por la “trata de chinos”.

En este momento los grupos progresistas y burgueses, cuya mayor parte estaba formada por capitales extranjeros, tomaron el control social y económico del país. El gran

cambio político que aseguró el predominio de la nueva burguesía ocurrió al consolidarse el movimiento “civilista”. La nueva burguesía se alió con los militares para obtener la fuerza que necesitaba para sostener su posición. De ahí en adelante estas últimas fueron la institución que respaldó el poder de las clases gobernantes y jugó un papel político clave en la constitución de la esfera pública. Sin embargo, durante esta segunda mitad del siglo XIX, la casta militar comenzó a institucionalizarse y se convirtió en un espacio de ascenso social para algunos individuos provenientes de las clases medias.

Como en toda Latinoamérica, al establecerse la república, las élites debieron tomar posición frente al positivismo del siglo XIX que asimiló los avances de la ciencia moderna con la raza caucásica. El dilema que se les planteaba era: la naturaleza claramente mezclada de la población frente a la connotación blanca de las nociones de progreso y modernidad (Wade, 1997.) Ellas habrían querido ser blancos y temían no serlo (De la Cadena, 2000: 250). La salida fue destacar el elemento positivo de las razas mestizas. Éstas reunirían, en una mezcla nueva, los mejores elementos del pasado y el presente. No se abandonaron los valores modernos, pero se les agregó la mezcla racial para así proveer una propuesta latinoamericana al debate racial. El mestizo se ensalzaba como el aporte original de Perú a la cultura universal. Pero la imagen escogida era siempre el extremo más claro del espectro. De este modo, las élites se identificaban con el lado más blanco de la escala, dejando para la plebe las diferentes gamas de mezcla. Los extremos estaban ocupados por los negros y los indios.

Durante este período, para propiciar su diferenciación de la plebe y su cercanía a Occidente, las familias de las élites favorecieron las uniones de sus mujeres con varones migrantes de Europa y Norteamérica (Oliart, 1994) que a mediados del siglo XIX constituyeron una ola migratoria bastante importante. Es probable que el culto al pasado hispánico que caracterizó a nuestras élites hasta los años

setenta corresponda a esta época y no a la continuidad y vigencia de los ideales coloniales durante la república. Es en este contexto de recomposición de las clases altas que necesitamos comprender la construcción de lo que Salazar Bondy (1964) denominó la “Arcadia colonial”. La nueva burguesía necesitó recrear un estilo aristocrático e implementar una estrategia de blanqueamiento para adquirir legitimidad social y para delimitar sus fronteras como grupo.

Ahora bien, a pesar de la consolidación de una nueva élite criolla, la llamada república aristocrática fue también el escenario del surgimiento de la clase proletaria, de las revueltas campesinas, de la emergencia de la clase media como un sector con demandas particulares y de la creación de los partidos políticos modernos que proponían nuevas formas de organización social y política. Como señala Adrianzén (1990), en este período el conflicto social era permanente, todo se comienza a mover y todo, particularmente en la ciudad de Lima, es lo contrario a la quietud.

La emergencia de nuevas élites y la cuestión indígena

Con la Guerra del Pacífico (1879-1885), la sociedad peruana atravesó un período de inestabilidad y recesión que dejó huellas profundas y marcó el pensamiento sobre la identidad nacional. Para la generación que inició el siglo XX, traumatizada por la derrota, uno de los temas más frecuentes de reflexión y crítica sería que Perú estaba muy lejos de la nación que el proyecto republicano había propuesto. Dentro de este contexto, el tema de las poblaciones indígenas vuelve a la palestra política y alrededor de éste se articulan los discursos que pondrán en tela de juicio a las élites tradicionales.

Este período significó un punto de quiebre. De ahí en adelante los sectores medios se convertirían en las principales productoras del discurso acerca de la sociedad peruana. Este último estuvo centrado en la cuestión indígena y el rechazo de la legitimidad de las clases

altas. A pesar de que Gonzáles Prada no fue el primero en discutir la cuestión indígena,⁷ fue él quien puso este tema en el centro de la discusión política señalando que: “en Perú vemos una superposición étnica: excluyendo a los europeos y al cortísimo número de blancos nacionales o criollos, la población se divide en fracciones muy desiguales por la cantidad, los encastados o dominadores y los indígenas o dominados. Cien o doscientos mil individuos se han sobrepuesto a tres millones” (1924: 327-328).

Gonzáles Prada y los indigenistas invirtieron los términos del debate acerca del indio y el pasado prehispánico. Ellos ubicaron a los campesinos indios contemporáneos como el objeto de su reflexión, en vez de la pasada gloria imperial. Mientras que deslegitimaban a la oligarquía presentaron a la clase media, a la cual pertenecían, como los productores privilegiados del discurso de la nación. En otros términos, este debate fue también lo que Bourdieu (1991) llamaría una lucha simbólica, en la que los diferentes sectores y fracciones luchaban por imponer la definición del mundo social que mejor se adecuaba a sus intereses.

De ahí en adelante, la propuesta política de la *intelligentsia* de los sectores medios concentraría su crítica en los privilegios de las clases altas y en el apoyo a los derechos de las poblaciones indígenas. Sin embargo, pensadores como Gonzáles Prada pertenecieron a una cultura criolla para quienes los indios eran un problema, no un sujeto. Es más, esta muestra polarizada de la realidad social creó dos extremos arquetípicos: el indio que representación al “Perú real” pero silencioso y la oligarquía ilegítima que renegaba de sus propias raíces históricas.⁸ Mientras tanto, los productores de este discurso se postularon como los dueños del conocimiento acerca del “Perú real” y, por lo mismo, como los representantes de los intereses del campesinado. Sin embargo, esta producción siguió el estilo de pensamiento occidental. Es más, la identificación de las clases medias con la cultura occidental les proporcionó el capital simbólico (Bourdieu, 1991) necesario para convertirse en élite.

En ese momento estos grupos de los sectores medios comenzaron a asumir una posición de liderazgo en la vida intelectual y política del país y, en mi opinión, devinieron en élite. En este sentido estoy en desacuerdo con los autores que sostienen que las clases medias no han jugado un rol protagónico en la política y en la construcción del relato sobre la identidad nacional. Por el contrario, hacia fines del siglo XIX algunos de sus grupos se complejizaron e iniciaron el proceso que los llevó a convertirse en una élite que luchaba por desplazar a la clase alta de su papel de modelo para el resto de la población peruana y de productor de la utopía nacional.

Los movimientos antioligárquicos

El período de 1911 a 1930 significó una importante transición: la intervención de “caudillos” en la administración del Estado se redujo notablemente en comparación con la historia republicana previa y se logró una cierta estabilidad política que proporcionó un marco mínimo para el desarrollo de instituciones públicas. El Estado perdió, en forma gradual, su carácter patrimonial: se modernizó y asumió funciones políticas en el sentido clásico del término. A nivel internacional, esos fueron los tiempos de la principal expansión del capitalismo norteamericano, europeo y japones. Como consecuencia, los países latinoamericanos vivieron un ciclo de crecimiento económico gracias a la demanda creciente del mercado internacional por materias primas. Esta fase de prosperidad llevó a que casi todas las ciudades capitales de esta región doblaran e incluso triplicaran su población y se modernizaran.

En este contexto los sectores medios crecieron notablemente y cambiaron de fisonomía debido al crecimiento de la burocracia estatal y al surgimiento de una capa de ejecutivos y funcionarios de las nuevas empresas extranjeras que se instalaron para explotar los recursos locales, generando nuevos grupos de ejecutivos y funcionarios. La producción y comercialización de materias primas dio paso

a un mundo de intermediarios, se instalaron directorios de bancos internacionales y agencias comercializadoras. Las actividades comerciales florecieron y posteriormente arribó una nueva población migrante procedente del imperio turco (Palestina, Siria), Europa central, Japón e Italia. Atraídos por esta ola de modernización, las clases altas y medias provincianas migraron a Lima. Paralelamente, la creación de institutos técnicos, profesionales y militares, relacionados al arribo de misiones culturales extranjeras y de entrenamiento militar, estimuló la idea de una élite ilustrada (Ortega, 1986).

La reforma de la Universidad de Córdoba lanzada en 1917, en Argentina, jugó un papel importante en el surgimiento de la nueva vanguardia política e intelectual. La reforma universitaria, que permitía una libre asistencia, abrió las puertas de la universidad a la población migrante procedente de las ciudades del interior de Perú. Esto modificó radicalmente la composición social de la universidad, la cual, hasta ese momento, había sido la encarnación del espíritu colonial.

En 1919 dos tercios de la población universitaria de San Marcos provenían de las ciudades del interior. La universidad se convirtió en un campo de batalla donde las clases medias emergentes expresaron su descontento y enfrentaron la hegemonía de las clases altas. En este período aparecieron diversas organizaciones políticas y círculos intelectuales provenientes de las filas de los sectores medios y enfrentados al régimen oligárquico. Proponían una sociedad igualitaria buscando sus raíces en la tradición prehispánica peruana en tanto opuesta a la versión española de la cultura peruana cultivada por la oligarquía. Fue el caso de la formación del movimiento democrático, del APRA, del Partido Socialista y del movimiento indigenista.

Dos de los pensadores y políticos más representativos de esos tiempos fueron Víctor Raúl Haya de la Torre y José Carlos Mariátegui. Ambos habían sido profundamente influenciados por el pensamiento de

Gonzáles Prada. Ambos pedían la liquidación del poder oligárquico, la solución del problema indígena y la integración del legado cultural indígena en la corriente dominante de la cultura peruana. Con Mariátegui y Haya de la Torre, el modelo dual definitivamente ingresó a las ciencias sociales y al proyecto político de las clases medias. Por ejemplo, Mariátegui concibió la sociedad peruana como constituida por dos segmentos inconexos, según afirma: “En el Perú [...] hay una dualidad de raza, de lengua y de sentimiento, nacida de la invasión y conquista del Perú autóctono por una raza extranjera que no ha conseguido fusionarse con la raza indígena, ni eliminarla, ni absorberla” (1973: 206).

Hasta los años treinta el principal objeto de reivindicación social serían los campesinos indígenas. Los indigenistas, socialistas, anarquistas y demócratas estaban de acuerdo en este punto; entre ellos, Hildebrando Castro Pozo (1934) fue el primero en proponer a la comunidad campesina de indios como una institución representativa de la continuidad de la herencia cultural prehispánica y un modelo de desarrollo socialista para el futuro del país. Estas ideas fueron difundidas en el campo por activistas políticos, migrantes que retornaban de la ciudad, las escuelas y los medios de comunicación y fueron asimiladas a la versión que los campesinos tenían de su propio pasado y a movimientos campesinos que proliferaron a lo largo del país entre los años treinta y los sesenta.⁹

De manera paralela, Víctor Andrés Belaúnde y Jorge Basadre articularon una propuesta reformista y antioligárquica que giraba alrededor del ideal del “mestizaje”. Según ellos, lo que caracterizaba a la cultura peruana era la fusión entre las herencias española y prehispánica. Sin embargo, en esta mezcla bien lograda el lado indígena jugaría el papel del material pasivo a ser desarrollado por la tecnología superior y el pensamiento occidental. Esta percepción de la sociedad peruana encuentra su mejor expresión en Basadre, para quien “el aporte prehispánico se halla en la presencia misma de la población indígena de

cuyo pasado emana una tácita lección no siempre bien comprendida: la comunión entre el hombre y la tierra, la aptitud para fecundar el yermo y para incrementar el cultivo aunque él fuera primitivo, la acción patriarcal del Estado para evitar el ocio y el hambre, la superioridad señorial sobre los pueblos vecinos” (1929: 610).

Mientras que los ideales de Mariátegui influyeron en los movimientos radicales y en las ciencias sociales, la percepción de Basadre sobre Perú fue asumida por la historiografía oficial peruana¹⁰ y se convirtió en parte del discurso de los movimientos reformistas. Ambas versiones comparten una visión binaria de Perú: la identificación con sus raíces imaginarias prehispánicas y la fe en el progreso futuro relacionado con el modelo occidentalizado de sociedad.

La segunda mitad del siglo XX: triunfo y caída

Durante las décadas de 1940 y 1950, los discursos político e histórico dejaron de lado la cuestión indígena para poner atención en las polaridades moderno/tradicional y hegemonía/dependencia. Los años cincuenta marcaron el inicio de un nuevo período de industrialización, modernización y urbanización. El impacto de la Guerra de Corea sobre los precios de las materias primas y algunas inversiones extranjeras en minería y manufactura dieron nueva vida a la economía nacional. Las finanzas del Estado se expandieron y el gobierno ejecutó diversas obras públicas.

Para los sectores medios, los primeros años de la década de los cincuenta significaron la consecución de sus ascensos sociales y de sus expectativas de mejoras materiales (Adrianzén, 1990). Sin embargo, como señala Adrianzén (1990), los grupos medios que emergieron durante los años cincuenta, fueron diferentes de aquellos de los años veinte. Estos últimos estuvieron ligados a la pequeña minería, al sector artesanal, al crecimiento del Estado y al comercio internacional. Las clases medias de los cincuenta estuvieron ubicadas

mayormente en profesiones liberales y técnicas. Fueron la generación creada por la reforma universitaria. Otro factor fue la instalación de industrias no tradicionales que generaron un nuevo grupo de empresarios.

Este proceso de diferenciación dentro de la clase media se evidenció en el surgimiento de una nueva generación de industriales comprometidos con el desarrollo del país y en la presencia de profesionales altamente calificados, para quienes no había lugar en el Estado o la industria. Estos últimos constituían una reserva de talento. Dentro del grupo profesional había una categoría que Bourricaud (1970) denominó los técnicos del desarrollo: agrónomos, arquitectos, economistas, antropólogos y sociólogos. Según Adrianzén todos ellos constituían élites caracterizadas por su vocación modernizante y modernizadora: “En mayor o menor medida todos ellos lucharon por el desarrollo del país, la ampliación del mercado interno, por aumentar los niveles de consumo, por poner en marcha políticas de corte nacionalista, por volver la mirada directa o indirectamente a los sectores populares” (1990: 23).

Como resultado de esta atmósfera modernizadora, entre 1954 y 1956 aparecieron tres nuevas asociaciones políticas: el Movimiento Social Progresista, Acción Popular y la Democracia Cristiana. Todas ellas expresaban las expectativas de las clases medias emergentes.

Hacia finales de la década de los cincuenta, las clases altas perdieron el papel hegemónico que habían ostentado desde fines del siglo XIX. La ruptura de su alianza tradicional con los militares fue el síntoma más claro de su decadencia. Este proceso terminó con la serie de reformas que llevó a cabo el gobierno militar entre 1968 y 1975. El régimen militar liderado por el general Velasco Alvarado canalizó las aspiraciones políticas de los nuevos sectores medios que estaban buscando ocupar nuevos espacios (Durand, 1988: 45). La expansión del Estado ofreció oportunidades de carrera dentro de su creciente burocracia a una gran población de graduados universitarios.

Un grupo de tecnócratas apareció asociado a la expansión del Estado y a la creación de nuevas industrias. El discurso del gobierno hizo hincapié en valores como la igualdad ante la ley, la justicia social, la redistribución de la riqueza y la revitalización de los valores de la cultura prehispánica; estos últimos definitivamente fueron identificados con las raíces de la cultura peruana.

Las clases medias y la crisis: la reheterogeneización de la vida urbana

Las reformas económicas y sociales llevadas a cabo por el gobierno militar fueron detenidas por una profunda crisis económica y el ajuste estructural impuesto por las políticas del FMI. Los años ochenta estuvieron marcados por la violencia política y la recesión económica. La migración masiva de las poblaciones campesinas, quienes huyeron a las ciudades para evitar la violencia, la aparición de nuevos actores sociales, la crisis de las instituciones formales, la violencia política y la creciente presencia del narcotráfico en la vida económica y política del país, mostraban un cuadro de cambio repentino y de incertidumbre.

La migración masiva desde el campo cambió el aspecto de las ciudades. Es lo que algunos autores denominaron “andinización” (Adams y Golte, 1987; Blondet, Degregori y Lynch, 1986) o “desborde popular” (Matos Mar, 1984). Carlos Franco (1991) sugiere que la ola de migrantes andinos que procedían fundamentalmente del ámbito rural construyó otra “institucionalidad” en los límites del modelo de modernización deficiente propuesto por el Estado y en el cual ellos no tenían un lugar. Una ola indigenista renovada de autores que provenían de las ciencias sociales identificó la creciente informalización de la economía y la organización de pueblos jóvenes con el surgimiento de una nueva cultura peruana. Según Matos Mar, las nuevas poblaciones urbanas serían “crisoles que fusionan las distintas tradiciones regionales, se convierten en focos poderosos de un nuevo mestizaje de predominante colorido andino, generando estilos de cultura, opciones económicas, sistemas de

organización y creando las bases de una nueva institucionalidad que se expande” (1984: 79).

Sin embargo, estos autores no tuvieron en cuenta que la informalización de la economía y el uso de estrategias de supervivencia para lograr la subsistencia familiar, caracterizan a muchos países del tercer mundo que sufren ajustes estructurales. Es más, la informalización de la economía puede ser entendida como parte de una tendencia general de la flexibilización de la fuerza de trabajo que caracteriza al capitalismo tardío (Harvey, 1990; Fernández, 1992). Por tanto, esta supuesta “emergencia de la cultura andina” forma parte de un proceso general de cambios económicos que caracterizan al capitalismo tardío y no podría ser considerada como un fenómeno cultural específico.

La recesión económica tuvo un fuerte impacto en los sectores medios, especialmente entre los empleados que dependían de un salario mensual. Como observan Monge y Stein (1988), personas con grado universitario, quienes hasta la década de los sesenta habrían esperado ascender social y económicamente, vieron decrecer sus niveles de vida hasta la subsistencia. En forma paralela, la emergencia de empresarios informales estaría produciendo una nueva clase media con niveles de ingreso y capacidad de consumo similares a los de las clases medias tradicionales. Estos autores sugieren que las clases medias tradicionales, de cultura criolla occidentalizada, están desapareciendo y siendo reemplazadas por una nueva clase empresarial “chola”.

Este tipo de análisis cae de nuevo dentro de una interpretación binaria porque ve la aparición de un nuevo grupo de clase media como prueba de la muerte del anterior. Más aún, la población migrante no necesariamente es de origen “indio”, sino que son muy variadas. Éstas provienen de zonas de costa mestizas, o son población “misti” de las ciudades del interior y del campo, así como de zonas campesinas andinas que hablan quechua.

A pesar de que la emergencia de una clase media “chola” es un fenómeno nuevo y promisorio, no significa la cancelación de todos los grupos tradicionales de clase media. No es la única “nueva clase media” que emerge desde la población migrante o informal. Sugiero que la clase media chola es parte de una creciente diferenciación interna de la clase media y de una heterogeneización general de la vida urbana (Harvey, 1990). Es decir, es posible que convivan grupos cuyos intereses estén más cercanos a los de las clases altas, con una clase media chola emergente y con diferentes grupos de tecnócratas. Estos últimos serían los más activos en la producción de discursos sobre la identidad nacional.

Conclusiones

Las clases medias peruanas son un producto urbano que forma parte de esta sociedad desde la creación de las ciudades coloniales. Ellas se caracterizaron por su fluidez, y su papel de intermediación en una sociedad basada en rígidos límites étnicos y de clase en la que, sin embargo, los poderes públicos eran extremadamente frágiles.

Desde que se estabilizó el orden republicano (a fines del siglo XIX), y desde que la economía peruana se insertó en el orden capitalista mundial, los sectores medios se redefinieron a sí mismos y se volvieron más complejos e internamente diferenciados. Como consecuencia, algunos de sus grupos asumieron el papel de enfrentar a las clases gobernantes y lideraron los movimientos intelectuales y políticos, que terminaron en el gobierno reformista militar de 1968-1975.

Aunque puede ser cierto que existen grupos de las clases medias, cuyos intereses se identifican con los de la burguesía y utilizan estrategias para acumular distinción, imitando sus estilos de vida, buena parte de los estratos medios urbanos, especialmente aquellos migrantes del interior del país y las nuevas clases medias (generadas por la expansión de la educación universitaria, el crecimiento del Estado, la institucionalización de las fuerzas

armadas, la industrialización y la modernización de la economía), formaron movimientos intelectuales y políticos contestatarios. Algunos de estos últimos se identificaron con una versión idealizada del pasado prehispánico peruano; otros, con el progreso moderno. En ambos casos percibieron a la sociedad peruana como dividida entre dos tradiciones culturales opuestas, inmersas en una dinámica dominante/dominado o dividida entre un sector moderno progresista y un campo atrasado tradicional. En todos los casos, la clase media se percibió a sí misma como un agente dinámico, así como intérprete y traductora de los intereses de la nación.

En este debate Lima actúa como el centro que polariza la discusión, ya sea porque los movimientos indigenistas regionales se constituyen para combatir el centralismo capitalino o porque asume la posición de vanguardia política y económica del país.

Desde los primeros años de la década de los sesenta, la crisis del modelo exportador detuvo la expansión económica de las ciudades. Éstas ya no fueron capaces de ofrecerle un lugar a la población del campo. Como consecuencia la población migrante generó formas de asociación (política, de vecindad y por lugar de origen) y expresiones económicas (informalidad, autoempleo) que cambiaron el rostro de las ciudades.¹¹ La presencia de un importante sector migrante de tradición andina rural, quechua hablante, que generaba su propio mercado de consumo podría producir un “renacimiento” de formas de expresión cultural campesina andinas adaptadas al medio urbano.¹²

La población informal de origen andino económicamente exitosa está generando una nueva “clase media chola”, que no necesariamente está asimilada a la cultura criolla. Esto podría cambiar la adscripción cultural de algunos grupos de las clases medias urbanas. No obstante, este fenómeno debe ser entendido dentro del contexto de flexibilización de la fuerza de trabajo y de la heterogeneización de las ciudades (Harvey, 1990) que caracterizan

al capitalismo tardío, antes que la cancelación de la clase media tradicional o la promesa de reconstrucción de una “auténtica” cultura peruana basada en sus imaginadas raíces prehispánicas.

El juego de opuestos tradición/modernidad, occidental/indio, civilizado/bárbaro ha sido usado como una metáfora para la construcción de una nación criolla, de un proyecto mesocrático, de movimientos campesinos y de una cultura popular neoandina. En esta narrativa, las diferentes clases y sectores de la sociedad peruana han encontrado una forma de pensar acerca de sí mismos y de expresar sus propios intereses, metas y rivalidades. En esta interacción, la etnicidad juega un papel ambiguo. Por un lado, el pasado prehispánico representa las raíces de la nación y legitima las reivindicaciones políticas de las clases gobernantes y de los sectores medios emergentes; por otro, no es necesariamente algo que se descubre, sino que se inventa a través del ejercicio selectivo de la memoria que involucra el silenciamiento de algo con el fin de permitir que otro se exprese. Desde esta perspectiva, la visión polarizada de la sociedad peruana que la divide en una relación yo/otro, no expresa “diferencias culturales” sino “asuntos de poder y retórica antes que de esencia” (Clifford, 1994: 14).

De este modo, el discurso sobre la identidad nacional fundado en una visión dual de la sociedad peruana se ve hoy desbordado por la creciente heterogeneización de la vida social y por la emergencia de grupos que exigen la implementación de una política de la diferencia que reconozca sus especificidades. Sin embargo, nuestra utopía nacional se funda sobre presupuestos que infieren precisamente la cancelación y desde ese punto de vista se oponen o dificultan la construcción de una propuesta intercultural.

Notas

- 1 Para fines de este ensayo me centraré en el desarrollo de este debate en la ciudad de Lima, porque ella centraliza las políticas económicas del país. Sin embargo, debo aclarar que un estudio más exhaustivo sobre el

tema deberá tener en cuenta la producción de las élites regionales y el debate sobre la identidad nacional a nivel continental.

- 2 Macera señaló, correctamente, que no podemos hablar de una nación “mestiza” porque la población mestiza no estaba organizada en una república separada y los mestizos no estaban en una posición como para crear una nueva cultura debido a la debilidad de su *status* social (Macera, 1977: 457).
- 3 Por ejemplo, Esteban de Terralla y Landa publicó un trabajo satírico en 1672, “Lima por dentro y por fuera”, que describe la vida en la ciudad:

Verás después por las calles Que vas viendo por la calle
Grande multitud de pelos Pocos blancos, muchos prietos
Indias, zambas, mulatas Siendo los prietos el blanco
chinos mestizos y negros De la estimación y aprecio

Verás varios españoles Verás muchos indios
Armados y peripuestos Que de la sierra vinieron
Con ricas capas de grana Para no pagar tributo
Reloj y grandes sombreros Y meterse a caballeros

Pero de la misma pasta Hay mucho del mulatismo
Verás otros pereciendo Y del género chinesco,
Con capas de lamparilla Que con papeles fingidos,
Con lámparas y agujeros Quieren mudar de pellejo
(Citado en Romero, 1976: 130-32).

- 4 Los movimientos de liberación indígenas se iniciaron en el siglo XVI. Se caracterizaron por una resistencia pasiva, rebeliones locales, movimientos nativistas y una contra-aculturación conflictiva. Los más importantes fueron aquellos liderados por Juan Santos Atahualpa en la zona amazónica central y por Tupac Amaru II en la sierra sur (Cusco y Puno) (Macera, 1977: 161). Flores Galindo (1987) y Manuel Burga (1987) señalaron la influencia que la lectura de *Los comentarios reales* de Garcilaso tuvo sobre un sector de la aristocracia nativa local (curacas). Las élites locales de la república de indios reconstruyeron una historia de su pasado que no correspondió nunca más a una estructura mítica sino a una concepción occidental de la historia. El proyecto de Tupac Amaru II no fue sólo el de recomponer el orden incaico sino construir un estado multinacional con participación de los “criollos”, “mestizos” y “negros” bajo el liderazgo indio.
- 5 Bonfil Batalla (1987) llegó a similares conclusiones en su clásico estudio acerca de la construcción de la identidad nacional mexicana.
- 6 El guano es un fertilizante orgánico que se encuentra en las islas desérticas del litoral peruano donde habitan aves.
- 7 Clorinda Matto de Turner inició el movimiento literario indigenista (1887), mientras que Pedro Zulen, Joaquín Capelo y Dora Mayer fundaron la Asociación Pro Derecho Indígena Tawantinsuyo. En forma paralela, Cusco y Puno tuvieron importantes movimientos indígenas.
- 8 Incluso los movimientos indigenistas de Cusco y Puno estaban compuestos por miembros de la clase media educada y de la clase alta local y no de población campesina. Su propósito principal fue contrarrestar el cen-

- tralismo limeño a través de la creación de un proyecto de desarrollo que mirase al país “de adentro”. En este sentido, ellos expresaron la lucha entre Lima y la burguesía costeña y la burguesía andina que se había vuelto arcaica en comparación con la costa industrializada.
- 9 Sin embargo, Degregori (1993) observa que a pesar de que la revitalización y revaloración de la cultura andina jugaron un papel importante en el discurso de los movimientos campesinos, sus reclamos no se centraban en temas étnicos sino en el acceso a la tierra y a la educación formal, es decir, en la eliminación de las barreras culturales y económicas impuestas por los regímenes colonial y criollo.
 - 10 La cual es difundida en los textos escolares y ha producido una concepción uniforme de Perú (Portocarrero y Oliart, 1987), crucial para la construcción de la comunidad imaginada peruana (Anderson, 1983).
 - 11 Como ha señalado Doughty (1994), esta ola migratoria se inició desde fines del siglo pasado y estuvo compuesta por población que venía del extranjero, las ciudades del interior y del campo y no necesariamente de herencia andina. Además, los llamados “indios”, los campesinos quechua hablantes, se mantuvieron en sus comunidades rurales mientras que los que migraron fueron los mestizos o los cholos, más aculturados, que previamente habían tenido una experiencia urbana o redes de relaciones en la ciudad.
 - 12 José Manuel Llorens (1990) llevó a cabo una interesante investigación acerca de la producción de programas radiales que difunden música andina y que vinculan a la población urbana con la rural.

Fuentes

- Adrianzén, Alberto (1990) “Continuidades y rupturas en el pensamiento político”, en Alberto Adrianzén (ed.) *Pensamiento político peruano 1930-1960*. Lima: DESCO, pp. 5-25.
- Anderson, Benedict (1983) *Imagined communities: Reflections on the Origins and Spread of Capitalism*. Londres: Verso.
- Babba, Homi K. (1994) *The location of culture*. Londres y Nueva York: Routledge.
- Basadre, Jorge (1929) *La multitud, la ciudad y el campo*. Lima: Imprenta A.J Ríos Berrío.
- (1978) *Perú: Problema y posibilidad*. Lima: Banco Internacional del Perú.
- (1983) *Historia del Perú 1822-1933*. Lima: Editorial Universitaria.
- Bonfil Batalla, Ernesto (1987) *México profundo, una civilización negada*. México: Secretaría de Educación Pública-CIESAS.
- Bourdieu, Pierre (1980) *La Distinction, critique social du jugement*. París: Les Editions de Minuit.
- (1991) *Language and Symbolic Power*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- Bourricaud, Francois (1970) *Power and Society in Contemporary Perú*. Nueva York y Washington: Praeger Publishers.
- Bravo Bressani, Jorge (1970) “Mito y realidad de la oligarquía peruana”, en *El Perú actual (sociedad y política)*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Burga, Manuel (1987) *The transformations of the Andean Ritual: The Andean Utopia at the Crossroads*. Documento de trabajo, Washington D.C.: Latin American Program, The Wilson Center.
- Castro Pozo, Hildebrando (1934) *Del ayllu al cooperativismo socialista*. Lima, Editorial Barrantes Castro.
- Clifford, James (1994) *The Predicament of Culture, Twentieth-Century Ethnography, Literature and Art*. Cambridge, Massachusetts y Londres: Harvard University Press.
- Degregori, Carlos Iván (1993) “Identidad étnica, movimientos sociales y participación política en el Perú”, en *Democracia, etnicidad y violencia política en los países andinos*. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos, Instituto de Estudios Peruanos.
- Degregori Carlos, Cecilia Blondet y Nicolás Lynch (1986) *Conquistadores de un nuevo mundo. De invasores a ciudadanos en San Martín de Porres*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- De la Cadena, Marisol (2000) “La decencia en el Cuzco de los años 20”, en Henríquez, Narda (ed.) *El hechizo de las imágenes. Estatus social, género y etnicidad en la historia peruana*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, pp. 222-248.
- Díaz-Albertini, Javier (2000) *Nueva cultura de trabajo en los jóvenes de la clase media limeña*. Lima: Fondo Editorial Universidad de Lima.
- Doughty, Paul (1994) “Perú... y la vida continua”, *América Indígena*, núm. 4, pp. 49-79.
- Durand, Francisco (1988) *La década perdida: los industriales y el poder 1970-1982*. Lima: Centro de Estudios de Población y Desarrollo.
- Fernández Kelly, Patricia (1992) *Recasting Women in the Global Economy*. Documento de trabajo, núm. 37. Thousand Oaks, California, Russell Sage Foundation.
- Fuenzalida, Fernando (1970) “La matriz colonial de la comunidad campesina”, en *La hacienda, la comunidad y el campesino en el Perú*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Flores Galindo, Alberto (1987) *Buscando un Inca: identidad y utopía en los Andes*. Lima: Instituto de Apoyo Agrario.
- Franco, Carlos (1991) *Imágenes de la sociedad peruana: La otra modernidad*. Lima: CEDEP.
- Hall, Stuart (1995) “Negotiating Caribbean Identities”, *New Left Review*, núm. 209, pp. 3-14.

Análisis

Harvey, David (1990) *The Condition of Post Modernity, an Enquiry into the Origins of Cultural Change*. Cambridge: Blackwell.

Golte, Jürgen y Norma Adams (1987) *Los caballos de Troya de los invasores, estrategias campesinas en la conquista de la gran Lima*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

González Prada, Manuel (1924) *Horas de Lucha*. Callao-Perú: EDITOR, segunda edición.

Llorens, José Manuel (1990) "Voces provincianas en Lima: migrantes andinos y comunicación radial", *Revista Peruana de Ciencias Sociales*, vol. 2, núm. 1, enero-abril.

Macera, Pablo (1977) "Noticias sobre la enseñanza elemental en el Perú durante el Siglo XVIII", en *Trabajos de Historia*. Lima: Instituto Nacional de Cultura.

— (1977) "El indio y sus intérpretes peruanos del Siglo XVIII", en *Trabajos de Historia*. Lima: Instituto Nacional de Cultura.

Mariátegui, José Carlos (1973) *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Lima: Amauta.

Matos Mar, José (1984) *Desborde popular y crisis del Estado, el nuevo rostro del Perú en la década de 1980*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

Mendes, Cecilia (1992) "República sin indios: la comunidad imaginada del Perú", en Enrique Urbano (ed.) *Tradición y modernidad en los Andes*. Cusco: Centro de Estudios Bartolomé de Las Casas.

Monge, Carlos y Steve Stein (1988) *La crisis del estado patrimonial en el Perú*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, Universidad de Miami.

Nugent, José Guillermo (1992) *El laberinto de la choledad*. Lima: Fundación Friedrich Ebert.

Oliart, Patricia (1994) "Images of Gender and Race. The View from Above in turn of the Century Lima". Tesis de Maestría en Artes. Austin: University of Texas.

Ortega, Julio (1986) *Cultura y modernización en la Lima del 900*. Lima: Centro de Estudios para el Desarrollo y la Participación.

Portocarrero, Gonzalo y Oliart Patricia (1987) *El Perú desde la escuela*. Lima: Instituto de Apoyo Agrario.

Romero, José Luis (1976) *Latinoamérica: las ciudades y las ideas*. Buenos Aires, México, Barcelona: Siglo XXI Editores.

Salazar Bondy, Sebastián (1964) *Lima la horrible*. Lima: México: ERA.

Urbano Enrique (1992) "La Tradición Andina o el recuerdo del futuro", en Enrique Urbano (ed.) *Tradición y modernidad en los Andes*. Cusco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas.

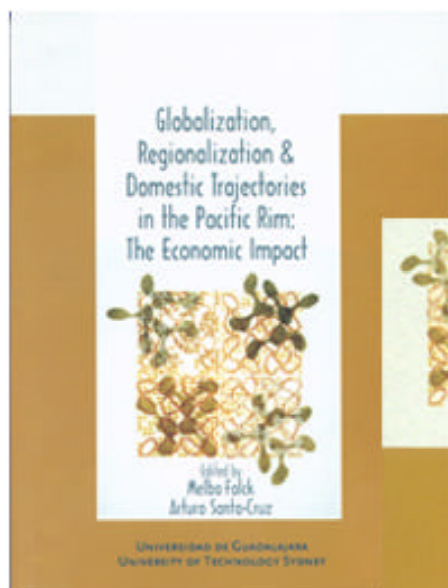
Wade, Peter (1997) *Gente negra. Nación mestiza. Dinámicas raciales en Colombia*. Bogotá: Editorial Universidad de Antioquía – Instituto Colombiano de Antropología – Siglo del Hombre Editores – Ediciones UniAndes. 

Para consultar otros números de la revista *México y la Cuenca del Pacífico*, ingresar a la página de Internet:

<http://publicaciones.cucsh.udg.mx/ppperiod/pacifico/index.html>

The series Pacific Rim: Globalization, Regionalization, and Domestic Trajectories is composed of four volumes, under the general supervision of Melba Falck and Arturo Santa-Cruz

Volume 1. Globalization, Regionalization and Domestic Trajectories in the Pacific Rim: The Economic Impact



Melba Falck
Arturo Santa-Cruz (editors)

Primera edición, 2004
Universidad de Guadalajara

Precio \$ 112.00



Series
Pacific Rim:
Globalization, Regionalization,
and Domestic Trajectories

This first volume of the series "Pacific Rim: Globalization, Regionalization, and Domestic Trajectories" highlights the heterogeneous effects of the twin processes of globalization and regionalization on the domestic trajectories of a diverse set of countries in the Pacific Rim. It is divided into four sections. The first is about "Regionalism and Domestic Trajectories." The two chapters herein emphasize the links between national regimes and regionalism, as well as the effects regional integration has on domestic structures. Both inquire into its consequences in a particularly enlightening fashion, problematizing first the imputed causal factor: the region itself. Furthermore, these chapters question the idea of regional integration as chiefly an economic matter. In the authors' view, economic projects are always embedded in wider political and societal trends.

The second section deals with the area in which globalization has unmistakably proceeded further: the financial sector. If globalization has been successful in one area, this has been it. The two chapters in this section focus on the experience with financial liberalization on both sides of the Pacific, tracing the domestic trajectories of six countries. The discussion of capital account liberalization is prominent in both chapters, but they look at it from different angles.

In the third section, on "International Integration and Domestic Trajectories", three chapters are dedicated to analyze how deeper international integration, through flows of trade and investment, has affected the domestic trajectories of the economies of China, Vietnam and Mexico, and how they are dealing with greater openness. The last section of the book considers one of the most "sensitive" areas to international integration: the agricultural sector. It focuses on the effects of globalization and integration on domestic agricultural policies of two important players in international food markets: Japan, which has become the major importer of food in the world; and China, whose reforms to a more market-oriented economy have actively promoted its integration into the international food markets over the last two decades.





Volume 1. Globalization, Regionalization and Domestic Trajectories in the Pacific Rim: The Economic Impact. Edited by Melba Falck and Arturo Santa-Cruz

Volume 2. Globalization, Regionalization and Social Change in the Pacific Rim. Edited by Kate Barclay and Wayne Peake

Volume 3. Regionalization, Marketization and Political Change in the Pacific Rim. Edited by James Goodman

Volume 4. Globalization and Regionalization: Views from the Pacific Rim. Edited by Stephanie Lawson

De venta en: librería el Kiosco, Centro Universitario de Ciencias Sociales y Humanidades, Av. Alcalde esquina Av. de los Maestros, edificio G, planta baja, Guadalajara, Jalisco