



Danilo Martuccelli

La Sociedad Desformal

El Perú y sus encrucijadas

**PLATAFORMA
DEMOCRÁTICA**

FUNDAÇÃO FHC
CENTRO EDELSTEIN

PLATAFORMADEMOCRATICA.ORG



Danilo Martuccelli

La Sociedad Desformal

El Perú y sus encrucijadas

Danilo Martuccelli

La Sociedad Desformal

El Perú y sus encrucijadas

Danilo Martuccelli, es profesor de sociología en la
Université de Paris, investigador invitado en la Universidad Diego
Portales e investigador senior del centro NUMAAP.

Plataforma Democrática (plataformademocratica.org) es una iniciativa de la Fundación Fernando Henrique Cardoso y del Centro Edelstein de Investigaciones Sociales, dedicada al fortalecimiento de las instituciones y la cultura democrática en América Latina, a través del debate pluralista de ideas sobre las transformaciones en la sociedad y la política de la región y el mundo.

Colección:

El Estado de la Democracia en América Latina, dirigida por Bernardo Sorj y Sergio Fausto.

Proyecto gráfico:

Bruno Ortega

Copyright de texto © 2020 by Danilo Martuccelli

São Paulo: Edições Plataforma Democrática, 2021

ISBN: 978-65-87503-06-6



Este trabajo puede ser reproducido gratuitamente, sin fines comerciales, en su totalidad o en partes, con la condición de que sean debidamente indicados la publicación de origen y su autor.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	7
CAPÍTULO 1 • LA SOCIEDAD DESFORMAL	10
CAPÍTULO 2 • EL ESPÍRITU ANTICORRUPCIÓN	35
CAPÍTULO 3 • POR UNA CULTURA DE LOS CONFLICTOS	65
CAPÍTULO 4 • MÁS ALLÁ DEL CORTO NOVIEMBRE PERUANO	106
CONCLUSIÓN	121
BIBLIOGRAFÍA	125

INTRODUCCIÓN

UNO DE LOS MÁS frecuentes análisis de los peruanos sobre la situación del país se asemeja mucho a un recurrente comentario deportivo –aquel que ante una nueva prestación de la selección nacional de fútbol concluye en el lapidario y conocido: jugamos como nunca y perdimos como siempre.

Los breves *ensayos* hilvanados en este libro parten de un diagnóstico diferente. Como en toda sociedad, no solo en el Perú las cosas se pueden hacer mejor o peor, sino que la derrota no es el horizonte inexpugnable del avenir. Si regresamos sobre el habitual comentario evocado, el más somero análisis de los resultados deportivos lleva, por supuesto, a corroborar lo anterior. Ciertamente: la selección peruana de fútbol no ha ganado (itodavía!) un mundial, pero sus performances han sido muy variadas en el tiempo. Para analizar la coyuntura peruana actual hay que adoptar con resolución este talante y tomar distancias tanto de la celebración prematura del “Perú campeón” como del fatalismo constante (y no sin cierto extraño regodeo nacional) de un país que pierde como siempre. Entre uno y otro, la opción de que *tal vez* otro destino es posible.

Tal vez: este será el tono de los análisis coyunturales de las páginas que siguen. Nada de nuevo: los poetas lo saben desde siempre. La esperanza no es solo verde. A veces, muchas veces, es solamente de tinte gris pálido.

LOS CAPÍTULOS PRESENTADOS EN este estudio articulan cuatro miradas: una interpretación, una crítica, una proposición, una hipótesis.

Primero, una *interpretación*. En realidad, un diagnóstico estructural sobre la coyuntura actual. De todas las perspectivas posibles de análisis privilegiaremos una tesis central: los desafíos específicos del Perú contemporáneo proceden de lo que caracterizaremos como un conjunto generalizado, aunque plural,

de procesos de desformalización. Esta interpretación es complementaria de muchas otras, pero intenta sobre todo nombrar de una manera unitaria retos estructurales por lo general disociados entre sí. Recurriendo a la polisemia de la noción de forma se intentará aprehender de manera *unada* tres grandes procesos marcantes de la sociedad peruana, esto es, la informalidad económica, el desborde social y el achichamiento cultural. Aunque cada uno de ellos se explique por procesos distintos, todos ellos confluyeron, desde la década de 1980, en la forja de una *experiencia* social particular. Es desde esta experiencia como se viven muchos de los retos que enfrenta hoy la sociedad desformal peruana.

Segundo, una *crítica*. El proceso de desformalización y la experiencia particular que genera de la vida social ha encerrado, desde fines de la década de 1990 y durante los cuatro lustros siguientes, la sociedad peruana en un combate *moral* agónico contra la *corrupción*. El detonante de esta secuencia colectiva fueron los gobiernos de Fujimori (1990-2000). Ciertamente, ni la desformalización ni la corrupción nacieron con él, pero el fujimorismo produjo un tipo particular de articulación que, desde hace veinte años, por vías muy distintas y más allá de él no ha cesado de recrearse. Los procesos económicos, sociales, culturales que llevaron a la sociedad desformal y, sobre todo, el agobio que generan en el día a día han dado forma a un combate moral. Han dado especialmente existencia a una vida colectiva percibida desde la moral y como el teatro de una cíclica oposición entre el bien y el mal. En verdad, como intentaremos mostrarlo, a una cruzada entre los malos y los buenos. Bajo esta interpretación la vida colectiva es percibida con los ojos de un sempiterno tribunal de justicia lo que, argumentaremos, obstruye el tratamiento de los problemas. Para enfrentar el futuro es necesario ir más allá del espíritu anticorrupción.

Tercero, una *proposición*. La salida del combate moral contra la corrupción y el enfrentamiento de los desafíos de la sociedad desformal pasa, sostendremos, por una cultura de los conflictos. O sea, por un camino *distinto* al de la impunidad o el castigo. Distinto: ni indiferente a estos temas, ni equidistantes de ellos, pero con

otro horizonte. En el combate contra las experiencias engendradas por la sociedad desformal y sus diversas variantes, lo *esencial* es restaurar o reinventar la cultura de los conflictos. Argumentaremos que este es el camino más idóneo para lograr una puesta en forma de la sociedad en los distintos ámbitos sociales, pero sobre todo a nivel de la vida política, la justicia y el espacio público. La proposición es sobre todo una invitación para transitar del combate moral y del espíritu anticorrupción, pero también del imperio de las rencillas interpersonales, hacia una reestructuración de la sociedad en torno a la dinámica de los antagonismos sociales.

En el cuarto y último capítulo apoyándonos en lo desarrollado formularemos una *hipótesis* sobre las promesas del corto noviembre peruano del 2020 –una semana, dos fallecidos, tres presidentes, varias decenas de heridos, ingentes movilizaciones, un frenético accionar en las redes sociales. Formularemos la hipótesis que esta movilización marca *tal vez* un posible momento de separación de las aguas. Fue sin duda una semana vivida y padecida al alero de la protesta y la indignación moral, pero en ella también es posible advertir el *posible* nacimiento de otros procesos: la progresiva formación de una clase popular-intermediaria y el inicio de un nuevo ciclo de protesta.

Este ensayo intenta comprender una coyuntura y a la vez proponer algunas estrategias desde una interpretación estructural. El tono de enunciación no será por eso el mismo en los distintos capítulos, y esto también da cuenta del porqué del talante *tal vez* que anima estas páginas. Los escenarios del porvenir tienen siempre horizontes de posibilidad muy distintos.

La sociedad peruana no tiene que elegir entre la moral o la política. Tiene *tal vez* que (re)pensar ambas desde una cultura de los conflictos y sopesar desde ella los distintos horizontes que se le abren¹.

31 de diciembre del 2020

1 Estas reflexiones se inscriben en el marco del proyecto de investigación Fondecyt n°1180338, "Problematizaciones del individualismo en América del Sur" y en los trabajos del Centro Núcleo Milenio Autoridad y Asimetrías de Poder, NCS17_007.

CAPÍTULO 1

LA SOCIEDAD DESFORMAL

LA TESIS DE LA *sociedad desformal* tiene como objetivo *interpretar* de manera aunada algunos de los grandes procesos que atraviesan a la sociedad peruana, articulando cambios estructurales y experiencias personales. Es un diagnóstico de época que acentúa el hecho que en el Perú todas las relaciones económicas, sociales y culturales han conocido transformaciones sustanciales en su formalidad en las últimas décadas².

¿LA SOCIEDAD DESFORMAL?

Para comprender la tesis de la sociedad desformal es preciso partir de grandes cambios que han acaecido en el país, los cuales, a pesar de ser fenómenos independientes entre sí, sumaron a una *desformalización* más o menos generalizada de las relaciones en la sociedad. Esta desformalización se produjo, por supuesto, en la economía (lo que se llama justamente el sector informal), pero también se dio en el ámbito de las relaciones sociales propiamente dichas y en las relaciones culturales. Los procesos fueron distintos en cada caso y tuvieron, sobre todo, expresiones diferentes, pero en todos los ámbitos lo que cedió fueron las *formas* de las relaciones: las modalidades por las cuales se *contienen* a los fenómenos sociales, se delimitan sus perímetros y las maneras legítimas de acción. Los conceptos varían, pero toda sociedad es indisociable de diversas *puestas en forma* capaces de contener la vida social a través

2 Este capítulo retoma y desarrolla reflexiones inicialmente publicadas en Martuccelli (2019a).

de un conjunto de reglas³. Con el fin de subrayar este proceso y distinguir las distintas lógicas de desformalización tratando al mismo tiempo de buscar un mínimo de consenso terminológico con lo que es habitual en las ciencias sociales peruanas, hablaremos de informalidad económica, de desborde social y de achichamiento cultural.

Pero ¿por qué recurrir al término de desformal? ¿Por qué elegir nombrar lo que es por lo que ya no es (a través del prefijo –“des”)? Porque de lo que se trata justamente es de aprehender esta tensión. En el Perú a pesar de la contundencia de las prácticas desformalizadas (informalidad, desborde, chicha), ellas siguen siendo en mucho percibidas, de una u otra manera, desde una formalidad anhelada y en referencia a un conjunto de formas, aunque lo sea diversamente según los ámbitos o los actores sociales.

La tesis de *la sociedad desformal desplaza la interpretación del agobio sentido a nivel de las experiencias sociales de lo legal a lo formal*. La cuestión central deja de ser cómo desde el Estado y la legalidad se es capaz, o no, de reducir significativamente los sectores informales y los actos delictivos o criminales. Aunque este, por supuesto, es un problema mayor en cualquier sociedad (y álgido en el Perú de hoy), se trata empero de uno acotado con respecto a la cuestión más general de las formas –la de un país en donde “nadie respeta nada”, en donde los moldes no contienen a los individuos– y marcado por un sentimiento de malestar generalizado con respecto a esta.

Es lo que queremos subrayar a partir de la tesis de la sociedad desformal. Lo importante es comprender cómo, en todas y cada una de las relaciones (ya

3 En Simmel (1986: 11-56), por ejemplo, la noción de forma designa una manifestación (representación y organización) más o menos cristalizada de algunas prácticas sociales. Las formas (que otras escuelas y desde otras coordenadas denominan instituciones) son consolidaciones –marcos duraderos y figuras autónomas– que permiten acciones recíprocas entre los individuos. La sociedad está constituida por una serie de formas de socialización más o menos durables, más o menos efímeras, más o menos antagonistas entre sí. Si los aspectos dinámicos de la vida social son indisociables de las formas institucionalizadas, la dinámica entre ambas se revela reticente a toda formalización definitiva.

sean formalizadas, informales o ilegales), los individuos enfrentan un déficit de formas (*frames, cadres, marcos*) que se traduce en el desliz constante hacia puros juegos de asimetrías de poder. El análisis cambia de marco de interpretación. Desde lo legal es falso pensar que “nadie respete las reglas”, puesto que junto con las transgresiones coexisten un número importante de reglas que son colateralmente respetadas. Incluso es posible pensar que, *estadísticamente* hablando, el respeto de las reglas y de las leyes prima sobre las transgresiones. Por el contrario, la situación es distinta cuando lo que se coloca en el vértice del análisis es lo formal: se respete o no la ley (¡lo que no es un detalle!), existe un sentimiento generalizado de desprolijidad. La tesis de la sociedad desformal propone que este es el meollo del sentimiento cotidiano de agobio y de agonía de tantos ciudadanos en el Perú. Un malestar plural que, como lo detallaremos en el próximo capítulo, se vive y designa de manera global con el término de “corrupción”.

Por difícil que sea la aplicación de la ley en el país, lo que más aflige o marca cotidianamente a la ciudadanía es el sentimiento de vivir en una sociedad desprolija, patuda, ahorada, achichada, chabacana, abusiva, o sea, profundamente desformalizada a nivel de sus relaciones sociales. En breve: *el corazón del malestar de los peruanos no tiene tanto que ver con la ley como con las formas*. Veámoslo en tres dominios sociales.

LAS RELACIONES ECONÓMICAS Y LA INFORMALIDAD

La noción de informalidad desplazó a la de marginalidad en la década de 1980. Sus méritos eran evidentes: es menos estigmatizadora, se circunscribe al mercado de trabajo, permite medidas cuantitativas más robustas. Sin embargo, la noción siguió inscribiéndose en un cierto imaginario de la modernización: a saber, el de la existencia de dos sectores, uno moderno y formal, el

otro informal y premoderno, circunstancia en donde el progreso solo tiene un rumbo –el incremento de la formalización laboral–.

Las cifras son conocidas. Desde hace ya casi 40 años el Perú es uno de los países latinoamericanos con mayor porcentaje de trabajadores o empresas informales. Globalmente, si el sector informal participa, según los periodos, en alrededor de un 20%-30% del PIB del Perú, éste corresponde a más del 60-70% del empleo en el país (y llegó hasta un 75% en el 2020 en el marco de la crisis del covid-19). Ello responde a una realidad empresarial en donde abundan las microempresas (más del 90% de las empresas peruanas sobre un total de casi 2,5 millones de empresas), y en la que se calcula –aunque el dato es controvertido– que un porcentaje muy alto de ellas, por lo menos la mitad (según algunos estudios mucho más), son total o parcialmente informales. El término mismo, informalidad, recubre cuestiones distintas: trabajadores fuera de planilla y que no gozan de sus beneficios laborales; empresas que no pagan impuestos (o lo hacen parcialmente); trabajadores independientes no registrados en la Sunat. Sobre las razones de esta situación, los enfoques estructuralistas e institucionalistas difieren, pero existe un cierto consenso que apunta hacia la baja productividad (que en muchos casos impide a las empresas poder pagar los derechos laborales) y hacia la complicación administrativa (que desalentaría incluso a los actores económicos bien dispuestos).

En estas lecturas, más allá de sus razones, la informalidad es antes que nada una cuestión de relación con la ley (y el pago de impuestos). Incluso cuando se incorporan otros aspectos (como el no respeto del derecho laboral, normas de seguridad, sanidad), la noción implica una transgresión legal.

¿Cómo comprender la informalidad en el horizonte de la desformalización? Como lo hemos sugerido, observando el marco más general en el cual el problema se percibe.

Tratándose de la informalidad, una parte sustancial del debate gira desde hace más de treinta años en torno a las maneras de formalizar un número creciente de empresas y trabajadores (De Soto, 1987 y 2002). Esta lectura supone la existencia de dos zonas estancas: una vida económica regida desde el derecho y la ley, y otra, el sector informal, exterior a la ley. Incluso cuando a la idea de una separación-oposición se le contraponen la idea de un vínculo entre sectores (algo que, recordémoslo de paso, fue una de las conclusiones importantes del debate sobre la sociedad dual y la marginalidad en los años 1960), el objetivo es siempre la reducción del sector informal en beneficio del sector formal.

Pero no es ésta la experiencia ordinaria de los individuos. Si desde el punto de vista legal y fiscal la frontera es clara entre formales e informales, entre los actores sociales la situación es infinitamente más sinuosa. Subrepticamente, la cuestión de la legalidad se vuelve una cuestión de desformalidad. Lo que desde el “sistema” o la ley aparece como dos bloques estancos (formal e informal), es vivido por los actores como una interpenetración estructural constante entre sectores. Desde la realidad vivida, el sector informal es muchas veces percibido como funcional. El recurso a la informalidad no es *solamente* un signo de transgresión de la ley, es también un recurso pragmático, casi necesario –dada la falta de empleos formales suficientes–, que permite que las cosas funcionen (comenzando por la sobrevivencia de un gran número de trabajadores y microempresarios). El sistema económico necesita de la válvula de escape y seguridad que constituye el sector informal.

En este marco, la interpretación de Francisco Durand (2007) permitió abrir el debate más allá de la estricta cuestión de la informalidad económica. Durand propuso como analizador de lo que denominó el “Perú fracturado” una división en tres zonas (sector formal, informal e ilegal), cada una de ellas con su propia burguesía y reglas, pero además interactuando de manera conjunta en el país. El autor ofreció, así, una lectura integrada de conductas bajo la forma de un continuum de acciones que eslabona sicarios, narcos, contrabandistas-piratas,

comerciantes-informales, empresas-legales, comunidad (Durand, 2013: 32). El mérito de la tesis es haber llamado la atención sobre las maneras en que estos diversos tipos de acción se interconectan entre sí. Ello permite matizar e incluso tomar distancia con el relato de un país formal desbordado/conquistado por un país informal/ilegal, en aras de una imagen de sociedad marcada por la *interconexión* permanente entre distintos tipos de actividades. Lo importante es comprender cómo en el decurso de su conducta un actor puede movilizar recursos formales, informales y a veces ilegales. El degradé es ilimitado: comprar a un vendedor ambulante y sin boleta, piratear un video o un programa digital, la evasión fiscal en todas sus formas o las manifestaciones de corrupción. Sin embargo, el marco del análisis de Durand sigue siendo en último análisis lo legal puesto que lo que describe es un profundo continuum de acción a caballo entre lo legal y lo ilegal.

Ahora bien, en la vida ordinaria de los individuos y en sus percepciones, la cuestión legal de la informalidad se transforma en una cuestión más generalizada. Las formas legalmente instituidas no *contienen* los fenómenos sociales y sus significaciones plurales. Si la idea de zonas durablemente sustraídas al imperio de la ley es efectiva tratándose de ciertos enclaves, por lo general, incluso de manera débil e ineficiente, la ley del Estado está presente en diversas modalidades institucionales. Por el contrario, a nivel de las formas sociales y sus consecuencias, la informalidad económica abre a todo otro tipo de transformaciones, comenzando por las propias identidades de los actores. Ya en el Perú de los años 1980, al observar la poliaactividad de tantos individuos que acumulaban actividades como asalariados y vendedores informales, Jorge Parodi (1986) concluyó que “ser obrero es algo relativo”.

Desde el enfoque de la desformalización, la informalidad económica se desdibuja en otras figuras. Dos de entre ellas son particularmente importantes.

En primer lugar, tenemos a la exolegalidad. Entendemos por este término acciones que no son legales (“exo”) y que, en el caso de la informalidad económica, se ejecutan fuera de todo control fiscal; pero que, no obstante, a nivel de las representaciones sociales, se distinguen de acciones que son juzgadas como plenamente ilegales (o antilegales). No se trata de un asunto menor. Las representaciones colectivas diferencian entre acciones informales, que son consideradas necesariamente ilegales, y aquellas que son no legales. La diferencia radica, en el último caso, en que estas serían legales si fueran declaradas y fiscalizadas. Ello las hace distintas a acciones que, aun cuando puedan en parte ser fiscalizadas (vía el lavado de dinero), son sin embargo ilegales (narcotráfico y crimen organizado). El marco (*frame*) de la ley (lo legal y lo ilegal) da paso a un espectro más amplio y ambiguo de categorías. La división binaria legalidad-ilegalidad se abre o multiplica dando paso a nuevas modalidades de percepción colectiva, como la exolegalidad informal. Este estatuto, ni legal ni ilegal, aunado al rol de válvula de escape que se reconoce al menos tácitamente al sector informal, lleva a actitudes comprensivas hacia este, sobre todo cuando proviene de sectores pobres.

En segundo lugar, si nos enfocamos en la cuestión de los derechos laborales, es posible percibir que el denominado sector formal también está atravesado por categorías infinitamente más ambiguas. Si ciertos trabajadores en planilla poseen derechos laborales, esta situación no debe hacer olvidar las diversas situaciones de precariedad laboral (legalmente permitidas y existentes). La idea de una formalidad única y clara, de una frontera separando trabajadores formales e informales, es puesta en cuestión por la existencia de diversas figuras que pueden denominarse de *hipoprotección*. Por un lado, diferentes formas y contratos de empleo que poseen menos derechos y protecciones con relación a una figura “plena” de la protección social; y, por el otro, situaciones híbridas en las que solo una parte de la actividad laboral de un trabajador es declarada y fiscalizada (o lo es a través de un régimen laboral

particular). La línea de separación entre lo legal y lo informal se desdibuja y aparecen una serie de situaciones en donde se combina lo legal-formal con lo informal o en donde se atenúa la fuerza de los derechos laborales en el marco mismo del denominado sector formal.

O sea, la cuestión del sector formal e informal y de la relación con la ley da lugar a situaciones diversas, infinitamente más ambiguas, de exolegalidad y de hipoprotección. Si la formalidad económica es y pervive como el horizonte, en los hechos, se trata de una situación que concierne en su plenitud (pago de todos los impuestos debidos y trabajadores con todos sus derechos) a pocas empresas y pocos trabajadores. Así, la punta legal del iceberg esconde una gran masa de prácticas desformales. Lo legal, y la claridad aparente de su frontera, cede el paso a un degradé de situaciones y de formas híbridas.

LAS RELACIONES SOCIALES Y EL DESBORDE

El desborde es el término que mejor permite dar cuenta del proceso de desformalización a nivel de las relaciones sociales. La expresión, en la década de 1980, hizo referencia a sectores populares (en la época se les denominaba masas) que desbordaban las regulaciones sociales instituidas (Matos Mar, 1984; Degregori, Blondet y Lynch, 1986; Gölte y Adams, 1987; Franco, 1991). Si la dimensión legal estaba presente, era obvio que los análisis indicaban también algo más amplio y estructural, a saber, la incapacidad para regular las situaciones sociales.

Ahora bien, tratándose de la regulación social, el derecho es uno de los grandes estabilizadores de las relaciones sociales (es suficiente pensar en el número de reglas sancionadas por la ley que moldean las acciones cotidianas); no obstante, no es el único regulador. En todas las sociedades alternan regulaciones propiamente jurídicas con regulaciones esencialmente morales o consuetudinarias. Las primeras están sancionadas por la ley, las segundas

por las normas. En el caso de la sociedad peruana, a pesar de la importancia de la transgresión jurídica propiamente dicha, el desborde se produjo como una desformalización de las relaciones sociales en donde el principal blanco y víctima fueron las normas.

Las relaciones sociales son inseparables de formas, de reglas de decoro, de rituales de interacción con íntimos, conocidos o anónimos. Reglas que regulan las relaciones sociales *esencialmente* desde la normatividad. Aquí se observa la segunda gran fuente de desformalización en la sociedad peruana: el desborde de las antiguas formas sin que muchas veces ningún conflicto explícito se haya organizado en torno a ellas, ha dado lugar a una sociedad en donde de una u otra manera todo el mundo se siente avasallado.

En este registro, el escollo principal es la generalización de acciones exonómicas. Este término define aquellas acciones que, más allá de la cuestión de la ley se presentan como indiferentes o ignorantes con respecto a las normas dominantes o mayoritarias. Por supuesto, muchas de estas conductas pueden ser percibidas o concebidas como transgresoras (hacia las normas mayoritarias), pero en su núcleo duro lo que prima es una indiferencia, y, por ende, un desborde ordinario con respecto a las normas. En este sentido, lo que produce el desamparo (tratándose de normas de convivencia en el espacio público), es la falta de respeto frente a la civilidad, las reglas e incluso de la cortesía. O sea, frente a las formas.

La figura del ahorado designa mejor que cualquier otra este tipo de actor. Notémoslo: el ahorado, que no es necesariamente un actor ilegal, es casi siempre un actor exonómico. Pero ¿por qué denominarlo como exonómico y no más bien como antinómico (o transgresor); o, para retomar un término clásico de la sociología, como anomia?⁴ Porque de lo que se trata no es tanto de

⁴ Para un debate en torno a la noción de anomia en el Perú de los años 1980, cf. Neira (1987); Romero (1987); Lynch (1989); Carrillo y Sulmont (1991).

un actor que no tiene normas, de normas que no son consensuales o de un individuo que se opone y transgrede las que son hegemónicas y consensuales, sino de actores que actúan con *indiferencia* hacia normas colectivas profundamente desdibujadas y en medio de un relajado control social informal ordinario. La desformalización (y la debilidad en muchos ámbitos del control social informal) facilitan así, por ejemplo, el familiarismo amoral. La normatividad a la que se ciñen los actores prioriza los intereses del endogrupo por sobre cualquier otra consideración. O sea, el comportamiento del individuo es normado (leído desde el grupo al cual pertenece), pero esta normatividad aparece muchas veces como extraña, diversa, externa con respecto a las normas (formas, civilidad) predominantes en la sociedad. La indiferencia práctica hacia las normas mayoritarias prima sobre la voluntad de transgresión.

Frente a esta realidad las expresiones de desamparo son frecuentes y variadas. Las quejas se expresan en términos de una falta generalizada de civilidad, de *incivismo*, aun cuando no siempre se le da la importancia que merecen (a tal punto aparecen a ojos de muchos como meros resabios de la vieja alcurnia, lo que también son a veces). Por supuesto, este tipo de quejas son permanentes en todas las sociedades; pero estas quejas recurrentes indican siempre situaciones particulares. En el caso del Perú de hoy lo más importante es que el desborde permitió, para bien o para mal, la introducción de principios horizontalizadores en las relaciones de fuerza entre individuos en una sociedad altamente estamental. Si las posiciones sociales implican innegables jerarquías relacionales (sobre todo en los universos funcionales en donde la frontera entre jefes y subordinados es clara), en el ámbito público, aun cuando estas jerarquías estén activas, el desdibujamiento de las formas permite interacciones más horizontales. No obstante, lo hace en una modalidad signada por la percepción de que el otro avasalla, desconoce la amabilidad, no "respeto nada". En verdad, la conducta de este otro da cuenta de una sociedad en donde la desformalización abre el camino a puros y desnudos ejercicios de asimetrías de poder. Ante ello,

además de un sinnúmero de lamentos individuales, se refuerza el anhelo de una regulación creciente de las relaciones sociales por la ley. Sin embargo, dado los disfuncionamientos del Poder Judicial, tanto el recurso a lo jurídico como a lo judicial se revelan como limitados en los hechos.

Pero ¿por qué se da la posibilidad de acciones exonómicas, de conductas indiferentes hacia las normas mayoritarias? Según ciertas interpretaciones, la crisis económica y la violencia política de la década de 1980, aunadas a un sentimiento de colapso social y urbano generalizado, debilitaron la fuerza habitual –y jerárquica– de los controles sociales informales (Neira, 1997; Rochabrún, 2007). Las actitudes de sobrevivencia primaron y se acentuaron debilitando así durablemente los controles informales entre actores. Un proceso de descrédito hacia las normas colectivas que fue ampliado y profundizado durante los gobiernos de Fujimori (Portocarrero, 2004; Ubilluz, 2006), y que se instaló como una cultura de la transgresión (Ames y Patroni Palacios, 2016).

LAS RELACIONES CULTURALES Y EL ACHICHAMIENTO

La tercera gran fuente de desfomalización en la sociedad peruana procede de la cultura. El desborde observable a nivel de la regulación de las relaciones sociales tuvo otra expresión por el lado de la implosión de la cultura hegemónica criolla. Los grupos “patricios” y conservadores se volvieron incapaces de mantener la vigencia de los modelos culturales tradicionales y de alcurnia. En este registro, en el Perú no hubo ni “descenso” de la cultura de las capas altas, ni “triunfo” de una contrahegemonía popular. En el vacío dejado por la implosión de la cultura criolla tradicional (preponderantemente *limeña* y urbana), se expandió menos una cultura chicha propiamente dicha, que un proceso generalizado de achichamiento.

Es tal vez uno de los rasgos más distintivos, sino el más distintivo, del Perú de hoy en el contexto de América Latina: en ninguna otra sociedad un

estilo voluntario de desprolijidad cultural se ha generalizado con tanta fuerza y alcance a nivel de la sociabilidad. El achichamiento es efectivo por doquier: gracias a lo chicha, lo transgresor, la informalidad y lo híbrido, la expresión encanallada del mal gusto, lo chabacano, lo desprolijo se imponen. El achichamiento es de rigor, abarcando desde el huésped de turno en Palacio de Gobierno, el Congreso y los ministros, hasta –cómo no–, periodistas (y no solamente en la denominada prensa chicha), grandes empresarios, faranduleros o actores populares. La desformalización estilística se hilvana a veces con la indiferencia hacia las normas sociales, pero no necesariamente. Se trata de otro registro de la sociedad desformal peruana (Nugent, 2012; Quispe Lázaro, 2004; Ccopa, 1999); algo visible, por ejemplo, en el uso relajado de la lengua (un castellano mal hablado según algunos, pleno de jerga, voluntariamente desprolijo o grosero).

Al volverse mayoritario, el achichamiento ha dejado de ser una cuestión de gusto o de modales para volverse una estilística interactiva generalizada. Con límites, una cultura legítima y jerárquica pudo durante décadas juzgar y encasillar a la cultura popular y lo que consideraba el mal gusto. Si actitudes de esta índole no escasean, el sentimiento ha variado. La chicha puede suscitar disgusto en algunos, pero ello no le impide ser un estilo y sociabilidad común, mayoritario, con acentuaciones diferentes en *todos* los sectores sociales (en unos es una verdadera manera de ser, en otros un recurso episódico y hasta irónico). Alrededor de este estilo no se contraponen una cultura de élite y una cultura popular, sino que se reúnen un conjunto de maneras y de actitudes que pueden, según los casos, incluir un humor de aplaste particular, lo cachaciento, lo pendejo, la risotada, lo abusivo. La desformalización estilística rampante marca los intercambios, los envuelve, y se expresa menos como cultura ramplona que como cultura de la chacota.

Tratándose de la desformalización de las relaciones culturales, no estamos ni en el marco de la ley ni necesariamente en el ámbito de las normas,

lo esencial es lo exoestético. Este término refiere no la ausencia de formas (¿qué podría esto querer decir?), o a una postura antiestética reivindicada (lo que supone una hegemonía activa contra la cual oponerse), sino más bien a la existencia de una *desenvoltura* o un *desinterés* más o menos generalizado por las formas y el estilo. Los individuos no perciben sus relaciones como estando enmarcadas por rígidos códigos culturales, sino, por el contrario, cada cual percibe que a nivel estilístico la elasticidad de lo permitido es enorme. Si lo exonómico designa prácticas de indiferencia hacia la normativa dominante, lo exoestético designa distintas modalidades de despreocupación estilística cotidianas. Es lo que Guillermo Nugent ha sabido muy bien captar al hablar del “foco calato” (desnudo) presente en tantos hogares, comercios, bodegas o restaurantes en el Perú: una forma de despreocupación estética en lo cotidiano, irreductible a la precariedad material.

Este exoesteticismo, este desinterés generalizado por las formas da cuenta del relativo retroceso de lo huachafo. Esta figura se inserta en el amplio espectro de términos que han dado cuenta de la descalificación cultural de los sectores populares en nombre del buen gusto cultural (medio pelo, siúticos, huachafos). En el Perú de hoy lo central es la indiferencia de unos y otros, “los de abajo” y “los de arriba”, por la cuestión de las formas y los estilos. En este ámbito aún más que en lo exonómico, la cuestión de las formas es reconocida explícitamente como un problema y al mismo tiempo se impone el sentimiento de una imposible re-formalización (de un retorno al buen gusto, la etiqueta, eso que antaño se asociaba, con evidentes tintes racistas y clasistas, con la decencia). Como signo de distinción, el enriquecimiento es suficiente. Muchas otras veces, en verdad, la cuestión simplemente no se plantea.

Este achichamiento generalizado tiene consecuencias imprevistas. La similitud estilística, por ejemplo, entre los responsables políticos y los ciudadanos se ha vuelto en el Perú un nuevo registro paralelo de la representación política. Curiosamente, no siempre se le otorga a este aspecto toda la

importancia que merece. A saber, que el Gobierno y el Congreso en el Perú, comparados con el de muchos otros países de la región, son asombrosamente representativos. No de los grupos sociales constituidos, por cierto, sino de una forma de hacer bien representada y encarnada por el achichamiento justamente. Cualquiera que sea, o no, su representatividad en términos fenotípicos, genéricos o sociales, el Gobierno y el Congreso son representativos de otra manera: son como la sociedad misma, con transas y trenzas, tráfugas y políticos que se van de boca, corrupción, desprolijidad formal. La osmosis en lo que concierne la indiferencia estilística es profunda entre sociedad y política, entre individuos ordinarios y actores políticos. Regresaremos sobre estos aspectos en el próximo capítulo.

VIVIR EN UNA SOCIEDAD DESFORMAL

Cómo, entonces, diagnosticar una sociedad en donde abundan acciones fuera de la ley (exolegales) que no son consideradas ilegales. En donde conductas indiferentes hacia la normatividad mayoritaria (exonómicas) son frecuentes, pero no por ello necesaria o concienzudamente transgresivas. En donde la marcada despreocupación estética y estilística en lo cotidiano (exoestética), no es una mera expresión del mal gusto. La tesis de la sociedad desformal apunta a hilvanar y nombrar de manera conjunta estos procesos.

Por supuesto, los desafíos del Perú no se resumen a los procesos de desformalización, pero su impacto ha sido decisivo en la transformación del país y sobre todo son determinantes a nivel de las experiencias de agobio que se perciben en la vida social. Antes de abordar algunos de ellos en los siguientes capítulos, es importante dar una primera presentación de conjunto de lo que implica vivir y actuar cotidianamente en una sociedad desformal.

La principal característica es que se instituye una relación particular entre las instituciones y los individuos. Más que a una oposición global entre ambas

se asiste a la expansión fragmentada de distintos conjuntos de relaciones *interpersonales* en todos los ámbitos sociales. Estas modalidades interactivas no se oponen a la institucionalidad. En la sociedad desformal son a través de las primeras como opera la segunda. Las instituciones reposan y están atravesadas por un entramado de acuerdos y desacuerdos *interpersonales* que priman muchas veces sobre cualquier otra consideración de índole organizacional. La vida social en el Perú se estructura desde un principio de orden construido en torno a un sistema de relaciones *interpersonales*, más o menos consistente, que sin sustituir a las instituciones y sin impedir la creación progresiva de estas, tiene un funcionamiento más o menos independiente de ellas, aunque dentro de ellas. Si los sistemas burocráticos institucionalizados tienden a engendrar excesos de reglas, ritualismos, pérdida de iniciativas, en la sociedad desformal las relaciones *interpersonales* engendran y reposan sobre destrezas individuales, lealtades, clientelismos, oportunismos y traiciones.

En una sociedad desformal el foco de pregnancia de las conductas reside en lo *interpersonal*. O sea, ni en los mandatos institucionales ni en las veleidades individuales. Los reconocimientos y los vínculos *interpersonales* priman sobre unos y otras. Las relaciones *interpersonales* son, así, al lado del derecho o la moral, un auténtico contenedor de los intercambios sociales a través si no de lealtades, por lo menos de todo un sistema de deudas cruzadas y altamente asimétricas entre actores. La desformalización facilita un modo operativo ordinario de tipo faccioso, donde los “amigos” son más importantes que los enemigos.

En la sociedad desformal peruana el principal *modus operandi* reposa en distintas estrategias *interpersonales*. Los individuos no se oponen a las instituciones: las “trabajan” desde adentro y las asientan desde vínculos personalizados. En la sociedad desformal, salvo ciertos vínculos fuertes, los lazos no implican obligaciones en el sentido habitual del término. Las relaciones institucionalizadas y jurídicamente establecidas nunca están definitivamente

al abrigo del ejercicio de formas altamente personalizadas y oportunistas de relación. La sociedad está recorrida por un conjunto específico de sentimientos morales: lealtad, traición, deuda, gratitud, oportunidad. La lealtad dentro de las agrupaciones es tempo-degradable y dependiente de las ventajas y privilegios que se obtienen a través de la membresía. Como a propósito de la articulación ordinaria entre lo legal-informal-ilegal tampoco a este nivel existe una oposición neta entre los términos, por lo que es más conveniente considerarla un continuum complejo de articulaciones entre instituciones, individuos y relaciones *interpersonales*.

La vida social, concebida y practicada a través de un conjunto más o menos autónomo de sistemas *interpersonales*, se estructura en torno a estrategias movедizas y fluctuantes que requieren de habilidades individuales para tejer y sostener acuerdos. Dada la penetración de los procesos de desformalización en todos los ámbitos e instituciones sociales (salvo en las relaciones familiares), los individuos no se privan de desarrollar estrategias altamente interesadas en base a sus habilidades personales, sus estrategias de connivencia, convivialidad, astucia, trampa, criolladas, tácticas.

Sin sorpresa, estas maneras de hacer, pensar y sentir propias a la sociedad desformal suelen ser juzgadas negativamente. A través de versiones muchas veces idealizadas de lo que sucede en los países desarrollados se condena y lamenta, una y otra vez, los límites de las instituciones o la ingobernabilidad de los peruanos. Analizaremos más adelante las implicaciones decisivas que tiene esta percepción, pero antes es importante comprender el funcionamiento *ordinario* de la sociedad desformal: cómo las prescripciones institucionales conviven con maneras de hacer, pensar y sentir altamente *interpersonales*. Dada la experiencia de la desformalización, la impersonalidad de las reglas (económicas, normativas, estéticas) no es percibida ni como una garantía suficiente de la conducta de los otros ni como una prescripción coercitiva necesaria de la propia acción.

La intensidad y la expansión de los procesos de desformalización hace que en todos los ámbitos prime un cierto estiramiento de las formas económicas, normativas o culturales. Esto no quiere decir que lo privado colonice lo público. La desformalización traspasa, en su *modus operandi*, la frontera entre estos universos y, sin jamás volverlos indistinguibles entre sí, los somete a presiones comunes.

Si retomamos el lenguaje de la sociología funcional-estructuralista de mediados del siglo XX, se trata de una manera de hacer, pensar y sentir en la cual los individuos no son simplemente aprehendidos desde una mirada particularista y adscriptiva en detrimento de sus logros o realizaciones (*achievements*). Las relaciones *interpersonales* son un tipo de *achievement*, una modalidad ordinaria del trabajo de los individuos por dentro y por fuera de las organizaciones. Maneras de hacer que, siempre desde los aprendizajes inducidos por los procesos de desformalización, inclinan menos a compromisos (y a sus necesarias contenciones formales y formalizadas) que a estrategias de avance por insistencia y desgaste. En este sentido, en lo más ordinario de sus experiencias sociales, el Perú desformal es una sociedad en las antipodas de una cultura del compromiso.

Por doquier, se consolidan entramados de intermediaciones, semipúblicas y semiprivadas, a veces verdaderas clientelas o bandas, por lo general mucho más efímeros circuitos de favores y deudas, servicios o contactos; tramas en las que ningún actor, por fuerte que sea, detenta un poder ilimitado, sino a lo más muy momentáneamente, a tal punto este se dispersa y fragmenta en un gran número de actores y relaciones *interpersonales* que generan márgenes de acción a todas las escalas y para todos los actores. Los entramados *interpersonales* están sometidos a las iniciativas de los individuos. Estas iniciativas tienen que ser toleradas en aras de la sobrevivencia misma del entramado, en la medida en que las acciones individuales se mantengan dentro de ciertos umbrales. En un *modus operandi* de este tipo, la deslealtad (o un intermediario demasiado angurriente) es una amenaza constante e inextirpable.

Esto coincide con el continuum de conductas analizado por Durand. El que las organizaciones reposen y funcionen a través de conjuntos de relaciones *interpersonales* explica por qué ninguna de ellas se asienta desde formas y reglas definitivamente consolidadas. Por eso, designar estos entramados *interpersonales* con el término de “mafia” es muchas veces inapropiado. Se trata, más bien, de *facciones*, más o menos consistentes, pero siempre socio-degradables en función de las alianzas, traiciones, oportunidades. Las organizaciones se apoyan y son practicadas (incluso si no son siempre concebidas así) a través de las maneras heterogéneas de hacer, pensar y sentir de los individuos.

En breve: la sociedad desformal, casi por definición, es indisociable de un complejo entramado de intersecciones entre agrupamientos (legales, ilegales, informales) y del papel siempre decisivo que en ellos juegan los individuos a través de conjuntos variables de relaciones *interpersonales*. En el fondo, es menos cierto que “nadie respeta nada” y mucho más justo reconocer que cada cual se “las arregla”, incluso en relación con las reglas. En el Perú desformal es falso pensar que cada individuo opera con una mentalidad de empresario. En verdad, todo bien analizado, es más justo reconocer que muchos individuos han desarrollado una mentalidad de político más que de actor económico. Mentalidad de político: el uso hábil de las oportunidades, una inteligencia estratégica, una manera particular de hacer las cosas, de estabilizar configuraciones, de convivir ordinariamente con la fricción y las relaciones de fuerza, buscando incansablemente “amigos”, “aliados”, “sostenes”. En la sociedad desformal la vida social se vive como una yuxtaposición de arenas y, cual más cual menos, todos los conjuntos de relaciones sociales son estratégicamente trabajados a través de pugnas *interpersonales*. Es el gran efecto de la desformalización en el Perú de hoy: las relaciones *interpersonales* son siempre decisivas en las organizaciones como en las calles, en la política como en el trabajo porque ningún sistema de relaciones sociales logra *contener* plenamente las conductas desde las formas instituidas.

LA LEY, INDISPENSABLE E INSUFICIENTE

La realidad de la sociedad desformal genera en el Perú una experiencia cotidiana de agobio que se traduce por un llamado a una *puesta en orden* generalizado de la sociedad. Un anhelo que va desde los nostálgicos de la mano dura hasta los partidarios del necesario incremento de la eficacia de la ley, sin olvidar los lamentos sobre el incivismo de los peruanos. Ya sea en la economía, lo social o la cultura, y a pesar de la diferencia de los procesos, la anhelada respuesta institucional siempre es la misma: un incremento de la ley, de las reglas, de las sanciones. Un diagnóstico que una y otra vez, al constatar sus límites, expande el sentimiento generalizado de un país sin reglas y a la deriva. Esto es lo que, como lo analizaremos en el próximo capítulo, nombra de manera generalizada el término de corrupción.

La necesidad de reforzar el imperio de la ley en el país es un anhelo ampliamente compartido. En esta estela, es posible pensar que, con limitaciones, un cierto proyecto reglamentador ha obtenido avances en las últimas décadas. Se ha desarrollado un conjunto de estrategias activas de *formalización acotadas* –a través del reforzamiento de la eficacia de ciertos sectores del Estado; la formalización económica, por supuesto; la expansión de la regulación administrativa, la importancia creciente que ha adquirido, como lo analizaremos en detalle en el próximo capítulo, la lucha contra la corrupción. Todo esto forma parte de un proyecto reglamentador que, no sin dificultades y limitaciones, se implementa desde hace unas décadas en el Perú y que es sobre todo visible a nivel de las reglamentaciones crecientes en la vida cotidiana.

Pero el dominio estricto de aplicación de la ley es una cosa y el ámbito de las relaciones sociales y culturales en su generalidad es otra. Implícitamente esto es incluso reconocido por aquellos que matizan o complementan la solución del lado de la ley en beneficio de un necesario restablecimiento del civismo, de las virtudes del ciudadano, de las sanciones contra el desborde, el acoso o la

agresión. La pauta movilizada es distinta, sin duda más moral, pero en el fondo se trata in fine aquí también de aumentar los controles. La aplicación más dura de la ley debe prolongarse robusteciendo las normas. En fin, siempre en este *crescendo* de puesta en orden y en forma de la sociedad, ciertos grupos sociales anhelan restablecer una hegemonía cultural, por lo general con muchos visos tradicionales, en donde una manera de ser se vuelva, otra vez, la buena manera de hacer. A la ley y las normas se les añade la decencia. En breve, el Perú requiere orden, mucho más orden.

Sin embargo, el incremento del imperio de la ley, siendo importante e indispensable, *será insuficiente* para enfrentar los desafíos de la sociedad desformal. Indiquemos muy rápidamente los límites de esta estrategia, enfocándonos en el sector económico. Por un lado, como lo hemos señalado, se insta a la formalización (ingreso en la legalidad) de los trabajadores informales y, por el otro lado, al mismo tiempo se busca precarizar el empleo formal. O sea, para muchos trabajadores la opción no es el tránsito de lo informal a lo formal, sino de la informalidad a la hipoprotección. El *double bind* de los discursos oficiales en torno a la formalidad económica es sorprendente. Los mismos que afirman la necesidad imperiosa de ampliar la base de la recaudación fiscal, señalan que los derechos laborales reconocidos en el país desincentivan la creación de empleo. En los dos casos, la baja productividad explicaría la importancia del sector informal e impediría la formalización con plenitud de derechos laborales de los trabajadores. La solución residiría en la conjunción de la hipoprotección con una fiscalización extendida a todos.

Pero ¿qué quiere decir que los derechos laborales son muy altos? Simplemente que *no se han hecho las inversiones suficientes*, en términos de productividad o diversificación productiva, para permitir que el salario legal y los derechos laborales que le son adherentes sean posibles. La responsabilidad se complejiza. La inversión privada, en productividad y capacitación, así

como el gasto productivo del Estado, son *también* causas estructurales del sector informal, de la hipoprotección, de la exolegalidad.

Ahora bien, aún si se logra fiscalizar mejor el sector informal, incluso si se aumenta la base de la tributación, esta dimensión no resolverá en absoluto lo que se juega a nivel social y cultural en el agobio cotidiano de los peruanos. *Nadie* niega la importancia de los retos económicos del Perú. Pero la reducción de la complejidad de la desformalización del país a la economía es una de las peores consecuencias del “modelo”.

Sin negar por ello la larga tradición del imaginario de la transgresión en el país, lo importante es comprender la novedad de la situación actual. A pesar de que una cierta reglamentación de conductas se incrementa en la sociedad, impulsada por el Estado y la administración, esto no se traduce necesariamente en una disminución de la percepción de la fuerza de la impunidad. Los progresos (pero también los límites y los retrocesos) observables a nivel de la legalidad se revelan improductivos para apaciguar el sentimiento de agobio inducido por la desformalización generalizada. Incluso cuando cambios más o menos importantes se han producido, como es el caso de la reglamentación de la cotidianidad (incremento de las facturas, expendio de medicinas bajo receta, uso obligatorio del cinturón de seguridad, etc.), esto no alcanza para hacer retroceder el malestar asociado con la desformalidad.

La razón de esta insatisfacción es que la sociedad desformal peruana enfrenta hoy tres problemas *diferentes*: la ley, las normas, el estilo. Los desafíos planteados por la informalidad, el desborde y el achichamiento no son similares ni en sus consecuencias ni en sus manifestaciones. Sin embargo, los tres refuerzan una cuestión *común*, en verdad se potencian entre sí, haciendo de la cuestión de la *puesta en forma de la sociedad* uno de los grandes retos del Perú actual. Un problema que se declina diferentemente según se trate de lo exolegal, de lo exonómico o de lo exoestético. Abordar cada

uno de estos problemas supone reconocer que los dos últimos no solo son irreductibles a la mera cuestión de la ley, sino que, bien vistas las cosas, son tanto o más importantes que la primera. Por sorprendente que le parezca a cierto economicismo, una acción formalizadora a nivel social y cultural podrá tener efectos a nivel de la relación de los ciudadanos con la ley. Aquí está el meollo del asunto y es evidente que no se produce la puesta en forma de una sociedad por decreto.

La situación es contrastada por sectores. Comencemos por una rápida imagen sinóptica del estado del debate. (1) Como lo venimos de señalar, la necesidad de una formalización económica es consensual como diagnóstico, pero con limitadas consecuencias en los hechos; (2) la civilidad es reclamada por doquier, pero sin que este anhelo sea por lo general puesto en ejercicio; (3) el debate sobre el posible restablecimiento de nuevas formas culturales hegemónicas y estilísticas brilla por su ausencia. O sea, notemos el hiato existente entre, por un lado, el sentimiento generalizado de agobio frente a la desformalización de las relaciones y, por el otro, la relativa timidez de la búsqueda de respuestas institucionales a esta situación.

En la lucha contra la sociedad desformal la estrategia legal ha sido la más privilegiada, pero no ha sido la única. Más allá del mero ámbito económico, algunos esfuerzos se han ensayado a nivel normativo e incluso estético. Este fue el caso por ejemplo del efímero movimiento de “recuperar el centro” de la ciudad de Lima y, de manera más consecuente, desde mediados de la década de 1990, la reintroducción de reglas, por lo general, de índole coercitiva en el espacio y el ornato público. Otro ejemplo sin duda más importante ha sido la lucha del movimiento de mujeres que ha politizado la cuestión de la violencia de género, el abuso o el maltrato doméstico y el acoso en el espacio público. Este combate da cuenta de un tránsito de desamparos individuales hacia la progresiva formación de un movimiento colectivo que hace de la redefinición conflictiva de las normas de interacción social un objetivo central. En este combate, más

allá de lo que concierne a lo jurídico o a lo judicial, se trata de apuntalar nuevas normas de comportamiento, lo que implica una reformatización de las relaciones sociales y, sobre esta base, el despliegue de manifestaciones ordinarias de control social informal (o sea vía las normas y sin necesario recurso al derecho). También es posible señalar la posibilidad de otras modalidades de puesta en forma de la sociedad de la mano de muy dudosos empresarios de la moral o de restauraciones conservadoras.

Sin embargo, algunos éxitos parciales no logran contrarrestar el vigor del sentimiento de agobio generalizado y cotidiano de vivir en una sociedad desformal. Tanto más que muchas de estas reacciones no logran constituirse en verdaderos y necesarios conflictos. Esto es particularmente visible a nivel de lo exoestético. En ausencia de una estructuración conflictiva, el desafío de la puesta en forma se degrada en meros y someros cuestionamientos de la desprolijidad desde juicios de clase en torno a los buenos modales y la decencia.

Lo anterior se complica porque el proceso de puesta en forma de la sociedad debe reconocer el hecho de que *–es imposible descuidarlo–* en los últimos cuarenta años *ha sido por la vía de la desformalización que los sectores populares muchas veces han encontrado respuestas o han logrado avances*. Al mismo tiempo que problemas colectivos, la informalidad, el desborde y el achichamiento han sido *soluciones* a impases económicos, sociales y culturales a través de lo exolegal, lo exonómico y lo exoestético.

La disminución de la arrogancia en el ejercicio de los poderes sociales, pero también la mejora económica de muchos individuos (*incluyendo una parte del crecimiento económico nacional*), no se dieron gracias a nuevos derechos garantizados por el Estado. Se obtuvieron a través o coincidiendo con la expansión de la informalidad (o sea, por el emprendimiento individual y familiar incumpliendo reglas tributarias o laborales); con el desborde (o sea,

despreocupándose por el respeto de muchas normas de urbanidad); con el achichamiento (o sea, la generalización de un desinterés estilístico –lenguaje, vestimenta, ademanes, sociabilidad– como vía de reducción de las jerarquías culturales). Es indispensable reconocerlo: no todas pero muchas de estas mejoras se dieron por fuera de la institucionalidad e independientemente de ella, e incluso, a veces, en contra de las reglas instituidas.

O sea, el indispensable combate contra la desformalización debe empezar comprendiendo las razones estructurales de la fuerza en el Perú de la sociedad desformal. Repitémoslo: las estrategias de desformalización antes de ser un problema fueron una solución para muchos individuos. Una solución contra una economía que no logró crear empleos formales suficientes, contra un país en donde las desigualdades sociales permitían el ninguneo sistemático, contra una sociedad en donde la decencia siempre se arropó con el racismo.

La pregunta –pero no la respuesta– es evidente: ¿cómo hacer para que, a ojos de los actores sociales, la puesta en forma de la sociedad (económica, social y cultural) aparezca como un objetivo *deseable*? ¿Qué alicientes puede tener la ciudadanía para buscar (re)formalizar las relaciones económicas, sociales o culturales? En cada uno de estos registros, las sanciones serán ineficientes e incluso peligran agravar la situación si, al constarse su ineficiencia, se incrementa el sentimiento de agobio que “nadie respeta nada”. Por difícil que sea el camino, tratándose de la formalización de las relaciones económicas, sociales y culturales, no existe mejor vía que el conflicto. Puede parecer contraintuitivo decirlo así, pero el Perú de hoy adolece cruelmente de una cultura de los conflictos. Analizaremos en detalle este aspecto en el tercer capítulo.

* * *

La sociedad desformal es un desafío enorme en el Perú de hoy. Lo es porque es una temática transversal e irreductible al tema de las desigualdades, la legalidad o el crecimiento, los principales términos con los que se organiza el

debate político en el país. Pero lo es también porque coloca a muchos actores sociales frente a un reto inédito: pasar de la crítica de la dominación a la necesaria coproducción ciudadana de nuevas formas capaces de contener la vida en común. Lo es por último, y por sobre todo, porque el agobio experiencial cotidiano transmitido por la sociedad desformal ha dado forma a un agónico combate moral contra la corrupción.

CAPÍTULO 2

EL ESPÍRITU ANTICORRUPCIÓN

LA SOCIEDAD DESFORMAL ES un intento de diagnóstico sobre la coyuntura del Perú contemporáneo. Propone una articulación entre tres grandes fenómenos sociales (la informalidad, el desborde y el achichamiento) buscando hilvanarlos entre sí con el fin de dar cuenta de la experiencia de agobio ordinario resentido por muchos ciudadanos y ciudadanas.

Pero la tesis de la sociedad desformal, por su misma naturaleza, tiene otro alcance. Puede servir de brújula para comprender y analizar el telón de fondo de la vida política y social en el Perú más allá de lo analizado en el capítulo anterior. Como lo intentaremos mostrar, la experiencia de la sociedad desformal –la problematización generalizada de las formas en la vida cotidiana– ha engendrado un sentimiento *específico* de agobio que más o menos subrepticamente hace de la lucha contra la corrupción la gran estrategia de redención del país.

Si los tres procesos estructurales señalados son distintos en sus causas, cada uno de ellos participa en la generación de una experiencia *común* de agobio. Es desde esta experiencia común, fundiendo estos procesos entre sí (y a veces confundiéndonos), que la noción de corrupción se impone.

Desde fines de la década de 1990 y de manera muy decidida durante el año 2000-2001, y desde entonces con nuevos picos de movilización e indignación ciudadana, pero siempre de forma recurrente y más o menos constante, el Perú está recorrido por la pasión de la lucha contra la corrupción.

La anticorrupción se ha convertido en una de las grandes banderas de la nación. Todos se reclaman de ella. Algunos con sinceridad, varios otros con

puro afán estratégico, muchos con el más abierto cinismo. No hay prácticamente partido político o actor social que no la haya reivindicado o manoseado en los últimos lustros. Todo pasa por el tamiz de la anticorrupción: elecciones; acusaciones sin pruebas; cierre del Congreso; vacancias presidenciales; denuncias y expeditas condenas mediáticas en traficados programas de televisión; grabaciones ilegales; complejas investigaciones periodísticas; una justicia desbocada en su recurso a la prisión preventiva; constantes filtraciones judiciales a la prensa; reiteradas encuestas de opinión señalando, una y otra vez, la importancia de esta preocupación en el país (mucho más álgida que en otros países sudamericanos).

El tema, con una intensidad inusitada y de una manera amplia, también se ha convertido en uno de los grandes objetos dilectos de las ciencias sociales. Cada cual buscó su perspectiva: la corrupción sistémica (lo que hizo que un sobrio, bien informado y académico libro sobre su historia en el país se vuelva un sorprendente bestseller, cf. Quiroz, 2008), la crisis de la institucionalidad, la viveza, el mal, la necesidad de refundar el espíritu republicano, el goce neoliberal, una cultura de la transgresión, el imperio de las reglas, la *accountability*, la transparencia, la crisis de los partidos.

¿Resultado? Casi 25 años después de iniciada esta cruzada, poco o muy poco (pero no nada) se ha logrado. ¿Por qué? Porque si el agobio cotidiano generado por la sociedad desformal ha encontrado una vía de expresión en torno a la noción de corrupción, el diagnóstico y la pugna contra sus desafíos excede este marco de análisis.

Las importantes marchas del jueves 12 de noviembre y del sábado 14 de noviembre del 2020 contra la vacancia presidencial tienen que ser analizadas con este telón de fondo. Hay que tener muy mala memoria para no recordar que los 105 congresistas que votaron la vacancia presidencial el lunes 9 de noviembre habían sido elegidos hacia solamente diez meses por un electorado

enardecido por la lucha contra la corrupción activa en el antiguo Congreso, cerrado el 30 de septiembre del 2019 por el hoy expresidente Vizcarra, él mismo en curso de ser investigado por presuntos asuntos de corrupción. ¿Por qué la ciudadanía votó por estos congresistas? ¿Por qué es probable que vuelva a votar por otros *similares* en las elecciones convocadas en abril del 2021, como lo hizo por otros de igual calaña desde hace décadas?

El problema como intentaremos mostrarlo reside en la naturaleza de la separación que se ha instaurado en el Perú entre la política y la ciudadanía, y el perverso guion de junción que entre ambas realidades instaura el espíritu anticorrupción. Es esto lo que hay que analizar y desligar.

EL NACIMIENTO DE LA CORRUPCIÓN COMO PROBLEMA DE SOCIEDAD

La corrupción se ha impuesto como *uno* de los grandes diagnósticos *compartidos* de los males del país. Varios analistas, como lo venimos de señalar, han avanzado interpretaciones diferentes: la corrosión de la República, el goce neoliberal, la maldad criolla, la captura del Estado por una silvestre clase dominante o por mafias informales. La bandera-diagnóstico (la lucha contra la corrupción) que reúne en apariencia a muchos peruanos esconde así, detrás de una común designación, profundos desacuerdos. La primera pregunta que se impone es comprender de qué cosa la corrupción es hoy síntoma, signo o expresión en el Perú.

El problema no es (solamente) el personal político y su moralidad (un problema casi tan viejo como el mundo). Además, no es seguro, y en todo caso es un tema de legítima controversia y de muy difícil resolución, saber si la corrupción, los montos implicados y los debates en torno a ella son hoy más importantes en el Perú que en otros países del mundo. Hay que partir reconociendo este hecho –la imposibilidad de zanjar esta controversia–; a su defecto se le da una base factual errada a la comprensión del fenómeno de la corrupción en el

país. Tanto más que el tema de la corrupción es también –o fue– una agenda prioritaria y con muchas incidencias en otros países de la región –comenzando por Brasil–, y que se trata de un tema ampliamente estimulado por ciertos organismos internacionales (Sorj y Martuccelli, 2008). Aún más: desde hace veinte años, incluso reconociendo muchas variantes, varios estudios han mostrado la importancia y la diversidad de las formas de la corrupción (captura del Estado, ventas de empresas públicas, favoritismos a grupos económicos) en las mismas economías *desarrolladas*.

La corrupción no es ni un mal peruano, ni los montos comprometidos en la corrupción (medidos en porcentaje del PIB) son necesaria y significativamente más importantes hoy en día en el país que en otras sociedades. En la sola historia nacional ha habido otros periodos tan o más corruptos que el actual –en base a estimaciones de porcentajes del PIB o en las prácticas sociales (Quiroz, 2008; Portocarrero, 2005). Incluso las consecuencias de la corrupción son objeto de discusión entre especialistas. Varios países se han desarrollado económicamente (y no solamente crecido) en medio de grandes procesos y escándalos de corrupción. Aunque una *mayoría* de estudios muestran los efectos deletéreos de la corrupción a nivel económico, otros trabajos señalan sus “virtudes” (de “aceite” en los negocios).

En breve y en simple: es imperioso partir reconociendo que lo que hoy está *en juego en torno a la corrupción en el Perú es irreductible a una cuestión económica*. Desde hace más de veinte años, la anticorrupción se ha convertido en un gran amalgamador y colector de muchas frustraciones nacionales. De allí la pluralidad de sentimientos que aglutina: vergüenza, colera, frustración, rabia, indignación, estupefacción, repulsa, impotencia.

En el origen del actual espíritu anticorrupción se encuentran los hechos asociados con los gobiernos de Fujimori (1990–2000). La corrupción, por supuesto, no nació con ellos, pero la denuncia y el combate contra la corrupción tomó en

esa década un cariz *particular*. Por primera vez con esta intensidad, la corrupción fue percibida como un mal que corroía desde adentro a todas las instituciones. Tipificada como una deriva y una captura *mafiosa* generalizada del Estado, la lucha contra la corrupción se construyó como un proyecto indisociablemente moral y político. El gobierno de Valentín Paniagua (2000-2001) se erigió sobre esta base y en nombre de una voluntad de restauración republicana tanto moral como política.

Aquí se encuentra la primera secuencia del actual ciclo de lucha contra la corrupción en el Perú, el que va a marcar durablemente su trayectoria. La corrupción está asociada a la memoria de la lucha contra el fujimorismo (“la corrupción se viste de naranja” como lo enunció la letra de una canción de denuncia de un rapero peruano en noviembre del 2020)⁵, y fue en sus aguas bautismales una actitud indisociablemente política y *moral*.

Este origen específico explica por qué en el caso peruano, una parte sustancial de la opinión pública no asocie espontáneamente la lucha contra la corrupción a una variante del *lawfare*, como sí es el caso para varios sectores de la opinión pública en diversos países vecinos (Argentina, Brasil, Ecuador)⁶. La instrumentalización política de la lucha contra la corrupción es un tema al cual la opinión pública ha sido menos sensible en el Perú.

Regresaremos más adelante sobre esto. Por ahora es importante insistir en que la corrupción ha dado forma a un *sentimiento moral* específico. En el Perú desde hace casi un cuarto de siglo, la lucha contra la corrupción está vinculada a un particular anhelo de *limpieza*, más que de pureza. La distinción entre los dos términos es decisiva. El posible tránsito de uno a otro es uno de los más grandes riesgos que se ciernen sobre la sociedad peruana. Tanto más

5 El naranja es el color que utiliza el partido Fuerza Popular liderado por Keiko Fujimori.

6 El *lawfare* designa la utilización indebida de procedimientos judiciales, bajo la apariencia de la legalidad, contra oponentes políticos.

que el anhelo de *pureza* no está del todo ausente y se manifiesta intermitentemente en la voluntad de extirpar a los “gérmenes”, de separarse de lo “impuro”, de denegarles todo derecho a los “ladrones”, de “fusilar a todos los corruptos” como lo propone una formación política. Sin embargo, hasta ahora, si la tentación de lo puro existe, lo esencial se juega a otro nivel y toma la forma de una estrategia de *limpieza*. La metáfora tiene un correlato casi literal: durante la década de 1990, en el nacimiento mismo de este ciclo de lucha contra la corrupción, varios manifestantes utilizaron como repertorio de acción colectiva el *lavado* de la bandera nacional ante Palacio de Gobierno. La lucha contra la corrupción se instituyó como una manera de limpiar al Perú.

Desde entonces el antifujimorismo, como adalid de una cierta lucha contra la corrupción, es indisoluble y tributario de este talante.

DEL ESPÍRITU ANTICORRUPCIÓN

La anticorrupción es un *espíritu*. Un *repertorio de juicio* que expresa/canaliza/formula frustraciones colectivas e individuales plurales y ambivalentes frente a un país que cambia. En verdad frente a un país que se transformó al tiempo que vivía un conjunto de procesos simultáneos pero diferentes de desformalización. La lucha contra la corrupción se volvió progresivamente *una* de las maneras en las que la sociedad peruana metabolizó, llena de ambivalencias, la diversidad de anhelos, satisfacciones y frustraciones originadas por los cambios y la sociedad desformal en el último cuarto de siglo. O sea, la corrupción se volvió el *principal* lenguaje desde el cual la sociedad peruana procesa su desformalización generalizada.

Aquí radica uno de los grandes rasgos específicos del espíritu anticorrupción en el Perú: una estructura de sentimiento que permite aprehender, nombrar y diagnosticar las grandes transformaciones y los profundos males del país. El espíritu anticorrupción parte de la realidad de un país que ha cambiado

como país y en el cual muchas personas han mejorado su situación. Pero este cambio no solo no ha sido similar para todos, sino que no ha sido sobre todo homólogo en ambos registros. Por curioso que ello pueda parecer, esta mejora es mejor percibida a nivel individual que a nivel colectivo. Los individuos, quién menos quien mucho más, se pudieron “dar sus gustitos”. Los mismos individuos, quién mucho más quién menos, están profundamente insatisfechos porque esta mejora no se tradujo a nivel colectivo lo suficientemente rápido y lejos, porque no fue lo suficientemente sólida y profunda, incluso porque no va en la buena dirección.

En los últimos lustros el espíritu anticorrupción ha logrado articular el telón de fondo de una *frustración* colectiva con diversos sentimientos de mejora individual *inconsistentes*. Este es el trasfondo de lo que Alberto Vergara (2013) diagnosticó como la realidad de ciudadanos sin República.

Esta tensión entre lo colectivo y lo individual alimenta *ambivalencias*, o sea sentimientos simultáneos y opuestos con respecto a los cambios que conoció el Perú. El exitismo personal se reflejó –y fue estimulado– por el orgullo de la “marca Perú”, pero esto no logró compensar la talla de la frustración ante las inercias colectivas. Las más o menos frágiles satisfacciones personales cohabitaban con la solidez de la frustración colectiva. La lucha contra la corrupción dio expresión a ambos sentimientos. Por un lado, cada cual a nivel personal se las arreglaba, mejoraba, se daba sus gustitos, mucho de lo cual se obtuvo gracias a la informalidad, el desborde de las reglas, a través de agrupamientos a caballo entre lo legal y lo ilegal, sacando, aunque muy diferencialmente, provecho del crecimiento económico (para unos fue un chorreo, para otros un mero goteo). Por otro lado, los individuos no fueron indiferentes a la suerte del país. Sobre todo, no fueron ciegos con respecto a lo que sus propias conductas entrañaban a nivel del bienestar colectivo. Un diagnóstico tomó forma: el problema era colectivo, pero el origen del mal era individual. Las conductas desformalizadas de los peruanos desteñían sobre el Perú y atentaban contra él. Sin embargo,

durante algún tiempo las muy publicitadas curvas del crecimiento económico lograron que la indignación ciudadana fuera contenida por lo que muchos percibieron como un sistema generalizado, aunque desigual, de oportunidades.

La ralentización del crecimiento tras el fin del boom de las commodities y la crisis sanitaria del covid-19 modificó la situación. Tanto más que entre ambos procesos se inició realmente, desde mediados de la década del 2010, la gran lucha judicial contra la corrupción. Todo esto profundizó la frustración colectiva y dio paso a crecientes manifestaciones de frustración individual. Las dos frustraciones, durante cierto tiempo divergentes, *convergiéron* dándole un nuevo impulso y un todo nuevo alcance a los humores anticorrupción.

La crisis sanitaria del covid-19 no solo profundizó, sino que también hizo plenamente patente y visible la frustración colectiva. El Perú, si dejamos de lado las polémicas sobre las cifras, es uno de los países con más muertos por 100.000 habitantes en el mundo. En ningún otro país latinoamericano, la crisis sanitaria desencadenó un debate tan intenso sobre la nación como en el Perú. Algunos llegaron incluso a asociar el evento con el impacto producido por la Guerra del Pacífico (1879-1883), y una vez más los peruanos tuvieron que reconocer los límites de los poderes infraestructurales del Estado, la falta de cohesión social, la ineffectividad de sus élites. Fue otra vez un nuevo lamento colectivo sobre el país fallido (“que pierde como siempre”). La crisis sanitaria, como lo enunció una joven ministra de economía, hizo patente que el país tenía buenos indicadores macroeconómicos y pésimos servicios sociales. Algo había ido –otra vez– mal. Aún más: a pesar de las divisas disponibles y de la voluntad de gasto social asumido por el gobierno, las ayudas públicas y las transferencias acordadas no pudieron llegar a muchos ciudadanos por ausencia de bancarización o simplemente por su invisibilidad ante los registros estatales. Sin embargo, nada es más erróneo que ver detrás de estas críticas la permanencia de los derroteros del pasado. Entre fines del siglo XIX y

comienzos del siglo XXI, el Perú conoció, incluso a través de distintos procesos de desformalización, una experiencia nacionalizadora desde abajo.

A esta desilusión de la “marca Perú” se le aunaron frustraciones individuales, con un claro sesgo generacional. Desde hace por lo menos una década se hizo cada vez más evidente que el poder darse sus gustitos ya no era suficiente. Subrepticamente, el “mito del progreso” de los migrantes de hace 50 años empezó a dar forma al “mito del mérito” y por ende a nuevas expectativas de movilidad social y a otras demandas de consumo y de justicia. Las frustraciones individuales se acrecentaron a medida que las limitadas expectativas de los viejos migrantes dieron forma a nuevas aspiraciones educativas, sociales, culturales, de consumo entre las nuevas generaciones (Balarín, 2017). La conciencia un tanto fatalista de las desigualdades económicas dio progresivamente paso a un desencanto de todo otro calibre.

Del peso inercial de las estructuras se transitó a la búsqueda de responsabilidades individualizadas. El personal político nacional, más que la élite económica o que el capital extranjero, fue designado como el gran culpable. El pliego de acusación: una ineficiencia administrativa solo comparable con su afán de robo.

El nuevo orgullo de ser peruanos pudo convivir, gracias al crecimiento (y el chorreo-goteo), con el viejo fatalismo de un país jodido. Pero cuando el sentimiento de mejora se estancó y sobre todo cuando se deterioró, la ambivalencia dio paso a una frustración que el espíritu anticorrupción unificó y organizó contra el personal político. ¿Por qué?

A PROPÓSITO DEL PERSONAL POLÍTICO

El personal político. Hay que entender bien lo que este término designa. Desde la instauración de las elecciones como mecanismo de selección de los gobernantes a comienzos del siglo XIX, el sistema político ha sido en todos lados

profundamente elitario. También lo fue en el Perú hasta los años 1990. No solo el padrón electoral fue exiguo durante décadas, sino que los actores políticos pertenecían a una élite. Comprendamos en el sentido más amplio este término: provenían de familias de alcurnia, eran sensiblemente más acomodados que el resto de los peruanos, tenían más credenciales académicas, pero también eran reconocidas como élites porque se habían formado a través de años de militancia política, sindical o asociativa. Cada cual, con trayectorias y horizontes muy distintos, pertenecía a *una* fracción de la élite –económica, partidaria, sindical, social, cultural– y desde esa membresía incursionaba en el ámbito político.

Progresivamente desde la década de 1990, primero de manera subrepticia, luego de manera más acelerada y finalmente de manera abrupta ya en la década del 2010, esta modalidad de promoción y selección de las élites sucumbió. El fenómeno ha sido bien analizado: multiplicación de candidatos independientes, democracia sin partidos, anti-política, crisis terminal y total de los partidos políticos (Tanaka, 2005; Levitsky y Zavaleta, 2019). Muchas de las causas de estos procesos también han sido bien diagnosticadas: el voto preferencial; la transformación de los partidos en agencias de venta de puestos en las listas durante los procesos electorales (los partidos se volvieron organizaciones de subasta de puestos); la multiplicación de agrupaciones inorgánicas sometidas al transfuguismo estructural de sus miembros. La regla: cada banda, y dentro de ellas mismas cada uno de sus miembros a través de lealtades móviles, baila con su propio pañuelo. Resultado: el sistema político ha dejado de ser un modo de articulación entre lo social (actores, intereses) y su representación institucional.

Sin embargo, esto no es todo. El sistema político peruano también ha dado lugar a otro modo de representación: se ha impuesto el sentimiento que *cualquiera* puede ser congresista, ministro o presidente en el Perú.

“Cualquiera”: otra vez hay que tratar de esclarecer lo que con esto se sobreentiende. Si dejamos de lado las maneras en que los individuos o grupos más o menos informales deciden su ingreso (o no) al sistema político (las modalidades por las que compran o se aseguran un lugar en la lista de tal o cual partido), lo importante es la percepción de la ciudadanía con respecto a los representantes que son elegidos. Se lo tiende a minimizar, pero, como lo hemos señalado en el capítulo anterior, bajo este registro el sistema político peruano es altamente representativo. Lo es aunque lo sea de una manera peculiar: a través de la percepción de la población de que “cualquiera” puede llegar a ser un representante electo. Por supuesto, este es el presupuesto mismo de la democracia, pero en los hechos, esto está por lo general muy lejos de ser verdad. El más somero análisis sobre la procedencia social de los representantes electos en el parlamento de cualquier país del mundo mostraría fehacientemente su carácter elitario. En el Perú esto dejó de ser cierto en la percepción colectiva. “Cualquiera” o sea alguien como él o ella misma con un poco de dinero, de contactos o de alevosía puede ser congresista. El sistema político en el Perú no reposa más, a diferencia de lo que sucede en muchos otros países, sobre una barrera elitaria.

Nada más erróneo en este contexto que retomar el refrán del populismo y del combate del pueblo contra las élites. Esta denuncia que puede ser válida a propósito de muchos otros regímenes políticos en el mundo, no lo es en el Perú. Por supuesto, existe una élite económica, ella misma dividida entre grupos económicos de distinta naturaleza y que concentra una parte importante de la riqueza nacional (Durand, 2019). Sin embargo, *no es esta élite* la que es denostada por la ciudadanía. En el Perú *los males se le atribuyen al Estado, más que al sector privado, y al personal político más que a los funcionarios*. Si no hay empleo formal suficiente esto se debe al mercantilismo del Estado y a los sobre costos laborales, pero jamás a las insuficiencias del sector privado que, sin embargo, en las economías capitalistas, es el principal responsable (vía beneficios) de la

provisión de empleos. Por cuestionable que les parezca a algunos, los peruanos están más insatisfechos como ciudadanos, que como consumidores.

Llegamos a un punto de inflexión en el análisis. La convergencia de la frustración colectiva con el país y de la frustración con el destino personal se dirige y sobre-concentra en el personal político. Hay que tratar de comprender lo que subyace a esta lectura. Sin duda, va en ello de la sombra bautismal del actual espíritu anticorrupción, pues desde mediados de la década de 1990 los problemas del Perú fueron diagnosticados como morales y políticos. Progresivamente desde entonces este espíritu transitó hacia un análisis que hizo de la moralidad del personal político el gran responsable de las frustraciones.

Ahora bien, simultáneamente, como vimos, el personal político dejó cada vez más de ser una élite. Se podrá discutir sobre el hecho de saber si hubo en el pasado un personal político estabilizado en el país (las “mismas caras” de siempre); pero este personal político fue globalmente percibido como una élite. Progresivamente la composición y la percepción del personal político varió. Muchos miembros de las *distintas* fracciones de la élite se apartaron de toda participación política partidaria o electoral. Las élites de antaño fueron remplazadas y desplazadas por candidatos altamente aventureros y móviles en sus lealtades, que no constituyen bajo ningún punto de vista un *establishment*. A nivel de las élites, el Perú vive en medio de múltiples cuerdas separadas. Salvo muy honrosas excepciones (realmente muy honrosas y respetables), los mejores “no se meten” en la política. El personal político electo se divorció de las membresías orgánicas de las distintas fracciones de la élite económica, social, asociativa o cultural.

Esta transformación fue paulatina, pero certera, y alcanzó (incluso por razones coyunturales ligadas a la brevedad de su mandato y no reelección) ribetes extremos en el Congreso elegido en enero del 2020⁷. Más que nunca,

7 Tras el cierre del Congreso en septiembre del 2019, los nuevos congresistas elegidos en enero del 2020 solo lo fueron por una quincena de meses (con el fin de concluir el período 2016-2021) y sin posibilidades de reelección.

el perfil-robot del personal político es “cualquiera”. O sea, alguien como uno. El rechazo cambió de fisionomía. La tradicional arrogancia de las élites o su creciente secesión en la era de la globalización engendran muy conocidos y profundos malestares populares en contra de sus supuestas credenciales elitarias (“todos iguales”, “todos podridos”, “no conocen la vida real”). En el Perú, el rechazo del personal político (“cualquiera”) se expresa en otros términos y cuestiona su mediocridad y *vulgaridad*.

Vulgaridad: otro término esencial. Con el tiempo, este vocablo pasó a designar el mal gusto, lo grosero, lo chabacano, lo desprovisto de importancia u originalidad, todas características con las que, como juico de clase, se caracterizó al pueblo (en latín, *vulgus*). Es en la estela tanto de su sentido originario como de sus declinaciones ulteriores como hay que entender la vulgaridad (variante del achichamiento) que se le arrostra hoy en día al personal político en el Perú. El personal político es “pueblo” (*vulgus*, cualquiera) y es “vulgar” (ordinario, grosero). Lo esencial está en el desliz subrepticio del “cualquiera” a lo “ordinario”. Esto da cuenta de una de las *especificidades* de los humores anticorrupción en el Perú. La denuncia amarga contra la corrupción no se dirige hacia otros, la élite; las acusaciones son un bumerang que los individuos se dirigen a sí mismos. “Todos” son iguales. Los congresistas y los ministros pueden cambiar y rotar, la *mediocridad* persiste.

Las críticas se invierten así con respecto a lo que tradicionalmente ha denunciado la retórica populista, pero sobre todo amplían su perímetro de designación. Las “viejas” élites, la gente “decente”, el “nuevo” ciudadano todos *denuncian* al unísono (con un menosprecio apenas escondido) la mediocridad del personal político: “no saben hablar”, “no tienen conocimientos”, “ni siquiera tienen diplomas”, por supuesto “son todos corruptos”. Estas críticas *resuenan* particularmente entre los sectores populares que no se privan de recurrir a estas fórmulas en su denostación del personal político. Pero al hacerlo, incluso involuntaria y subrepticamente, interiorizan un cierto juicio elitario sobre la

–su propia– vulgaridad y se desestiman a ellos mismos. La corrupción del personal político es tanto más ilegítima y suscita tanta más cólera que es el botón de un “cualquiera”. En la lucha contra la corrupción toma así forma, por subrepticio que sea, un peculiar odio de muchos peruanos contra ellos mismos. O para ser más precisos, en esta denostación colectiva de la corrupción también se vislumbra una revancha elitaria contra la vulgaridad y la mediocridad. Un malestar más o menos indecible se impone. “Cualquiera” puede ser y es congresista; pero “cualquiera” no debería ser congresista.

LA ANSIEDAD POR LA DESIDENTIFICACIÓN

No se comprende el cariz *específico* del espíritu anticorrupción en el Perú si se pasa por alto los elementos anteriores. Esta pronunciada *similitud* entre los ciudadanos y el personal político (su mediocridad, su vulgaridad) genera un afán particular de *desidentificación* entre unos y otros. En la medida en que el personal político que se rechaza es percibido “como uno” es imperativo mostrar y repetir que “no nos representa”. Más allá de las palabras, dada la similitud de unos y otros, entre los ciudadanos y el personal político, lo realmente importante para los primeros es lograr des-identificarse de los segundos.

Hay que analizar bien esta presuposición del personal político de ser gente “como uno”. La gran mayoría de los peruanos no tienen decenas de procesos judiciales abiertos o incluso sentencias de justicia como es el caso, según ciertos informes periodísticos, de 68 de los 130 congresistas actuales. Sin prejuzgar de su culpabilidad –la inocencia se *presume* hasta que haya una sentencia–, la opinión pública (encuesta tras encuesta) está *persuadida* que el Congreso está poblado de actores que recurren abiertamente a la ilegalidad tanto en la gestión de sus asuntos privados como públicos. La corrupción los concierne a “todos”. Y este juicio de claro tinte moral permite que el personal político sea más aprehendido como “cualquiera” que “como uno”. Más o menos

subrepticamente, muchos ciudadanos establecen así una frontera entre sus actividades desformalizadas que, como lo hemos señalado en el capítulo anterior, se dan en el marco de un continuum ordinario (muchas veces altamente sinuoso) entre la legalidad, la informalidad e incluso la ilegalidad, con respecto al actuar abiertamente corrupto del personal político. En el primer caso, cuando piensan en la sinuosidad de sus conductas, los ciudadanos están convencidos de su *rectitud* ética. La motivación personal no apunta a la sistemática transgresión de las leyes; se vive como un necesario desempeño sinuoso en una sociedad desformal. Muy distinto es lo que le achacan al personal político que, a ojos de la ciudadanía, opera de manera ordinaria recurriendo a lo informal para incurrir en lo ilegal. La moral –la *rectitud* ética de las motivaciones– es lo que permite la desidentificación de unos y otros. Los miembros del personal político son “cualquiera” más que “como uno”.

Sin embargo, las cosas no son tan nítidas como lo anterior parece suponerlo y la cuestión de la ansiedad por la desidentificación permanece como problema.

Dado su carácter no elitario, el personal político en el Perú, tanto congresistas como ministros, son sociológicamente similares a muchos peruanos en sus fenotipos, posición social, estudios, actividades. Esta similitud sociológica es sobre todo visible y palpable a nivel de los hábitos, en la presentación de sí mismos, en las maneras de hablar y de hacer, pensar y sentir. En breve, se lo quiera o no admitir, existen reales similitudes a nivel de los estilos y sociabilidades entre unos, la ciudadanía, y los otros, el personal político. Esta similitud dada las características jerárquicas y discriminatorias de la vida social en el Perú, no redundaría (en absoluto) en la legitimación de la democracia (una forma de gobierno del pueblo), sino que acrecienta la ansiedad visceral de la ciudadanía por des-identificarse del personal político. Para ello, el arte de la risa nacional –del cochineo al humor del aplaste, pasando por los memes– es ampliamente puesto a contribución. Problema: cuando se ríe y se burla copiosamente de su personal político, la ciudadanía se burla y se ríe de ella misma. La

peculiar similitud sociológica hace que, a pesar de lo que pretende la ansiedad de desidentificación ciudadana, el personal político no solo es “cualquiera”, sino que también es “como uno”.

La desidentificación moral tiene que ser tanto más acentuada que la similitud sociológica es profunda. Tal vez la existencia de representantes probos permitiría dar consistencia al sentimiento ciudadano de ser representados por el personal político. Pero por el momento no es esto lo que se produce. El personal político en el Perú (más a nivel del Congreso que en el Consejo de ministros) concentra todos los resortes de la frustración ciudadana: no son una élite, son mediocres y vulgares, son los responsables de los males del país. Un término resume todo lo anterior: son corruptos.

La desidentificación ciudadana es un juicio de clase de sí a sí mismo. No son miembros de la élite, porque son “cualquiera”, pero como son “cualquiera” es imperativo evitar reconocer que son “como uno”, para lo cual es indispensable construir una frontera lo más sólida posible con “ellos”. Para lograrlo algunos recurren a viejos estereotipos condescendientes, clasistas y racializados de la gente decente. Si la naturaleza del espacio público en el Perú limita hoy (sin eliminar) el recurso a insultos abiertamente racistas, la condescendencia de clase, marinada en capital cultural, opera activamente como descrédito del voto popular. El juicio se impone sin desmayo desde las elecciones del 2006. Poco importa que el electorado no sea ni amnésico, ni irracional (Vergara, 2019), la cuestión regresa como un esparadrado y la consigna cae de por sí misma: “Elige bien Perú”. Regresaremos más adelante sobre esta fatídica y recurrente tendencia del electorado a votar “mal” en cada elección. Las encuestas varían en el tiempo, pero para muchos ciudadanos los “nuevos” congresistas electos (en enero del 2020) son “peores” que los antiguos.

Movido por la ansiedad de la desidentificación la lucha anticorrupción se convierte en un asunto altamente pasional. Un desfogue colectivo tanto más

intenso que, tratándose de la corrupción, persiste el sentimiento tenaz de que “nada cambia”. Reina el sentimiento que, como a propósito de la selección nacional de fútbol, se han hecho cosas como nunca (Comisión de la Verdad y la Reconciliación, prisiones preventivas a expresidentes o excandidatos presidenciales, operaciones de fiscalización) pero al final el resultado es el de siempre. Los congresistas –no hay que olvidar que el Parlamento es el más representativo de los poderes en un Estado democrático– se vuelven el blanco de todas las críticas.

En este contexto, una amplia parte de la ciudadanía (si nos apoyamos en ciertas encuestas hasta por lo menos tres cuartos) acepta y ve con muy buenos ojos todo aquello que percibe como parte de la lucha contra la corrupción. Es este conglomerado de sentimientos *compartidos* anticorrupción lo que llevó a muchos a aprobar el cierre (controversial) del antiguo congreso por el expresidente Vizcarra (el 30 de septiembre del 2019) o a rechazar la vacancia presidencial del 9 de noviembre del 2020. Pero son estos mismos sentimientos que llevaron a votar con entusiasmo por las discutibles reformas electorales sometidas a referéndum en el 2018 o a apoyar el carnaval de *injusticias* de las prisiones preventivas como mecanismo de castigo contra el personal político. Es este conglomerado de sentimientos lo que se expresa sobre todo a través de la rabia y la indignación impotente de los ciudadanos en las marchas o en las redes, algo bien reflejado en la sobreabundancia de groserías como un mecanismo de catarsis colectiva. Si en el Perú la indignación pena en tomar claramente el camino del “que se vayan todos”, esto se debe a que el personal político es justamente “cualquiera”. Unos salen, otros entran, pero “todos” son iguales, porque son “cualquiera”. El desfogue tiende así a ser más visceral –“todos conchasumadres”. Ya lo había entendido desde una grafía particular José María Arguedas en *El zorro de arriba y el zorro de abajo* (1971): “conchaé su madre” eso que “procura ardencias necesarias en las neuronas y en la sangre”.

El espíritu anticorrupción es en un solo y mismo movimiento la expresión de la más sana reserva moral del país y una nueva versión del viejo y acendrado odio de los peruanos hacia sí mismos.

CRÍTICA DEL ESPÍRITU ANTICORRUPCIÓN

El primer objetivo del espíritu anticorrupción es lograr la plena desidentificación de los ciudadanos con un personal político que –siendo “cualquiera”– es y actúa “como uno”. El Congreso es en algún punto un *espejo*, por deformante que sea, del país desformal. Esto es lo realmente intolerable. Lo que colectivamente no se puede aceptar o reconocer. Los ciudadanos se esfuerzan entonces por construir, y con qué ahínco, la frontera con el personal político desde la *moral*. Hay que entender bien en toda su profundidad y significación lo que se juega en este proceso. Dada la similitud sociológica entre unos y otros (en las maneras de hacer, pensar, sentir), la frontera no puede trazarse oponiendo una élite corrupta y un pueblo sano. La frontera será de tipo moral. A fin de cuentas, no todos los peruanos tienen decenas de causas judiciales en curso.

LOS BUENOS Y LOS MALOS

Acabamos de dar otro paso: en el espíritu anticorrupción lo moral se estructura desde y a través de lo *judicial*. Esto es lo que designa la expresión todos “corruptos” (en el personal político) y el impreciso proyecto de la “limpieza”.

Regresemos hacia atrás: si la coloración moral de la lucha contra la corrupción ya estuvo presente al inicio de este nuevo ciclo (o sea, a fines de la década de 1990) en esta primera fase la dimensión moral estuvo *subordinada* a un objetivo político (la oposición al fujimorismo). Esta articulación progresivamente se debilitó a medida que Fuerza Popular dejó de ser el único o principal objetivo de la lucha anticorrupción y que la opinión pública tomó conciencia de un

desafío de todo otro calibre. La ecuación se volvió más compleja: no solo eran “cualquiera”, sino que potencialmente eran “todos”.

Aquí se produjo otra inflexión decisiva. El espíritu anticorrupción se disoció tendencialmente de un objetivo político y se fue convirtiendo en una cruzada moral. Por momentos puede incluso decirse que, tratándose de la corrupción, la moral se autonomizó de la política. La frase se queda corta. La moral se convirtió en una política. Muchos partidos hicieron de la proclamada moral de sus miembros y de la asociación de este talante con un combate por la institucionalidad uno de los grandes clivajes de la política peruana. Como lo analizó Alberto Vergara (2019), desde las elecciones del 2006, el eje la Ley versus la Discrecionalidad se ha convertido en una muy importante y durable línea política divisoria.

Por frágil que sean en este punto las bases de la interpretación es importante avanzar algunas caracterizaciones sobre lo que esta transformación unilateral del espíritu anticorrupción en cruzada moral implica. Al volverse una cruzada *moral*, la lucha contra la corrupción se inclina hacia la búsqueda de héroes y de formas de desagravio (el lavado de la bandera peruana). La comprensión y los debates sobre los problemas sociales del país se coloran de moralidad: cada ciudadano *juzga* desde el bien y el mal, y, sobre todo, tarde o temprano, más o menos secretamente, cada ciudadano se cuestiona sobre su propia *complicidad* moral en el relajo colectivo.

Tomando muchas licencias con las categorías psicoanalíticas digamos que el espíritu anticorrupción genera un divorcio entre un nuevo ideal colectivo del Yo-nación al cual se aspira (el orgullo de ser peruano ya no es más solamente el estribillo de una canción) y la conciencia de la naturaleza efectiva de las prácticas sociales de todos y cada cual. O si se prefiere: los Súper-yo de los individuos no son lo suficientemente firmes para izarse al nivel requerido por este Ideal colectivo.

Forcemos el análisis en aras de su claridad: en el fondo nadie (muy pocos...) se sienten a la altura de la exigencia requerida por el ideal colectivo de esta cruzada moral. Resultado: se buscan desesperadamente héroes morales. Resultado: un subterráneo odio colectivo compartido e individualizado de sí mismos se apodera de muchos peruanos. Aquí está tal vez la fuente última del malestar moral que se esconde detrás de los humores anticorrupción. La mala fe se vuelve la gran experiencia de la sociedad peruana, esto es, la mentira de sí a sí mismo. Nadie es ingenuo. Todos saben de la *profunda* representatividad estructural del Congreso y del personal político en lo que a las maneras de hacer, pensar y sentir se refiere. Los términos no se pronuncian asociados, pero se articulan generando un profundo agobio: "cualquiera", "como uno", "todos". Ni la pura denegación, ni la mera ambivalencia permiten gestionar los sentimientos de zozobra que esto genera. Hay que apuntalar sobre otras bases la mentira de sí a sí mismo, zócalo de la muy necesaria desidentificación con el personal político. En verdad, y esto es lo esencial, con una manera de hacer, pensar y sentir generalizada. Para lograrlo, el reclamo del castigo como sea y a como dé lugar es más importante que la demanda de justicia. Tal vez haya en esto un anhelo, esta vez sí inconsciente, por un castigo de sí mismo, en medio de un odio por lo que se es. Castigar al "sistema" y a los corruptos es el posible exutorio de un deseo de castigo hacia sí mismo. Un castigo vivencial (y no-formulado) que transita del bullicioso "todos son culpables" al más silencioso e incluso "nadie es inocente".

Nadie es inocente. La realidad social del Perú de hoy y sus múltiples, ordinarias y generalizadas articulaciones entre lo legal, lo informal y lo ilegal, o sea, la experiencia de agobio ordinario de la sociedad desformal, transforma subrepticamente a la lucha contra la corrupción en una agonía moral interminable. El espíritu anticorrupción se comprime en lo moral, y ante el tribunal de la moral nadie se siente completamente libre de culpa. Y, por supuesto, como en el subtexto implícito y censurado del relato bíblico, todos y cada uno se apresuran a tirar su piedra.

El espíritu anticorrupción al volverse un asunto moral dificulta, involuntariamente, el combate institucional contra la corrupción. La confianza no sabe más dónde y en quién depositarse, y oscila intermitentemente entre las instituciones y los individuos, sin escoger finalmente ninguno de ellos durablemente. En este contexto, el único camino posible de salida de esta irresolución parece ser la justicia. En este estadio ya no es más solamente un asunto de desidentificación. Una vez que el trabajo de trazado de la frontera divisoria se ha transformado en cruzada moral, la vida colectiva se desplaza hacia los tribunales. Ciertamente, pruebas, acusaciones y a veces sentencias judiciales de por medio, una parte del personal político peruano incurre en actos delictivos y hasta criminales. Pero el espíritu anticorrupción, transformado en cruzada moral, reposa sobre otras bases y tiene muy otros objetivos. Este es el momento de cristalización de un espíritu anticorrupción preso entre la difícil desidentificación entre ciudadanía y personal político, por un lado, y las metas inalcanzables de una cruzada moral de limpieza por el otro. Los términos se transmutan. De los debates sobre la corrupción sistémica se pasa a la convicción de que el sistema es la corrupción. El problema deja de limitarse a una cuestión de algunas (o muchas) personas y ni tan siquiera al perímetro de ciertos (o muchos) agrupamientos mafiosos. La corrupción se vuelve un mal tentacular.

SOLO LOS INCORRUPTIBLES SALVARÁN AL PERÚ

Al volverse una cruzada moral el espíritu anticorrupción inviste al Poder Judicial de una función redentora. Solo la justicia y los incorruptibles redimirán al Perú. Sin embargo, la asociación punitiva entre la moral y la justicia es doblemente problemática y no tarda en estallar. Por un lado, el lamentable estado del sistema judicial en el país (muy bajo presupuesto, sistema corrompido de funcionamiento, injustos plazos para sentenciar justicia) hace que los actores del sistema judicial no solo no sean la solución, sino que inmediatamente sumen al problema (Pásara, 2019). Por otro lado, incluso más que lo anterior,

lo realmente problemático es lo que la sociedad peruana *le pide* al sistema judicial: una *redención* nacional. Incapaz de satisfacer institucionalmente esta imposible demanda salvífica, el Poder Judicial se vuelve otro actor sistémico del *abuso*, comenzando por el recurso indiscriminado a la prisión preventiva.

El anhelo de limpieza se vuelve vindicta ciudadana. Lo importante es ver al personal político (más que a los poderosos) por tierra. Encerrados. La limpieza se transforma en un encono judicializado altamente des-individualizado. El Perú entero se quiere limpiar de su personal político. El castigo abusivo judicial se vuelve un sucedáneo de la justicia. “Todos conchasumadres”.

Sin embargo, el espíritu anticorrupción al devenir una cruzada moral redentora del país solo puede tener un único y mismo destino: el constante triunfo de los “malos”. Es importante comprender bien las raíces de este inevitable destino y la trampa en la cual encierra a la sociedad peruana. Al volverse un tema moral salvífico, la lucha contra la corrupción, sin sorpresa, se amplía, se transforma y se desnaturaliza políticamente. Tarde o temprano, la cruzada moral contra la corrupción retrotrae y está obligada a abordar la cuestión de la moralidad de los peruanos (en el sentido de costumbres, maneras de hacer). El espíritu anticorrupción entronca así con un muy largo sentimiento de frustración nacional y con los agobios plurales de la desformalización de las últimas décadas.

Para salir de este atolladero, el espíritu anticorrupción practica una nueva fuga hacia adelante. Deposita toda su fe (ya no estamos solamente en un asunto de confianza) en el heroísmo de los incorruptibles. El impase se densifica.

La sociedad se ve así sumida en los escollos que dos grandes corrientes de la literatura peruana del siglo XX han descrito muy bien. Una, el espíritu anticorrupción y la ramificación de los males que hay que enfrentar reenvían a la sempiterna memoria de los abusos irredentos de las novelas indigenistas –iniquidad e impunidad ante la violación y el despojo de tierras. La otra: en medio de la complicidad de las instituciones, el espíritu anticorrupción reenvía al

sentimiento de vivir apesado en una sociedad sometida al relajo moral generalizado, en la cual los individuos están marcados por una profunda experiencia de fracaso ante la fatalidad de las estructuras sociales, una dimensión tan bien analizada en las novelas de la ciudad por la generación del '50.

No es un desvío del tema. Al contrario, este es el meollo del asunto y del impase del espíritu anticorrupción. A saber: la cruzada moral de la lucha contra la corrupción exige héroes incorruptibles en quienes creer en un país en donde, en la tradición de sus grandes representaciones culturales, no existen héroes morales *victoriosos*. Si vamos más allá de los héroes militares –en cuya narración también conviven varias veces la exaltación del valor personal y la derrota colectiva–, en lo que respecta al heroísmo ordinario muchos de los muy variados personajes de la literatura peruana están marcados por el fracaso. En lo que concierne específicamente a este nuevo ciclo de lucha moral contra la corrupción, este es el destino del personaje central de la novela de Alonso Cueto, *Grandes miradas* (2003), dedicado a los tentáculos de la corrupción bajo el fujimorismo. Lo clave: el sentimiento de una inevitable derrota o corrupción ante y por el sistema. Todo termina condenado entre la heroicidad individual imposible y la corrupción invencible del sistema.

La cruzada *moral* contra la corrupción conduce y reconduce, una y otra vez, a este impase. El destino que se persigue condena de antemano los resultados que se obtendrán. Bajo la mirada moral y la condenación uniforme de un mundo corrupto, la redención solo puede ser la obra de individuos *rectos* y *correctos*. A la corrupción total del sistema se le opone la moralidad de *algunos* individuos excepcionales y ejemplares. Esta postura, incluso involuntariamente, lleva necesariamente a ensalzar a ciertos individuos (líderes políticos, periodistas, jueces) que tarde o temprano, quién menos quién mucho más, se revelan moralmente degradables. La sociedad peruana redescubre que no existen los incorruptibles y se convence que el mal que la corroe está en sus mismas entrañas.

El error no está en la carne humana, sino en los presupuestos y en las expectativas de la cruzada moral anticorrupción; en la invención y en la espera imaginarias de personas limpias e incorruptibles capaces de *redimir* al país. La fe colectiva busca santos individuales. Este script es endosado *momentáneamente* por diversos personajes que, todos ellos, se revelan tan intempestivos como finalmente estériles y falsos. Hay que recordarlo: el actual ciclo de lucha anticorrupción empezó en su relato bautismal con el autogolpe de Fujimori (en abril de 1992) y en medio de una amplia aprobación social. Todos los ítems fatales del script anticorrupción ya estuvieron en liza: el “incorruptible”, la denuncia de las instituciones corruptas (ya en la época el Congreso y el Poder Judicial), la necesidad del recurso al abuso y a la mano dura, la progresiva toma de conciencia de la metamorfosis del “héroe” inicial en gran villano corrupto. Desde entonces, sin desmayo, la sociedad peruana no cesa de revivir este guion, sigamos con las analogías psicoanalíticas, en una suerte de extraña neurosis colectiva de repetición. Al entusiasmo inicial ante un acto de fuerza (por nimio que sea) le sigue inevitablemente una nueva decepción ante el cariz humano, demasiado humano de cada nuevo incorruptible. La narración se repite compulsivamente una y otra vez frente al cierre “viril” de una institución; una patada en una puerta para forzar el ingreso al Congreso⁸; la lucha mediatizada contra las mafias (de transportistas, de la construcción, de vendedores ambulantes); la tan ansiada reforma del poder judicial; la enérgica y solitaria decisión de un juez “corajudo”. Todas estas conductas parecen diferentes entre sí, pero en el fondo todas forman parte de un mismo lote.

Por supuesto, no es cuestión de indiferenciar las muy distintas motivaciones y la sinceridad de unos y otros, pero sí de señalar la profundidad de lo que es común. En todos estos gestos, lo importante termina siendo la expresión enérgica e individualizada, no exenta de una cierta virilidad (“ponerse los

⁸ Como la que dio en el proceso de cierre del Congreso en septiembre del 2019 el entonces Presidente del Consejo de Ministros.

pantalones”), que se percibe como una conducta de desagravio colectivo (por fin la “limpieza”) que permite una re-identificación con el nuevo y momentáneo héroe incorruptible de turno. El espíritu anticorrupción al transformarse en una cruzada moral se vuelve una lucha en la cual es indispensable “tener huevos”.

Todo bien sopesado, no tiene nada de extraño que en el origen de muchas de las momentáneas identificaciones morales suscitadas por la lucha contra la corrupción se encuentre un “bello gesto” (bien “viril”) condensado en un acto individual supra o anti-institucional. Dados los postulados del espíritu anticorrupción, el desenlace es inevitable: para corregir un sistema corrupto es necesario abusar del sistema. Desde el inicio el combate se descarrila. El mal está en el diagnóstico: para “salvar” al país se requiere de los “huevos” de algún “incorruptible”. Para “redimir” a las instituciones se comienza agravándolas. El resto, por supuesto, solo es la crónica de una insoslayable letanía de desilusiones anunciadas.

No siempre se lo reconoce abiertamente, pero esta manera de luchar contra la corrupción solo es una nueva versión del muy viejo anhelo del caudillo, de la mano dura, del golpe militar redentor. Frente a cada nuevo acto de fe, la sociedad no tarda en recordar que la traición es el destino de todos estos redentores: todos se revelan más temprano que tarde igualmente corruptos y adictos a la repartija.

EL GRAN IMPASE

¿Por qué el espíritu anticorrupción lleva siempre a los mismos impases? ¿Por qué no se avanza o se tiene la sensación de que se avanza un paso adelante y dos atrás en la lucha contra la corrupción? ¿Dónde está el problema? En el hecho que las dos grandes soluciones que se buscan son unilaterales y se quiebran totales. Que una y otra responden y se forjan desde los agobios cotidianos de la sociedad desformal, pero sin diagnosticarlos. La denostada corrupción

del personal político solo es la punta del iceberg: la condensación de las muy variadas experiencias de un país donde “nadie respeta nada”. Para subsanarlo unos privilegian las reformas *institucionales* refundadoras, otros la identificación con *individuos* incorruptibles. Las dos soluciones se enfrentan entre sí y derivan en inevitables impases.

En primer lugar, aquellos que diagnostican los males del país a nivel de los “peruanos” depositan sus esperanzas en la refundación institucional. Coinciden en esto, a pesar de sus desavenencias, los republicanos, los partidarios de una nueva Constitución, todos aquellos que imaginan nuevas ingenierías institucionales (nuevas reglas electorales, la bicameralidad, el fin de la inmunidad parlamentaria, nuevos mecanismos de selección de los magistrados o de elección de los miembros del Tribunal Constitucional). El problema de estas posturas no tarda en aparecer: ante los hechos, se ven conminadas a reconocer que el Perú ya posee un entramado institucional republicano. Ciertamente este es perfectible, pero el problema no es ni su ausencia, ni sus vacíos, sino sus disfuncionamientos ordinarios.

Por supuesto, es posible mejorar institucionalmente (como en todo país) este entramado. Aun cuando en el caso peruano es importante reconocer que los cambios institucionales efectuados en el último tiempo (piénsese por ejemplo en las reformas políticas y electorales) están muy lejos de ser convincentes en sus resultados (rechazo de la bicameralidad; no reelección de congresistas; imposibilidad de presentarse a una elección con una condena en primera instancia con lo que se da un poder de veto político a un cuestionado sistema judicial, etc.). La lista de aspectos controversiales puede multiplicarse a voluntad y las opiniones serán divergentes. Resta sin embargo un doble y problemático consenso: como muchas instituciones funcionan mal, en espera de una refundación radical y salvadora, las expectativas colectivas se depositan en las sanciones del sistema judicial. Problema: el sistema judicial funciona tan mal –o peor– que las otras instituciones. Es otra consecuencia del espíritu

anticorrupción: el sueño de su ingeniería institucional es redentor y fundacional, más que estratégico y modesto. El horizonte de la gran Política desestima la pequeña Ingeniería. Es un error. La sociología de las organizaciones tiene muchas cosas instructivas que decir y enseñar en todo esto.

La vía se agota pronto y cada nueva reforma radical no tarda en decepcionar. A regañadientes se hace necesario reconocerlo: el Perú tiene en su arquitectura institucional todo lo que demanda una República: separación de poderes; subordinación de las FF.AA. al poder civil; un Poder Judicial independiente; un JNE encargado de organizar elecciones limpias. La lista puede fácilmente prolongarse. Obviamente, es falso decir que nada de todo esto funciona, pero es justo reconocer que para una gran mayoría de peruanos todo esto funciona mal, muy mal.

Dado este primer y recurrente impase se consolida casi naturalmente (y muchas veces de forma simultánea) la segunda solución: los individuos incorruptibles deben reparar y sustituirse a las insuficiencias de las instituciones. La solución colectiva a las múltiples y ambivalentes frustraciones ante las instituciones se depositan en ciertos individuos. El espíritu anticorrupción al transformarse en una cruzada moral de redención nacional solo parece factible de la mano de *individuos* probos. No, en verdad, esto es insuficiente: lo que se necesita son auténticos incorruptibles. No es ni nuevo ni específicamente peruano. En el fondo, y en acuerdo con una muy larga tradición latinoamericana, se tiene más confianza y esperanza (las dos cosas juntas) en algunas encarnaciones *individuales* que en respuestas institucionales. El Gran jefe incorruptible, este muy improbable cisne negro, se impone entre los peruanos como guion vernáculo del probo héroe romano Cincinato que abandonó el arado para dictar leyes a la República y luego regresó a la modestia de su vida agrícola. Otra vez: al Perú solo lo pueden salvar individuos excepcionales.

¿Dónde creen los peruanos que se encuentran estas figuras probas e incorruptibles? La pregunta está mal formulada. La esperanza en la “llegada” de los incorruptibles no requiere identificar lugares o perfiles. Le basta con afe-rrarse al script: contraponer la virtud de ciertos individuos *contra* las depra- vaciones de las instituciones. Este es, como lo hemos señalado, el relato del guion redentor que llevó a la opinión pública a creer en el incorruptible Fujimori contra el sistema judicial y parlamentario en 1992 y en Vizcarra en el 2019 con- tra el Congreso (entre los dos, pocos querrán recordar al expresidente Toledo como adalid de la lucha anticorrupción en el 2000). Pero, también, en algunos jueces contra el sistema judicial y la captura del Estado por ciertas empresas o en algunos periodistas contra el sistema de desinformación y la prensa chi- cha. Mucho más significativo: este es el *mismo* script subyacente y recurrente de la popularidad más o menos efímera de los candidatos independientes y anti-partidos políticos en el Perú desde Belmont en 1989 y Fujimori en 1990. Poco importan los términos (“populistas”, “independientes”, “justicieros”) el script siempre es el mismo: la fe-esperanza que *un* individuo redima, ipso fin!, al país. Como ya lo hemos recordado, todas estas apuestas terminan en poco tiempo (en muy poco tiempo) en duchas frías⁹.

Frente al fracaso reiterado de los distintos redentores e incorruptibles de turno, el péndulo de la fe-esperanza se agita en sentido contrario y vuelve a depositarse en la reforma institucional refundadora... El tránsito entre la fe-esperanza y las decepciones pareciera ser el único destino posible. Pero esto resulta del hecho que el espíritu anticorrupción *no es una política*, sino una cruzada moral condenada a oscilar entre su ineficiencia institucional y la permanente traición de los supuestamente incorruptibles. La lucha antio- rrupción naufraga una y otra vez ante sus recurrentes instrumentalizaciones en medio de cada vez más agobiantes decepciones. Al volverse un tema moral,

9 Para un análisis de las relaciones peligrosas entre los caudillos y las instituciones, cf. Dargent (2019).

y dejar de ser una política, incluso al alejarse de la política, la lucha contra la corrupción agobia a los peruanos en su infortunio. La lucha anticorrupción desvía y transforma los conflictos sociales en denuncias morales, impidiendo su politización. Aún más: el espíritu anticorrupción al entrar en colisión (y tensión) con la institucionalidad del país se convierte involuntariamente en otro insumo de su crisis. Acentúa la desazón y la desconfianza hacia las instituciones existentes, sin lograr proponer un programa viable de reingeniería.

El resultado es que, con razón o sin razón, la ciudadanía tiene el sentimiento que no ha salido de la herencia fujimorista: ni de sus grandes orientaciones económicas, ni de su manera de hacer política, ni del socavamiento de la institucionalidad, ni de la corrupción desfachatada. Una vez más: la experiencia de los cambios producidos en el último cuarto de siglo se estrella contra el sentimiento y el fatalismo de un país que nunca rompe con sus errores. El fracaso del espíritu anticorrupción hace carne con el agobio cotidiano de la sociedad desformal.

* * *

Existen por supuesto *otros* caminos. Uno de ellos, como lo detallaremos en el próximo capítulo, exige pasar de la cruzada moral a la dinámica de los conflictos a través de su politización. El tránsito será inevitablemente abrupto: será como reingresar a la atmósfera terrestre después de haber gravitado en el espacio. El choque será tanto más rudo cuanto que supone aceptar que hay que *renunciar* a ciertas esperanzas.

No, el Perú no es más grande que sus problemas. El Perú es sus problemas y sus promesas. Su capacidad para enfrentarlos, sus resultados parciales.

No, el Inca no volverá, ningún buen Gran Jefe redimirá al Perú, el desborde popular no ha producido desde abajo una nueva y ansiada institucionalidad. El problema del Perú no es su salvación sino la organización conflictiva de la vida social.

No, el Perú no está condenado al fracaso, a la repetición de los errores, a las sombras imperecederas del pasado.

No, la solución no está en una buena disposición colectiva del tipo “esto o lo arreglamos todos juntos o no lo arregla nadie”. Así formulado, lo más probable es que este anhelo no resuelva nada.

Puede parecer innecesario enunciar todo lo anterior, pero es más importante de lo que se cree. Como lo analizaremos, la primera etapa del camino del tránsito de la cruzada moral a la cultura de los conflictos consiste en renunciar a la ambición redentora del todo y apostar por algo. No por todo.

Las pequeñas reformas, más que los pactos sociales refundadores, son el Gran camino de la política peruana (Vergara, 2020). Hay cosas que se pueden hacer mucho mejor; muchas otras requerirán bastante más tiempo y enfrentarán colosales resistencias. Pero a cada día le basta su afán. Sobre todo: para hacer pequeñas reformas es indispensable salir del espíritu anticorrupción y su cruzada moral. O sea, romper con la compulsión nacional que lleva a lanzar, siempre en medio de la precipitación, muy grandes, cíclicas e inefectivas reformas refundacionales.

Como lo señalaremos en el próximo capítulo, apostar por una cultura de los conflictos implica tomar distancia con el espíritu anticorrupción y con la familia de emociones que le está asociada. Por supuesto esto también exige aceptar abandonar el impase de la judicialización de los conflictos y encarar su repolitización antagónica.

CAPÍTULO 3

POR UNA CULTURA DE LOS CONFLICTOS

NO SERÁ CUESTIÓN EN este tercer capítulo de proponer medidas concretas, las que requieren otro nivel de precisión, evaluación de costos, diagnósticos locales, estudio de los sistemas de acción concretos y poderes en presencia. Sin embargo, la tesis defendida en el primer capítulo y las reflexiones desarrolladas en el segundo convergen en una toma de posición crítica que apunta en una cierta dirección. Son estos lineamientos los que intentaremos esclarecer en lo que sigue. ¿Cómo hacer frente, más allá del análisis de sus manifestaciones, a los retos de la sociedad desformal? ¿Cómo salir de las ascuas morales y de los impases del espíritu anticorrupción? ¿Cómo avanzar en la puesta en forma de la sociedad? ¿Cómo romper sobre todo con la espiral perniciosa del enfrentamiento entre instituciones e individuos?

Sin misterio y sin sorpresa toda solución requerirá *asociar las instituciones y los individuos*. O sea, pensarlos *conjuntamente*. Para ello es preciso regresar, sin ninguna originalidad, pero con tesón, a la gran proposición enunciada por los refundadores políticos modernos: *la producción de leyes en acuerdo con el genio de los pueblos*. Una genialidad que no debe entenderse de manera esencialista o caracterológica, sino en lazo y en adecuación con las aspiraciones de los ciudadanos y sus maneras dinámicas de hacer, pensar y sentir.

La institucionalidad hunde hoy sus raíces en una sociedad desformal que agobia a los peruanos a través de la informalidad, el desborde, el achichamiento. Y, al mismo tiempo, estas han sido las *grandes* soluciones que los

individuos han encontrado a los impases del país. La manera en que lograron hacer funcionar las cosas que no funcionaban. Este es el punto de partida *genuino* (de creación heroica habría escrito Mariátegui) de todo futuro trabajo de reingeniería institucional en el país: el “mal” *no* está en las maneras de hacer, pensar y sentir activas en la sociedad peruana. El diagnóstico del problema no se reduce a la ausencia de reglas, la inexistencia de buenas instituciones o las maneras pervertidas en que los individuos actúan sirviéndose de ellas. El problema no está ni en las instituciones, ni en los individuos. Toda búsqueda de solución debe *articular* conjuntamente unas y otras, partiendo del vigor de los procesos de desformalización que atraviesan hoy a la sociedad peruana.

En este sentido puede ser útil esclarecer en un primer momento y separar luego el espíritu anticorrupción del proyecto reglamentador (Martuccelli, 2015). Si ambos cohabitan en la sociedad peruana desde la década de 1990, ambos tienen objetivos distintos y movilizan recursos diferentes. En el primer caso, el apuntalamiento de la institucionalidad toma el camino de una cruzada moral; en el segundo, el de una muy prosaica y variada reglamentación. El primero tiene dificultad en articular las instituciones y los individuos; el segundo parte del hecho que la institucionalidad reposa sobre las maneras de hacer, pensar y sentir propias a un colectivo y por ende de los distintos procesos de desformalización en curso. Por supuesto estas maneras son muy variadas e irreducibles a moldes únicos. Pero solo partiendo *de las conductas de los individuos será posible buscar soluciones institucionales*.

Partamos entonces de las acciones de los individuos realmente existentes o sea de algunas de sus grandes maneras ordinarias de hacer, pensar y sentir. Sin exhaustividad, y solo en aras de la actual argumentación, he aquí una lista mínima de ellos:

- Los individuos tienen por lo general una mayor confianza en los conocidos que en las reglas institucionales impersonales¹⁰;
- Los individuos no solo tienen un mayor sentimiento de deuda y lealtad hacia sus grupos de pertenencia (sobre todo la familia) que hacia las leyes impersonales, sino que tienden a oponer las obligaciones morales hacia los primeros a las obligaciones ciudadanas hacia las segundas;
- Los individuos tienen un sentido exacerbado del oportunismo y del propio interés personal (por lo general concebido desde una inserción grupal);
- Los individuos han desarrollado profundas y variadas habilidades (exolegales, exonómicas, exoestéticas) para maniobrar sus vidas en medio de la desformalización cotidiana;
- Los individuos se han habituado a desarrollar y formar parte de micro-colectivos y agrupamientos poco o no institucionalizados con distintos fines instrumentales, limitados a pequeños perímetros y a intereses cortos, como modalidad ordinaria de acción;
- Los individuos, en medio de una desformalización generalizada de las relaciones sociales (en la economía, la informalidad; en la sociedad, el desborde; en la cultura, el achichamiento), conciben tendencialmente los sistemas de relaciones sociales como meros conjuntos de relaciones *interpersonales*, vínculos afectivos desde los cuales piensan poder manejar las situaciones (Chaparro, 2018: 55);
- Los individuos practican una sociabilidad a través de un continuum ordinario de agudas rivalidades y simpatías socarronas, todas ellas altamente personalizadas.

¹⁰ No es algo reciente: durante el siglo XIX, como lo analizó Alberto Flores Galindo (2013: 26), ya hubo el primado de “la confianza en el individuo antes que, en la ideología, la búsqueda del dirigente providencial y el desdén por los planes de gobierno” fue de rigor.

La lista puede alargarse a voluntad, discutirse y sobre todo detallarse (Martuccelli, 2015). Aún más: estas maneras de hacer, pensar y sentir no son uniformes en todos los grupos sociales y regiones del Perú. Sin embargo, si enunciarnos estas y no otras modalidades compartidas de acción es porque más allá de las necesidades de la argumentación, creemos que es partiendo y reconociendo estas instituciones-individuos (como sendas maneras de hacer, costumbres, idiosincrasia, hábitos) como es posible traducir el espíritu anticorrupción en tangibles proyectos reglamentadores. Pero, para lograrlo es importante tomar distancia con la moral y privilegiar una cultura de los conflictos.

Este tránsito supone una transformación del espíritu anticorrupción y de muchos de sus objetivos. Sin duda, esto puede parecer un acto obsceno para los partidarios de una intransigente mirada moral. Obsceno: tomemos el término en su sentido más lato como algo que está fuera de una escena. O sea, la obscenidad consiste en reconocer algo que la moral condena, pero a lo que la vida social obliga. Max Weber lo enunció a su manera, pero fue esto sobre lo que llamó la atención al subrayar la necesidad de la *articulación* entre la ética de la convicción y la ética de la responsabilidad.

En lo que sigue exploraremos algunas de las maneras por las cuales la cultura de los conflictos puede ser *un* camino posible de reestructuración de varios desafíos de la sociedad desformal. Para lograrlo repensaremos las tensiones entre los individuos y las instituciones utilizando el recurso del judo como una llave para pensar sus fuerzas respectivas.

El recurso del judo: partiremos descartando la existencia de dos fuerzas opuestas (instituciones e individuos). Hay que apoyarse sobre las maneras de hacer, pensar y sentir propias a los individuos en la sociedad desformal para gobernar desde las instituciones a estas mismas maneras de hacer, pensar y sentir. La informalidad, el desborde, el achichamiento no son solamente el

problema, son también (parte de) la solución. Son, sobre todo, la base insoslayable de las futuras posibles reglamentaciones.

El recurso del judo impone permanentemente *una* orientación: nunca hay que *separar* las instituciones y los individuos. Todas las problematizaciones y soluciones tienen que pensarse conjuntamente desde *ambas* perspectivas. La dificultad nodal del espíritu anticorrupción es separar los individuos ordinarios de los incorruptibles, oponer la necesidad de instituciones redentoras a las maneras cotidianas de hacer, pensar y sentir. Los peruanos actúan en sus vidas personales como actúan en los asuntos públicos. O sea, los ciudadanos no son ni más ni menos virtuosos que sus gobernantes. La cuestión no es saber si el personal político (“cualquiera”) es o no “como uno”: puestos en una situación similar muchos (no todos, pero probablemente muchos) actuarían de una manera bastante similar. En realidad, el problema no es saber lo que cada uno haría en ese lugar. Lo importante es repensar la institucionalidad desde y en lazo con las maneras efectivas de hacer, pensar y sentir. Para ello se debe empezar renunciando a la tentación de sancionar o prohibir las modalidades efectivas de acción de los peruanos; tratar de *entenderlas* para, respetando sus modos operandi idiosincráticos y asumiendo los efectos ambivalentes de la desformalización, asentar sobre ellas la institucionalidad. Como en el judo, el desafío es lograr sobreponerse al adversario usando su propia fuerza.

Pero el recurso al judo es solo una herramienta. Aún es preciso tener un camino. Este es la *cultura de los conflictos*. Para enfrentar los desafíos plurales de la sociedad desformal (exolegales, exonómicos, exoestéticos) se requiere de marcos más amplios que la ley o la lucha contra la corrupción. Se requiere sobre todo aprender a apoyarse en la fuerza de los procesos de desformalización para intentar estrategias que permitan otra puesta en forma de la sociedad. ¿Cuál es la gran “fuerza” subyacente a la informalidad, el desborde, el achichamiento? Cada vez, en cada ámbito, como lo hemos analizado en el

primer capítulo, es cuestión de *conflictos* que no logran constituirse del todo como conflictos y que toman modalidades tangenciales de expresión. Esta “fuerza” tiene que dar forma a una cultura de los conflictos.

Sin exhaustividad, y con el único afán de permanecer en los bornes de las consideraciones abordadas en los capítulos anteriores, nos limitaremos a un breve listado de problematizaciones. Una precisión: en este capítulo, a diferencia de los anteriores, el recurso a una inevitable tonalidad normativa tiene que entenderse como el resultado de un esfuerzo por formular algunas *proposiciones*. Todo lo que sigue debe por eso leerse en condicional y no en imperativo.

LOS CONFLICTOS COMO CULTURA

La articulación conjunta de las instituciones y los individuos tiene que darse rehabilitando la lógica de los conflictos, antes de pensar corregir o reformar tal o cual institución política. El Perú está lleno de rencillas, rivalidades, intrigas, trampas, bloqueos, violencias, pero adolece de verdaderos conflictos. Sobre todo, entre la violencia senderista y represiva, la crisis de los partidos políticos y de los sindicatos, el hábito de las respuestas individuales desformalizadas, la sociedad peruana ha perdido de vista lo que la estructuración de la vida colectiva desde el conflicto supone.

Es obvio que el caso peruano se inscribe en un contexto mundial en donde tanto la naturaleza plural de los conflictos y las mediaciones políticas (Sorj, 2020) como las polarizaciones ideológicas se han transformado en profundidad (Martuccelli, 2020). Sin embargo, estas dimensiones globales toman un cariz particular en una sociedad desformal dándole una acuidad específica a los desafíos económicos, sociales y culturales.

Partamos de las maneras de hacer, pensar y sentir: los individuos, con sus idiosincrasias e intereses, se han habituado a *contornear* los conflictos. Cada

cual busca, si no imponer, por lo menos hacer avanzar de manera subrepticia sus motivos y agendas. Lo que se da en la sociedad se reproduce en el sistema político. Lo que se decide en este es muchas veces ajeno a la dinámica de los conflictos sociales, y los antagonismos estructurales no logran imprimir su *lógica* sobre los eventos políticos. Aparentemente esto podría sonar errado. En efecto, muchos actores políticos se revelan (y no solo los congresistas electos en enero del 2020) altamente dispuestos a satisfacer a los reclamos ciudadanos. Pero, justamente esta modalidad de gestión (el reclamo de un grupo de interés, una más o menos rápida respuesta política sin gran miramiento sobre la significación global que esto entraña) está en las antípodas de una cultura de los conflictos. La estructuración conflictiva de la vida social requiere de otros mecanismos de regulación.

Las múltiples derivas permitidas por la sociedad desformal se han convertido en hábitos: los conflictos solo se piensan asociados al contorneo, el bloqueo o la violencia. Los grandes poderes fácticos se han acostumbrado a imponer más o menos unilateralmente sus intereses sustrayéndolos de la conflictividad social. Una estrategia ha terminado generalizándose: cada actor busca que la defensa de sus intereses no choque demasiado *visiblemente* con los intereses de aquellos a quienes sus demandas producirán efectos negativos. En otro contexto se podría hablar de pujas corporativas, pero la ausencia de corporaciones patronales o de trabajadores hace que los antagonismos tomen la forma de una pluralidad de micro-intereses, coaliciones fortuitas, fricciones y negociaciones encubiertas a través de las cuales distintos grupos sociales obtienen beneficios particulares. La lucha por la captura de los recursos del Estado (a pesar de las grandes diferencias a nivel de lo que se obtiene, el chorreo o el goteo) es practicada por todos, tanto “desde arriba” como “desde abajo”. Ante estas demandas y sus modalidades de reivindicación, la opinión pública oscila muchas veces entre el reconocimiento de la legitimidad de las

demandas en cuestión y la no conciencia de su costo para la sociedad o para sus mismos intereses.

No va a ser simple transitar de esta situación a la adopción de una cultura de los conflictos. Esta cultura no solamente supone reconocer que en el espacio democrático no existen enemigos sino adversarios o que en él se debe intentar excluir el recurso a la violencia. Estructurar la vida social en torno a los conflictos supone muchas otras cosas. Comenzando por la adopción de un talante particular que se ha ido anestesiando en el Perú durante décadas: renunciar a encontrar soluciones unilaterales, incluso a través de distintos procesos de desformalización, a los problemas colectivos. Los conflictos suponen, por el contrario, estructurar los desafíos de la vida social en torno a visiones antagónicas explícitas. *Pensar* conflictivamente exige una estructuración particular de los retos colectivos –los problemas sociales, económicos o culturales se co-construyen de manera antagónica entre actores. Primer e inmediato resultado colateral: pensar conflictivamente obliga a renunciar a la arrogancia de las soluciones tecno-expertas. Pensar la vida democrática conflictivamente supone adoptar una cultura *estratégica* generalizada y reconocer que en lo que concierne a las decisiones de la vida colectiva los procesos lo son todo. La decisión buena no es la mejor formulada técnicamente, sino aquella que es políticamente la más consensual. O sea, y en acuerdo con los postulados de la sociología del conflicto, la institucionalidad vigente solo es un momento de tregua coercitivo entre las partes en presencia. Esto no elimina la posible reapertura de hostilidades, pero compromete y obliga a cada uno de los actores mientras dure su vigencia.

La estructuración conflictiva de la vida social lleva pues a *visibilizar* los antagonismos; obliga a definir y formular perspectivas opuestas o diferentes; conmina a un trabajo particular de justificación; y, sobre todo, supone que los actores renuncien a la cultura de non-sanctas transacciones informales y secretas en aras de negociaciones y compromisos conflictivos públicos.

LA CULTURA DE LOS conflictos también supone la despersonalización de los antagonismos. Los conflictos sociales –como Marx lo comprendió muy bien– no se organizan en contra de personas, sino en oposición a *sistemas* de relaciones sociales. La cuestión de fondo no se juega a nivel de las rivalidades entre personalidades, sino en torno a las posiciones e intereses antagónicos. Ahora bien, en una sociedad desformal atravesada por diversos conjuntos yuxtapuestos de relaciones *interpersonales* que tienden a substituir el perímetro formal de las organizaciones, los conflictos sociales tienden a *sobre-personalizarse*. Esta manera ordinaria de hacer, pensar y sentir en la vida social conspira contra lo propio de la cultura de los conflictos en la cual lo que se busca es volver impersonales y estructurales los antagonismos, *despersonalizarlos*. En una sociedad en donde las formas no contienen a los individuos, los enconos personales liquidifican las racionalidades estratégicas¹¹.

La vieja fábula del escorpión y la rana no es por supuesto una especificidad de la sociedad desformal peruana, pero toma una significación particular en ella. La historia es bien conocida: un escorpión le pide a una rana que lo ayude a cruzar un río, prometiendo no hacerle ningún daño, puesto que, si lo hacía, ambos morirían ahogados. La rana se deja seducir por el argumento y sube el escorpión a sus espaldas. Pero cuando están a mitad del trayecto el escorpión pica a la rana haciendo que ambos se ahoguen. La naturaleza del escorpión fue más fuerte que su racionalidad. Moraleja: la vida social nunca es un mundo de actores perfectamente racionales. Lo propio del trabajo de las sociedades es justamente lidiar contra esta realidad a través de normas y controles sociales formales e informales. Esto es justamente lo que se altera en una sociedad en donde las formas no contienen a los individuos, y en la cual se sobre-amplía el espacio de los enconos y de las rencillas

¹¹ Esto es lo que no entendió el expresidente Kuczynski (2016-2018) en sus relaciones con Keiko Fujimori: habituado a actuar en la política como un empresario, creyó en la evidencia de la racionalidad del *business as usual*, desconociendo la amplitud de los enconos en una sociedad desformal.

interpersonales. Detrás de la racionalidad supuesta de muchos actores, en el Perú de hoy pululan los escorpiones.

El valor de la fábula va más allá de la situación actual. Ella describe uno de los más durables rasgos de la historia social peruana, una y otra vez constatado, pero nunca teorizado con la fuerza que merece. El Perú desde muy antiguo reboza de *disputas* y adolece de *conflictos*. Momentos en los que todos están contra todos y todos se aborrecen entre sí no son raros en la historia del país. Las explicaciones varían en el tiempo: implosión de la clase gobernante colonial tras la independencia hasta mediados del siglo XIX, un orden terrateniente y hacendario que no logró evitar las inestabilidades, corrientes políticas inorgánicas. Sobre este telón de fondo, se propusieron análisis en términos de clases, castas, grupos, razas, o sea, por modalidades de interpretación en las cuales, aunque casi siempre se señalaba el vigor de las rivalidades e incluso de las antipatías personales, lo que se subrayó fueron los conflictos de tipo estructural. El problema es que, al adoptar esta muy justificada interpretación, muchos análisis han terminado desconociendo la importancia durable y recurrente de las disputas *personalizadas* en la historia del país. Una deuda analítica que algún día deberá ser saldada.

En lo que aquí nos interesa, desde coordenadas estructurales particulares, en la sociedad desformal peruana la cultura del conflicto tiene que apuntar a promover el tránsito de las rencillas y disputas a los antagonismos. En la medida en que la estructuración *impersonal* de los antagonismos ha dejado muchas veces de ser una realidad, este tiene que convertirse en uno de los objetivos *performativos* de la dinámica misma de los conflictos. La institucionalidad, por individualistas que sean las prácticas de los actores, tiene que distanciarse de una vida social fagocitada por el imperio de las individualidades. Para ello, hay que buscar la manera de utilizar la fuerza de la inteligencia *interpersonal* para estructurar conflictos no desde las posiciones, sino desde las temáticas. No es imposible. A pesar de la profusión de las manifestaciones de

rivalidades *interpersonales*, los conflictos estructurales no han, por supuesto, desaparecido en el Perú. Hay que trabajar para darles más consistencia. En lo mediato, este esfuerzo es tanto más necesario que es poco probable que se logre forjar contenedores institucionalizados lo suficientemente fuertes como para eliminar del todo derivas de este tipo.

TAL VEZ PUEDE PARECER contraintuitivo hablar de la necesidad de una cultura de los conflictos a propósito de un país que muchos peruanos resienten como muy polarizado y fragmentado –las dos cosas suelen ir juntas– en sus enconos. Sin embargo, de esto se trata justamente. La cultura de los conflictos es el mejor antídoto contra la polarización. ¿Por qué? Porque fuerza a explicitar perspectivas, a reconocer la legitimidad de las posiciones opuestas, a co-construir compromisos, a aceptar el resultado de las negociaciones sin nunca cerrarse a la reapertura de las discusiones. Esto es lo que implica transitar de las rencillas, enredos, poderes fácticos, contubernios a la cultura de los conflictos –o sea, de las negociaciones y de las lealtades comprometidas.

No es una mera cuestión terminológica. La *democracia* en el Perú adolece hoy de una cultura de los conflictos: o sea, de actores (o redes de actores) que se disputan por la definición de objetivos comunes. Por supuesto, como lo hemos señalado, las fricciones y los antagonismos sociales están muy presentes en el país, pero su gestión rara vez toma el camino pautado por una cultura de los conflictos. Esto es lo que hay que reconstituir entre la violencia colectiva y las salidas individualistas, con el fin de evitar que los conflictos se transformen en enfrentamientos o se diluyan en procesos de desformalización. Las diversas tensiones entre empresas mineras, agricultores o comunidades de las últimas décadas rara vez han logrado ser reguladas a través de una cultura de los conflictos sociales. En ausencia de esta cultura, o sea, sin el *reconocimiento* que la imposible resolución unilateral de las asimetrías de poder en presencia exige la instauración estratégica del compromiso como objetivo último, los antagonismos tienden una y otra vez a traducirse en posiciones irreconciliables, deslegitimando las negociaciones.

Ciertamente, el ejemplo que venimos de evocar puede suscitar escepticismo. Si algo ha sido desastroso en los últimos lustros, ha sido justamente la gestión de los conflictos entre agricultores, mineros, comunidades. El costo colectivo ha sido tanto más grande que se juega en ellos nada menos que la principal fuente de divisas del país. Su no-gestión (sin juego de palabras: su indigestión) por y desde una cultura del conflicto social ha sido sobre todo una increíble oportunidad perdida para que el Estado afirme su papel y reafirme su legitimidad en la sociedad peruana. A la vez de impulsor y de regulador de la actividad económica –lo que supone la validación ante la ciudadanía de su función de garante de derechos.

La cultura del conflicto social exige cambiar la manera de co-construir los problemas (y tras ello los intereses). Aceptar que muchos intereses no son intangibles de una vez y para siempre, sino que evolucionan en función de los debates. Por supuesto, no todo es negociable. Pero los bloqueos se descubren durante y a través del desarrollo de las estrategias conflictivas.

Los ciudadanos tienen que ser asociados por ejemplo a la decisión, en ciertos casos, sobre la explotación o no de ciertos recursos naturales –y en caso de *rechazo* democrático, para el cual existen buenas razones, los ciudadanos tienen que ser conscientes de las consecuencias tanto inmediatas como mediatas de lo que esto implica a nivel del desarrollo, del consumo, pero también a nivel geopolítico. A su vez, en caso de *aceptación* democrática, para lo cual existen buenas razones, los ciudadanos tienen que reconocer las diferencias sustanciales que existen entre ellas a nivel de las consecuencias ambientales y los riesgos de etnocidio (sobre todo en la Amazonía). O sea, una cultura de los conflictos no se limita a la cuestión de los parámetros ecológicos que se deben exigir en estas explotaciones, sino que debe incluir la defensa desde el Estado de líneas morales. La salvaguarda de la vida y de los modos de vida de ciertos peruanos, con o sin movilizaciones sociales, puede llevar a autorizar ciertas modalidades de explotación y prohibir otras.

Todo lo anterior requiere construir un tipo particular de confianza –tanto como requisito para el futuro como objetivo en el presente. Nada de todo esto se decreta. Solo cuando por causa de las explotaciones mineras aceptadas el agua no escasee ni sea envenenada afectando a los agricultores o las comunidades, los suelos no sean destruidos o los habitantes contaminados; solo cuando las inversiones regionales sirvan para otras cosas que para incrementar la corrupción local; solo cuando, en otros lugares, al no consentir ciertas formas de explotación (petróleo, minas, deforestación) se constate que se preserva efectivamente la vida, los biotopos y los modos de existencia de muchos ciudadanos peruanos en la Amazonia; solo cuando se logre algo de todo esto, el Estado alterará progresivamente su percepción en la ciudadanía.

Todo esto es central y entraña uno de los debates decisivos del siglo XXI: las articulaciones plurales entre el crecimiento y el desarrollo; la subsunción de los beneficios del primero al horizonte *realista* del segundo. La sociedad peruana se basa en una economía primario-exportadora. Es un mediocre actor de la segunda revolución industrial (las manufacturas) y un inexistente actor de la tercera y la cuarta revolución industrial. Esta situación no se va a revertir radicalmente en las próximas décadas. A nivel mundial, la transición hacia economías des-carboníferas, capaces de reducir de manera significativa las emisiones de dióxido de carbono, pasa por un conjunto de “tecnologías limpias” (paneles solares, pilas eléctricas, energía eólica) que son altamente consumidoras de muy distintos recursos mineros (cuya extracción genera a su vez nuevas contaminaciones). La extracción de estos minerales se volverá un tema geopolítico, ecológico y económico *decisivo* en el siglo XXI. La descarbonización de la economía mundial pasará por muchas y muy diversas tensiones.

Esta enorme demanda potencial de recursos mineros a nivel mundial traza un *posible* horizonte de crecimiento y desarrollo para la economía peruana. Otros horizontes son *también* posibles a partir de distintos objetivos colectivos (Buen vivir, nuevas relaciones entre la sociedad y la naturaleza, descrecimiento,

diversificación productiva, etc.). Una parte del destino del Perú en el siglo XXI se jugará en las elecciones y las articulaciones que se harán (o no se harán) en torno a estos temas. Una cosa es segura: este horizonte no se limitará a meras discusiones sobre proyectos alternativos; dará lugar a fuertes conflictos sociales. Su resolución (cualquiera que sea la dirección que se tome), no solo exigirá organizar debates o celebrar consultas previas, demandará aceptar gestionar las asimetrías de poder en presencia a través de la dinámica de los conflictos. Solo ellos permitirán fijar los umbrales fiscales y, sobre todo, ambientales deseables y políticamente posibles. Ello, contrariamente a lo que se ha pretendido en el Perú en las últimas décadas, *necesita* imperativamente de un Estado eficaz a nivel de sus poderes infraestructurales.

La democracia peruana adolece de actores sociales, de partidos políticos o de programas económicos, pero adolece por sobre todo de una cultura de los conflictos.

LA SOCIEDAD PERUANA NO necesita eliminar sus conflictos. Por el contrario, requiere más que nunca co-construirlos. La cultura de los conflictos es una sociología particular de la integración social. La única capaz de permitir la inclusión de actores desiguales y diferentes, con intereses opuestos, en sociedades heterogéneas, en medio de tenaces procesos de desformalización. La única capaz de atenuar las polarizaciones regresando a una cultura de la confrontación-compromisos.

Esto da cuenta a su manera, de manera crítica, de lo muy poco (aunque no nada) que se ha avanzado en la lucha por la formalización económica en el país. El error: nunca se pensó realmente este proceso desde una cultura del conflicto. El diagnóstico definió el problema a nivel de la ineficiencia del Estado mercantilista y su profusión de leyes en contra de las cuales se sublevó la población escogiendo el sendero de la informalidad. O sea, una vez más, en este relato se partió disociando las instituciones y los individuos, a lo que se le

añadió una visión acotada y economicista de los desafíos plurales de la desformalización. Los retos del Perú se redujeron al problema de la informalidad económica y a su formalización. La solución (*the big solution*) fue puro dogmatismo tecno-experto. Tanto la informalidad como la lucha contra la informalidad fueron concebidas desde el marco restringido del *rational choice*. Puesto que fue el interés personal lo que llevó a los actores a la informalidad, era su interés el que debería llevarlos a formalizar sus actividades. Problema: tratándose de esta tesis ya no estamos delante de una interpretación, sino de una política implementada –con altos y bajos, de manera intermitente, pero aplicada– y con muy magros resultados desde hace más de un cuarto de siglo. Problema: la cultura tecno-experta de los incentivos y de los intereses propia al *rational choice* se ha revelado incapaz de pensar (y no hablemos de resolver) *conflictivamente* los desafíos plurales de la desformalidad.

En todo caso, si se dejan de lado las imposibilidades propiamente factuales (una productividad escasa que no permitiría llegar a cumplir con los requisitos legales exigidos), es manifiesto que la tesis del aliciente para la formalización (poder transformar la casa propia o la microempresa en posible fuente para el acceso al crédito) ha sido ampliamente insuficiente.

¿Hay otro camino? *Tal vez*. El Perú puede poner en ruta, progresivamente, las bases de un Estado social residual ampliado. Esto supone pensar conflictivamente, más allá de los meros intereses individuales, posibles consideraciones ciudadanas más amplias. Esto implica una administración capaz, rápidamente, de hacer tangible para los *nuevos* contribuyentes la realidad de los derechos (y de las prestaciones sociales obtenidas). El incremento de personas que paguen los impuestos no solo supone un Estado más eficiente a nivel de la recaudación tributaria, sino que exige *también* mayor justicia fiscal, lo que conduce a que los impuestos tengan efectos correctores a nivel de las desigualdades sociales, una dimensión que éstos no tienen o solo muy escasamente en el Perú (como en América Latina en general), así como

contrapartidas ciudadanas en el acceso a servicios públicos. Se trata de una dimensión que tiene que incluir *también* a los estratos más altos de las clases medias (e incluso, en lo mediato, a las clases acomodadas) que soportan una carga fiscal sin prácticamente ser consumidoras de bienes públicos de salud, educación o pensiones. El ingreso en la tributación debe pensarse desde el marco más amplio de la construcción conflictiva de un Estado de bienestar más justo y progresivamente ampliado. La elusión general de la tributación tiene lazos con un contrato social poco inclusivo y con una modesta cobertura social (Saavedra y Tommasi, 2007).

En una sociedad desformal uno de los grandes objetivos estructurales de la cultura de los conflictos es participar en lo que en el primer capítulo hemos denominado la puesta en forma de la sociedad. Los desafíos son diferentes según se trate de la informalidad, el desborde o el achichamiento como también lo son las vías para aplacarlos –la ley, las normas, el estilo. Sin embargo, a pesar de esta diversidad, la cultura de los conflictos es una posible horma común para avanzar en la necesaria y plural puesta en forma progresiva de la sociedad. Los antagonismos económicos, sociales, políticos, culturales o estéticos no son similares pero su constitución como conflictos obliga en cada ámbito a dotarlos de una consistencia particular.

LOS CONFLICTOS Y LA POLÍTICA

¿Cómo pensar desde la cultura de los conflictos una línea de evolución posible a nivel de los partidos políticos? Aquí también el recurso al judo invita a abrirse a nuevas estrategias partiendo de un análisis desapasionado.

Uno de los rasgos más desconcertantes de la vida política peruana es la omnipresencia de “grandes” y a la vez “insignificantes” jefes/jefas. Todo se juega a su sola escala. En el lapso de apenas unas semanas, en ese gran teatro de sombras en que se ha convertido la política peruana, los más oscuros

personajes de reparto pueden salir del anonimato y encaramarse durante algún tiempo delante de los micrófonos. La omnipresencia y la mediocridad de estas “personalidades” exacerbaban la frustración colectiva. Es otro rasgo particular de la vida política peruana: la sobre-concentración en torno a personalidades no es la expresión de una política de carismas, sino de una muy banal y silvestre personalización autoritaria en torno a jefes/jefas. No solo ningún candidato entusiasma realmente más allá de alguna efímera campaña electoral, sino que rápidamente los/las jefas/jefes producen rechazo.

No es en sí mismo una especificidad política peruana. En muchos países, el electorado también vota más contra aquello a lo que se opone que por aquello en lo que cree. Pero en el Perú esta actitud del votante se personaliza y generaliza a ultranza (Meléndez, 2019). Resultado: la rabia ciudadana se individualiza hacia esas personas (jefas/jefes). Este rechazo personalizado genera irritaciones contra-productivas –es lo que alimentó, por ejemplo, la reforma electoral que prohíbe la reelección de los congresistas. Al mal inicial (¿cómo un país de 32 millones de habitantes puede disponer de una sola cámara legislativa con apenas 130 miembros...?) se le añadió un mal suplementario: cada nuevo congreso estará marcado por un amateurismo estructural.

Fue un pésimo voto y reforma, pero no fue un accidente. En lo que concierne a la relación entre la ciudadanía y la arena política todo opera a través de la lógica del rechazo, el castigo y la redención moral. La indignación, sin traducción política, o muy efímera, desemboca en una letanía de sentimientos de impotencia y en un conjunto de errores colectivos. La indignación moral termina por convertirse en una ingenuidad política. ¿Por qué? Porque se resiste a aceptar las verdades grises de la política.

Varios partidos aspiran a ser una banda, aunque por lo general solo alcanzan a ser una conjunción de facciones. El jefe/jefa está rodeado de una más o menos estrecha camarilla que obtiene beneficios directos a su amparo y a la

cual le debe, por eso, cierta lealtad. Pero a lo anterior, a causa de las maneras ordinarias de actuar en la sociedad desformal, siempre se le añade un nivel suplementario. Cada cual toma el asunto –sus intereses– en manos. La desformalización hace el resto. Dentro de un mismo partido, cada actor y su conjunto de relaciones *interpersonales* es por sí mismo una “agrupación” política “propia”. El poder discrecional del jefe se reproduce en el poder discrecional de cada miembro de la agrupación. De ahí la dificultad de la lucha contra la corrupción. Los negociados se instituyen a través de camarillas a geometría variable, dentro de las cuales, a vuelta de tuerca, pueden coincidir los intereses de distintos políticos, empresarios, grupos extranjeros o corporativos. O sea, al lado de verdaderas mafias y roscas cerradas, pululan agrupaciones elásticas y temporales de negociados. La alternancia de los gobiernos supone la (re) creación, gracias a los conjuntos de relaciones *interpersonales* disponibles, de nuevas coaliciones *interpersonales* de alianzas e intereses en torno a nuevos conjuntos de oportunidades.

En el Perú los partidos políticos son una manifestación más de las maneras de hacer, pensar y sentir propias a los distintos conjuntos de relaciones *interpersonales* de la sociedad desformal. Ciertamente, este *modus operandi* ha tomado ribetes extremos en los partidos políticos, pero la diferencia es de grado, no de naturaleza. En los partidos convertidos en conjuntos de relaciones *interpersonales*, las organizaciones se vuelven *agrupaciones* y las membresías *no* son necesariamente *alineaciones*. Las participaciones y los acuerdos están siempre sujetos a actitudes oportunistas y altamente individualizadas en función de los contextos. En esto, el jefe tiene tantas veleidades como sus correligionarios. Una frase de ingenio popular resume a cabalidad esta situación: el jefe es aquel que sabe sacrificar el interés general al interés particular. Con un bemo: en el Perú todo el mundo es jefe. En este contexto, los clivajes ideológicos y partidarios solo definen, a lo más, ciertas obligaciones y relaciones *interpersonales* entre tantas otras.

TAL VEZ SOLO HABRÁ, y tan solo de manera progresiva y accidentada, una respuesta a estas dificultades a través de una cultura de los conflictos. Una estrategia no es un programa, es una *apuesta* abierta en una zona compartida de incertidumbres. Apostar por esta cultura es jugar en favor de una reestructuración de los conflictos como una estrategia que busca tomar distancia con la concepción *facciosa* generalizada del ejercicio del poder que se ha impuesto en la sociedad peruana.

Los caminos pueden ser diversos. Se lo puede lograr *intentando* que lo político vuelva a ser un modo de articulación entre lo social y su representación, o sea, construyendo partidos en vínculo con grupos sociales, aumentando sensiblemente (y no anestesiándolo y escuchimizándolo) al poder legislativo (reinstaurando el senado, multiplicando por tres el número de congresistas-diputados), etc. Pero por importante que esto sea, dada la consistencia efectiva de los actores sociales hoy en día, es probable que sea muy insuficiente.

Hay por eso que buscar estructurar la política desde la adversidad social en torno a orientaciones antagónicas y no como una mera prolongación instrumental de bandas socio-degradables con perímetros altamente elásticos. El problema del transfuguismo no es moral. Su origen radica en una vida política que ha dejado de estructurarse en torno a intereses y perspectivas antagónicas. Es la lealtad hacia las posiciones defendidas lo que, más allá de las tentaciones o de los cálculos, *obliga* a un representante congresal (moral y políticamente) con la ciudadanía. La solución a los problemas de la política se encuentra en la política. No hay que soñar con una muy dudosa reforma moral de las personas, sino en muy concretas reformas políticas.

Estas reformas tienen que aceptar los claroscuros de la sociedad desformal. La personalización por doquier de la vida política vuelve irrelevante todo intento de eliminación radical de los "grandes" jefas/jefes. No parece ser un objetivo sensato. El horizonte tiene que ser más modesto y, en lo mediato, no

intentar tanto desactivar los agrupamientos más o menos inorgánicos escudados detrás de las jefas/jefes cuanto apuntar, por el contrario, a su visibilidad. O sea, aceptar que dadas las maneras de hacer, pensar y sentir a las que la sociedad desformal ha habituado a los peruanos, la intermediación política se seguirá haciendo en un futuro mediato *también* a través de estrategias que desbordarán a los partidos políticos. Esto supone dejar de hacer de la restauración de partidos “como los de antes” (que siempre fueron por lo demás débiles)¹², la principal y a veces la única vía de reforma institucional. Lo anterior tanto más cuanto que aquí también los resultados han sido magros e incluso algunos de ellos deletéreos (desde el voto preferencial introducido en los años 1980 hasta los muy curiosos mecanismos disuasivos para obstaculizar la inscripción de nuevos candidatos y cerrar la arena política a la llegada de nuevos pretendientes, burocratizando en exceso los requisitos para la participación electoral). La deriva ha sido tal en este ámbito que es insuficiente decir a propósito de las elecciones que, hecha la ley, hecha la trampa. En el Perú se decidió simplificar las cosas: la ley es la trampa.

Ninguna de estas medidas ha logrado en el último lustro eliminar las tendencias centrífugas presentes en todos los partidos políticos (comenzando por la pérdida de la mayoría congresal por parte de Fuerza Popular entre 2016-2019). Todo proyecto de reforma debe tener en cuenta la canibalización a la cual las organizaciones partidarias han sido sometidas por los individuos y las camarillas políticas a golpe de estrategias de transfuguismo recurrente de congresistas, tácticas giratorias de candidatos, voto individualizado sin

¹² La digresión de esta nota se justifica. Desde el decimonono los personalismos fueron objeto de críticas recurrentes. La falta de disciplina dentro de los partidos y el escaso apego a las doctrinas en la vida política peruana, llevaron por ejemplo al chileno José Victorino Lastarria a afirmar ya en 1849 que “no hay verdadero partido político” en el Perú. (citado en Forment, 2012: 125). Décadas después, Víctor Andrés Belaunde refiriéndose al periodo de fines del siglo XIX peruano afirmó “nuestros partidos son... substantivos abstractos, agrupaciones personales inconsistentes y efímeras”. En la época, tres de los primeros partidos políticos peruanos se organizaron en torno a un jefe, sin que las denominaciones partidarias tengan un significado preciso: Cáceres (Constitucionalista), Piérola (Demócrata) y Durand (Liberal) (Klarén, 2004: 268-269). Un siglo después, los partidos políticos en el Perú siguen organizándose fuertemente en torno a un jefe. Algo que también es cierto a propósito de los partidos más institucionalizados que hubo en este país como el Partido Civil (en torno a Pardo o Leguía) o el APRA (en torno a Haya de la Torre o García).

ninguna disciplina de partido por parte de varios congresistas en casi todos los partidos políticos. La informalidad, el desborde y el achichamiento son maneras de hacer, pensar y sentir desformales muy presentes en la vida política.

Así las cosas, si el reforzamiento de los partidos políticos puede permanecer como un objetivo, este debe acometerse tomando en cuenta el marco más amplio de la sociedad desformal. A falta de ello, las reformas pueden incluso desembocar en apariencias institucionales engañosas. Por ejemplo, con un padrón electoral de 24'8 millones de electores en el 2020, el Perú dispone de 1'6 millones de afiliados en uno de los 24 partidos políticos reconocidos por el JNE (Jurado Nacional de Elecciones) para los comicios generales del 2021. O sea, del total de electores en el país, un 6,6% tiene una afiliación partidaria, lo que está lejos de ser insignificante (incluso si las cifras son muy variables entre partidos). Por supuesto se puede glosar –y mucho– sobre lo que esta membresía señala. Así y todo, la cifra no deja de ser significativa. En Chile la afiliación partidaria es de solo la mitad (3%) en un país que cuenta con uno de los sistemas de partidos políticos más institucionalizados de América Latina (aunque la cifra llega, en Argentina, al del 25%). O para decirlo a través de otra comparación: en el Perú hay en porcentaje de la población más afiliados a partidos políticos plurales que los que existen en China (en donde el Partido Comunista tiene 90 millones de miembros –un porcentaje sin embargo menor de la población total del país si se lo compara con el caso peruano).

La lectora/lector ya lo pensó: “claro, pero esas cifras no quieren decir nada”. La frase resume el problema y obliga a una inteligencia más amplia. La vida política peruana se desenvuelve en medio de una arena de partidos políticos (en verdad, de agrupaciones), en ausencia de todo sistema o realidad de partidos. Una arena política caracterizada por partidos-toboganes que pasan de la gestión gubernamental a su casi desaparición en apenas un mandato o dos. Una arena política en la cual los pactos partidarios en el sentido fuerte (y noble) del término han desaparecido. Sin organicidad *conflictiva* alguna, los acuerdos

son palabras sujetas a permanente revisión. Aquí tampoco la traición es de índole moral. Es el resultado de un modo de estructuración de la vida política que se ha desligado de toda cultura de los conflictos en beneficio exclusivo de una cultura de dimes y diretes y de la pura búsqueda de ventajas individualistas. A la voluntad de cierre del sistema político (la multiplicación de requisitos para inscribir un nuevo partido), se le opone la realidad de un escenario electoral altamente competitivo y fragmentado, pero muy escasamente conflictivo. Los actores (tanto los partidos como los individuos) estructuran sus tomas de posiciones, más allá de la estricta prosecución de sus más estrechos intereses grupales, de manera fluctuante en función de vaivenes coyunturales. Los cambios de orientación ideológica, las alianzas partidarias y los votos individuales, todo termina dando vértigo en la arena política peruana. Los lazos "orgánicos" entre partidos políticos, actores sociales e intereses económicos se han vuelto "cosa del pasado". Esto no quiere decir que no existan en lo absoluto, sino que todo (realmente todo) está supeditado a estrategias altamente mudables y degradables.

CURIOSAMENTE, PARA ENFRENTAR A estas manifestaciones de la sociedad desformal en el ámbito político, las respuestas tienden a ser rígidamente institucionales. La solución publicitada más que ensayada siempre es similar: cada nuevo "gran" jefe/jefa intenta refundar un nuevo "verdadero" partido político. Cada nuevo efímero liderazgo se presenta a sí mismo como un fundador de un "sólido" partido (el APRA de García y post-García, el PPC, Fuerza Popular, el Partido Morado, diversas agrupaciones de izquierda) antes que todos ellos revelen una asombrosa porosidad a las prácticas desfomalizadas de sus miembros.

Insistir en la misma estrategia tendrá resultados similares. *Tal vez*, por eso, hay que aceptar y reconocer que dadas las maneras de hacer, pensar y sentir en el país las instituciones operan de otra manera y que es necesario pensar las reglas a partir de estas modalidades de acción. Sin duda, no se logrará en lo inmediato eliminar las trenzas fuertemente arraigadas en las maneras de hacer,

pensar, y sentir, pero hay que buscar (y aprender a) institucionalizarlas. En este camino, la reestructuración de la vida política en torno a una cultura de los conflictos incentivará el tránsito de las trenzas informales (y a veces mafiosas) actuales a una cultura de grupos de presión y de lobbies. Sí, se puede admitir que en el mejor de los mundos no es lo óptimo, pero es lo que parece más factible de obtener en el Perú de hoy. Esto obligará a una mayor organicidad a nivel de los intereses que se defienden alejándolos de su mera canalización a través de redes subterráneas y de sus manifestaciones más mafiosas. Obligará, sobre todo, a nuevos ejercicios de justificación pública de los intereses.

En la reestructuración de la vida política en torno a una cultura de los conflictos, algunas medidas simples pero importantes tienen que ser adoptadas. Algunos órganos de prensa o periodistas lo hacen, pero es importante publicar sistemáticamente el voto de cada agrupación, pero también de cada parlamentario, en los temas puestos a votación en el Congreso. No será por supuesto suficientemente disuasivo para evitar combinados, pero permitirá que la opinión pública esté en condiciones de exigir cuentas de coherencia a los representantes en el Congreso, y que los partidos tengan que asumir públicamente la sinuosidad de sus votos o el de sus miembros (en este punto, el papel de la prensa regional con respecto a los representantes de sus regiones será muy importante).

Habrà que aprender a lidiar con la desformalidad, con un bemol. No se puede limitar (como en parte se quiso hacer prohibiendo la formación de nuevos grupos parlamentarios) el libre voto de los congresistas. Va en ello su cualidad de representantes y no de delegados. Además, la tendencia en las sociedades contemporáneas es hacia modalidades de expresión de opiniones e intereses menos rígidos, fluctuantes según las temáticas, tomas de posición menos enmarcadas por continentes ideológicos totalizantes. Sin embargo, entre el viejo voto monolítico partidario y el transfuguismo generalizado existen muchas figuras intermedias.

Para enfrentarlo hay que dejar de pensar que la única meta consiste en reconstruir partidos políticos “como los de antes” o instaurar sólidas articulaciones orgánicas entre actores sociales (casi inexistentes en el país) e intereses económicos (acostumbrados desde hace décadas a otras modalidades de presión fáctica) con los partidos. En lo mediato e inmediato hay que buscar reestructurar la vida política en torno a una cultura de los conflictos.

El desafío es enorme. En pocos países del mundo, la descomposición del sistema de partidos políticos ha alcanzado los niveles que tiene en el Perú desde la década de 1990. Es un laboratorio político casi puro del reino de actores que operan en universos sin consistencia organizacional y partidaria alguna. Sin embargo, después de 30 años de funcionamiento, y a través de muy severas e inquietantes crisis, es necesario reconocer que, curiosamente, no solo los candidatos “independientes”, “anti-” y “post-candidatos” no han socavado la democracia, sino que, a su manera, han dado forma a una modalidad desformalizada de la representación política. Han engendrado un tipo de competitividad electoral altamente personalizada, sin interés por los programas, en donde las estrategias individualistas (estructuradas a través de diversos conjuntos de relaciones *interpersonales*) priman por sobre cualquier consideración o lealtad partidaria, ideológica o identitaria. La política peruana gira desde hace treinta años en torno a individualidades que migran (el transfuguismo) de una agrupación a otra, al vaivén de las circunstancias o de los propios y exclusivos intereses (varios políticos llegan a estar inscritos secuencialmente en muy diversos partidos, pero a participar simultáneamente en diferentes agrupaciones de intereses). Los partidos pierden razón de ser puesto que es evidente que se pueden ganar las elecciones a través de mecanismos alternativos a medida que el acceso a los medios de comunicación se independiza de la membresía partidaria; que es patente la debilidad de las organizaciones de la sociedad civil; que es posible estructurar redes clientelares desde distintas

bases –universidades, agrupaciones religiosas, ONGs. En breve, esta manera de hacer política es profundamente *representativa* de la sociedad desformal.

Si todo esto es extremo en el caso peruano, algo de todo esto es también observable en varios otros países en donde proliferan los candidatos independientes, en donde los líderes son más fuertes que los partidos, en donde la opinión pública (a través de las encuestas) impone decisiones y selecciones de candidatos a los partidos. El cambio es profundo con la era de los grandes líderes nacional-populares de mediados del siglo XX. Si estos fluctuaron ampliamente en sus líneas de acción de manera personalista, sus decisiones tenían alcances colectivos a nivel de un partido, un movimiento, una doctrina. Las decisiones de los/las jefas/jefes políticos contemporáneos solo comprometen a un pequeño puñado de secuaces que deciden apostar, sin lealtad y con cálculo, por un jinete solitario. Los individuos y una particular y extendida manera de hacer, pensar y sentir han triunfado (¿hasta cuándo?) sobre los aparatos partidarios. ¿Hasta cuándo? *Tal vez* hasta que se logre reestructurar la vida política desde una cultura de los conflictos.

LOS CONFLICTOS Y LA JUSTICIA

Para combatir la corrupción en una sociedad desformal no se requiere necesariamente ni de ciudadanos virtuosos ni, exclusivamente, de leyes eficaces. Para combatirla hay que, una vez más gracias al recurso del judo, buscar asociar las instituciones y los individuos, partir de las maneras efectivas de su hacer, pensar y sentir, intentando desplazar el teatro de acción de la lucha contra la corrupción del sistema judicial al sistema político.

Hay que entender bien lo que esto comporta. El espíritu anticorrupción y la cruzada moral en la que ha devenido tiene que abrirse a un reclamo más amplio de justicia. Un camino que debe transitar por la cultura de los conflictos.

Las instituciones judiciales existen en el Perú (como los otros poderes del Estado) pero no cumplen a cabalidad su misión. Es lo menos que puede decirse. Si el Tribunal Constitucional hubiera respondido a la cautelar presentada en el primer intento de vacancia contra el entonces presidente Vizcarra (entre el 10 y el 18 de septiembre del 2020) precisando el sentido de la fórmula “incapacidad moral permanente” por la cual la Constitución peruana permite la vacancia presidencial, esta no se habría probablemente producido dos meses más tarde. Si el sistema judicial fuera más eficiente no habría tantos peruanos en espera de una resolución de sus litigios (muchos de ellos con abusivas y generalizadas prisiones preventivas). Los viejos disfuncionamientos institucionales han caído entre las mallas de perversas estrategias políticas que, al politizar, a través del *lawfare* el sistema judicial, han introducido lógicas facciosas (y diversos conjuntos de relaciones *interpersonales*) dentro de la práctica de la justicia.

Resultado: la solución no está en el sistema judicial. Ahora bien, en una sociedad desformal este es justamente el anhelo de muchos ciudadanos que parecen querer (o apostar) que la justicia resuelva los impases de la vida política. Una actitud tanto más expandida que el mismo personal político recurre al sistema judicial (en el Perú sobre-recurre a él) porque antes (y reiteradamente) ha fracasado políticamente en encontrar compromisos conflictivos. Aún peor, el personal político recurre a él como una estrategia suplementaria no de la lucha política sino de imposición unilateral de intereses. Muchas agrupaciones políticas están atravesadas por la misma tentación.

Pero, esta demanda al sistema judicial también es alta (y a veces sincera) entre aquellos que responsabilizan a las maneras de hacer de los peruanos de los grandes males del país. Ante la indisciplina colectiva la única solución sería la mano dura de la justicia. Otra vez, y como siempre, multiplicar los castigos, las sanciones, las multas, la fiscalización, los controles. Una cierta tentación política autoritaria hace carne con una innegable pasión punitiva

judicial. Esta sed punitiva no tarda en generar una y otra vez nuevos abusos (prisiones preventivas “como cancha”, sin juicios ni condenas); nuevas fuentes de corrupción (se negocian los montos de las multas); nuevos resentimientos (siempre son “los mismos” que son sancionados, siempre son “los mismos” peces gordos que se escapan).

Todo esto va mucho más allá de la corrupción y hunde sus raíces en muy distintos procesos. Sin embargo, en los últimos lustros, al alero de un *lawfare* cada vez más cuestionable y en medio de non sanctas alianzas entre jueces, medios de comunicación, partidos políticos y bandas, el blanco principal de la sed punitiva se ha centrado en la lucha contra lo que de manera imprecisa en la opinión pública se denomina la corrupción sistémica. Los principales responsables políticos y algunos raros muy poderosos actores económicos se vuelven el blanco predilecto de diversas operaciones judiciales y mediáticas. En verdad, judiciales-mediáticas. No se trata de un vago recurso estilístico. En la cruzada moral contra la corrupción es difícil por momentos saber si son los jueces los que se apoyan en los medios de comunicación para hacer avanzar la justicia o si son los medios de comunicación los que dictan los caminos y los ritmos de los procesos judiciales.

La constatación es evidente. Por el momento, a ojos de muchos peruanos, esto no se ha traducido por una disminución de la corrupción. Al alero del *lawfare* la lucha contra la corrupción ha sido hasta la fecha bastante improductiva. Más prisiones preventivas que juicios y sentencias. Más titulares de prensa que investigaciones periodísticas. En revancha, todo esto sí se ha traducido en un debilitamiento y cuestionamiento generalizado del personal político y, aunque con menores efectos, en un descrédito del empresariado nacional. Todo esto en medio del accionar por lo menos opaco de una empresa brasilera y de sus

empleados en tanto que colaboradores eficaces de la justicia¹³. En este contexto, el ejercicio mismo de la justicia se vuelve un remedo de la lucha política. Con el bemol que, hasta la fecha, esta modalidad de lucha contra la corrupción ha dado pocos resultados.

En la opinión pública peruana el combate actual contra la corrupción retrotrae a la memoria de la lucha bautismal desarrollada a fines de la década de 1990. Sin embargo, los dos combates más allá de ciertas analogías y tendencias son distintos. En el caso de la dupla Fujimori-Montesinos, la lógica ilegal y criminal se había enquistado en la cúpula del Estado y se manifestaba en todo su accionar (chantajes diversos, fiscalizaciones orientadas de la Sunat, ataques a la libertad de expresión, compra de votos, interpenetraciones con el narcotráfico, impunidad represiva). En este combate la justicia ni substituyó ni remedó a la política. Incluso fue al alero del combate político que se obtuvieron ciertos éxitos en la lucha contra la corrupción cuando se decapitó al régimen. Un régimen que, como tantas otras veces se ha dado en la historia del Perú, al perder su jefatura se desmoronó.

A pesar de ciertas similitudes, la corrupción contra la cual se lucha más o menos infructuosamente hoy es de todo otro tipo. La hidra esta vez tiene demasiadas cabezas como para que todo se resuelva con un solo golpe. Aún más, las maneras en que se han asestado los golpes, al debilitar al personal político en su conjunto y a una fracción del gran empresariado nacional, no han necesariamente redundado en beneficio del país. Lo anterior no supone

13 Hay cada vez más pruebas que gobiernos extranjeros (Venezuela, Brasil) han financiado campañas electorales en el Perú en los últimos lustros –una práctica que también se da en varios otros países del mundo. Pero el caso de la empresa brasileña Odebrecht es de otra envergadura, tanto por los montos involucrados como por lo que este proceder implica a nivel de un posible imperialismo subregional. En la medida en que esta dimensión no fue abordada o escasamente en la opinión pública esto permite que ciertos grupos asociados a intereses empresariales nacionales cuestionen el papel de varios de los colaboradores eficaces de esta empresa: el que sus denuncias (algunas difíciles de corroborar) puedan hacer oficio de prueba, que sus posibles intereses empresariales orienten las acusaciones (con el fin de continuar recibiendo los pagos ya comprometidos por el gobierno peruano, continuar licitando futuras obras, posibles estrategias no sanctas de debilitamiento de empresas nacionales que compitan con ella –con los mismos métodos...– en la licitación de grandes proyectos, etc.).

ningún cuestionamiento a la lucha contra la corrupción. Solo recuerda que las maneras como se ha llevado a cabo la judicialización han significado una pérdida de crecimiento y de inversión en el Perú, y un inquietante descrédito colectivo del personal político. Algunos buenos también pagan por muchos malos. El resultado es un país que se vive agobiado y compungido por la existencia de una corrupción indestructible.

EN LA LUCHA CONTRA la corrupción hay por eso *tal vez* que cambiar de objetivo. La judicialización de la vida política peruana ha llegado a tal extremo que, para transitar en esta dirección, se hará necesario no un pacto de impunidad recíproco entre actores políticos, sino la renuncia colectiva, bajo la mirada vigilante de la ciudadanía, del *lawfare*, lo que requiere previamente a nivel de la ciudadanía la transición desde el espíritu anticorrupción hacia una cultura del conflicto. La vida política nacional, reestructurada desde una cultura del conflicto, tiene que desarrollarse en el Congreso, a través de partidos y organizaciones (sindicatos, ONG), en los medios de comunicación, en las calles. No en los pasillos del sistema judicial.

Esto no quiere decir que hay que abandonar la lucha contra la corrupción. Pero este combate tiene que pensarse desde un horizonte más amplio de justicia. Tanto más que, a pesar del agobio que este rubro suscita entre la ciudadanía, el sentimiento de que se trata de un país sumido en la más sólida impunidad no es necesariamente justo. Esta sensación desestima todo lo que se logró hacer entre fines del año 2000 y el 2001; desestima, sobre todo, la importancia del trabajo de verdad realizado y reconocido por el Estado peruano durante los años de la violencia y represión y la progresiva (aunque limitada y muy disputada) instauración de una cultura de los derechos humanos. Las muertes en el Perú siguen sin tener el mismo valor según las características de las personas –como lo mostró el informe de la Comisión de la Verdad y la Reconciliación (CVR)– y sigue habiendo demasiadas muertes durante las movilizaciones sociales, pero ello no impide que la cultura política del país haya cambiado. Para una

parte sustancial de la opinión pública peruana, el homicidio en el marco de protestas sociales es un hecho político inaceptable, como lo mostró la reacción a la muerte de dos jóvenes en las manifestaciones de noviembre del 2020. En su afán justiciero y moral, los impases del espíritu anticorrupción obliteran e impiden reconocer estos avances en el progresivo y lento arraigo de una nueva cultura democrática en el Perú.

¿No hay que hacer nada entonces frente a la corrupción? Por supuesto que sí. Pero para que esta lucha sea eficaz tiene que recuperar, en un primer momento, un papel más modesto. La corrupción tiene que dejar de ser el “principal” problema del Perú. ¿Por qué? Porque esta evaluación responde a estímulos mediáticos y judiciales (no exentos de intereses); porque ha derivado en oscuras tácticas de *lawfare*; y porque ha transformado la vida política peruana en una ininterrumpida e ineficiente crónica judicial. La cruzada moral del espíritu anticorrupción no puede seguir confiscando y paralizando el debate público.

Es necesario salir de esta secuencia tal vez gracias al recurso del judo. Hay que buscar apoyarse en la fuerza de la demanda de justicia presente en la sociedad peruana para canalizarla en dirección de una cultura de los conflictos. La justicia sanciona individuos; los conflictos sociales estructuran antagonismos colectivos. Respetando esta frontera, en una sociedad desformal el horizonte de la justicia tiene que buscarse entre lo que es *moralmente inaceptable* y lo que es *políticamente realizable*. Una frontera cuyo diseño y consistencia trazan justamente los conflictos sociales.

Lo moralmente inaceptable. Esto es lo primero que hay que asentar definitivamente en la vida colectiva. Lo moralmente inaceptable pasa por una actitud intransigente de justicia *sin concesiones* en lo que respecta a los derechos humanos. Por importantes que sean los bienes, su valor nunca es comparable, en una República, al de las libertades. En este rubro, la lucha tiene que ser frontal y sin descanso. Los ciudadanos tienen que sentir, *vivenciar* en el día a día,

que en este registro están plena e irrestrictamente amparados por las orientaciones de los gobiernos. Esto no cae del cielo: es el producto de un conjunto dispar de conflictos sociales. Y la consistencia de esta frontera está todavía lejos de ser consensual en el Perú de hoy.

Queda lo políticamente realizable. Es dentro de ella como debe concebirse la lucha eficaz contra la corrupción. Lo que supone partir reconociendo que se trata de un problema real, pero que no es necesariamente el principal ni por supuesto el único desafío de la vida social en el Perú. El espíritu anticorrupción tiene que perder el monopolio de las demandas de justicia. Lo que implica que, al dissociarse de otros objetivos más amplios de justicia, la lucha contra la corrupción tenga que centrarse en objetivos más circunscritos. La pasión justiciera y los altisonantes procedimientos judiciales tan mediáticamente publicitados en torno a la lucha contra la corrupción deben tener otro lugar en la vida colectiva peruana. La misma lucha contra la corrupción entablada por los jueces tiene que ser objeto de vigilancia ciudadana, como Luis Pásara lo subrayó muy certeramente.

El espíritu anticorrupción, por importante que haya sido en el último tiempo, no es el único ejemplo de transmutación de los malestares de la desformalidad en anhelos justicieros. La sociedad desformal engendra constantemente sentimientos particulares de injusticia susceptibles de oscilar entre una tolerancia hacia acciones abiertamente ilegales y una irritación hacia conductas simplemente exolegales o micro-ilegales. En una sociedad desformal lo "grande" y lo "chico", lo "grave" y lo "irritante", dibujan una sociografía específica a través del cursor común de las diversas experiencias de vivir en un país donde "nadie respeta nada". Por eso, *tal vez*, el espíritu anticorrupción también tiene que centrarse con más ahínco en la "pequeña" corrupción.

No es cuestión de sancionar a los peces chicos y dejar impunes a los peces gordos. Pero si algo muestra la lucha contra la corrupción en los últimos lustros

es que la focalización en la “cumbre” ha tenido más eco mediático que eficacia judicial o consecuencias en la puesta en forma de la sociedad. Las abusivas prisiones preventivas contra algunos peces gordos, pueden satisfacer el placer de vindicta de algunos, pero no han vuelto a la sociedad más justa.

Tal vez, recurso del judo, hay que reorientar la fuerza. Aceptar que el combate será lento y menos altisonante. Más una maratón que un sprint judicial. Los caminos no serán fáciles, pero es manifiesto que el “sistema” no va a ser desmontado de manera monolítica. Como se ha practicado en otros países, con resultados a media tinta (pero con resultados), hay que sancionar (con debidos procesos) casos de corruptela individuales extraordinarios. Hay que, en la medida de lo posible, servirse de los “excesos” (de corruptela) a las que las mismas redes facciosas son sensibles, con el fin de debilitar progresivamente sus lógicas de funcionamiento. Hay que acompañar esta estrategia con un proyecto más amplio de lucha contra la “pequeña” corrupción ordinaria en la sociedad y entre los funcionarios del Estado, un rubro en el que (mucho más que a propósito de la gran corrupción), como tantos estudios lo muestran, las diferencias entre los países desarrollados y los países emergentes son significativas.

En este terreno una de las grandes apuestas de la cultura de los conflictos consistirá en buscar hacer *visibles* las facciones, los contubernios, las bandas, las influencias y las argollas. Estructurar la vida colectiva en torno a conflictos debe permitir ver con mayor transparencia quién es quién. Por supuesto, esto no eliminará ni a los poderes facticos ni a los grupos de presión. Pero permitirá desenmascarar (a veces) a ciertas agrupaciones delictuales. Todo esto será sin duda mucho menos espectacular que lo que efectúan, delante de las cámaras, pero no en los juicios orales, ciertos equipos de jueces ultra-mediáticos. Pero será probablemente más importante, más cotidiano, más tangible para los ciudadanos. En el ejercicio de la justicia hay que recordar que el principal objetivo para una sociedad no es el castigo de los culpables, sino la (re)creación de la confianza entre los ciudadanos y las instituciones.

No, esto no supone la impunidad o el abandono de la lucha contra la corrupción de los peces gordos. Al cambiar la estrategia, es posible esperar que esta se vuelva de hecho más ambiciosa. El combate ni empieza ni sobre todo termina “arriba”, guillotinando algunas cabezas para calmar la pasión justiciera. El combate empieza “desde abajo” y será largo. Con reveses, inercias, algunos avances. Sin duda, no será nunca la base para el script de una serie de televisión. Pero el objetivo es distinto: buscar transformar en el día a día la confianza de los ciudadanos en sus instituciones, con el fin mediato de ir progresivamente escalando y ampliando las sanciones a otras modalidades de corrupción. Todo esto llevará mucho más tiempo y no todo tendrá éxito. Pero los pequeños pasos terminarán por ser más eficaces. *Tal vez.*

LOS CONFLICTOS Y EL ESPACIO PÚBLICO

Conflictos, política, justicia. En esta lista muy exigua de problemas, aún es necesario incluir, algunas consideraciones sobre el espacio público. Ámbito indisoluble de la democracia, el espacio público se ha convertido en otra fuente de daño en la vida colectiva peruana.

El espacio público es una arena altamente antagónica en la cual se cruzan y enfrentan periodistas, medioactivistas, movimientos sociales, ciudadanos, políticos, cada uno de ellos con pesos e influencias muy distintos. El más somero análisis del espacio público peruano no tendría la más mínima dificultad en posicionar a unos y otros, a tal punto las denominaciones cruzadas son rituales: “derecha bruta y achorada”, “caviarada”, “mermeleros”, “mafiosos”, “golpistas”. El espacio mediático parece una guerra abierta de trincheras.

Sin embargo, no lo es. Tras las líneas y la guerra de posiciones, la guerra de movimientos es sorprendente. Aunque cada bando represente al bando contrario como un disciplinado grupo orgánico al servicio de ciertos intereses (económicos, ideológicos), la verdad es que por lo general solo se trata de

agrupamientos reducidos, a veces limitados a pequeños círculos de analistas y columnistas (que se leen y retweetean entre sí). La observación de esta práctica permite objetivar el perímetro de cada “bando”. En este muy pequeño mundo es fácil saber rápidamente quién es quién, gracias a los enlaces y a los enlaces respectivos; gracias a las mutuas omisiones (reconocibles) peyorativas; gracias a los mutuos ataques (peyorativos) explícitos.

Pero aquí también la ficción de la organicidad no es menos falaz que a propósito de los partidos políticos. Ciertamente, existen verdaderas campañas orquestadas de desprestigio y desinformación (algunas inmundas), pero esto no impide que muchas veces se esté solamente en presencia de entramados yuxtapuestos de relaciones *interpersonales* que permiten asombrosos reacomodos y re-afiliaciones. No se lo reconoce tal vez con toda la fuerza que merece, pero la estructura (la arena) del espacio público en el Perú es muy parecida a la estructura (la arena) de los partidos políticos; y las maneras de hacer, pensar y sentir entre uno y otros no lo son menos. Varios periodistas (incluso entre los más connotados), igual que el personal político, se “van de boca”, y el achichamiento estilístico es profuso.

Ni todo el personal político, ni todos los jueces, ni todos los periodistas son deshonestos. La frase ni siquiera debería escribirse, pero este es el sentimiento de muchos peruanos. Con una salvedad de talla: tratándose de la prensa, cada cual le tiene confianza a “su” periodista o incluso a “su” periódico, revista, portal o canal. En el espacio público peruano la manipulación, la desinformación, el sesgo informativo son tan frecuentes que una *cierta* incredulidad se ha generalizado. En este universo nadie, por poco que respete su inteligencia, quiere pasar por un “nabo”, a lo que hay que añadir el hecho que varios columnistas parecen *sinceramente* creer en las teorías complotistas que vehiculan.

La libertad de prensa y de opinión son valores incuestionables en una democracia y muchas de las “regulaciones” posibles del trabajo de los periodistas (más allá de las leyes ya existentes sobre deontología, pruebas, difamación) no pasan de ser embustes para extender controles o ejercer censuras. En lo mediato parece poco probable que esto varíe sustancialmente. La impunidad laboral de facto y la audiencia que gozan varios periodistas (a pesar de conductas altamente cuestionables en el pasado) es un pesado tributo que la ciudadanía paga en el Perú para el mantenimiento de la democracia. Así y todo, el objetivo justifica el precio.

Las purgas justicieras no arreglarán nada y solo terminarán amenazando a la libertad. Las fugas (organizadas y retribuidas) de investigaciones en curso desde las comisarias o los tribunales hacia los medios de comunicación no son por lo demás un mal exclusivo de la sociedad peruana. Forman parte, en sus excesos e incluso en su ilegalidad, del combate por la información (y la desinformación) en las sociedades contemporáneas. Aquí también se puede desear vivir en un mundo mejor regulado, más probo y que respete infinitamente mejor la presunción de inocencia, pero dada la estructura del espacio público actual (y de la multiplicidad de las vías de comunicación existentes) será necesario convivir con ello.

LA OPINIÓN PÚBLICA PERUANA vive en mundos paralelos. La experiencia de esquizofrenia informativa está asegurada para aquel que se informe *simultáneamente* por medios de comunicación de distinta orientación política. En apariencia esto es similar a lo que acontece en otros países. Pero una vez más lo importante es comprender las especificidades en la sociedad desformal. La explicación no reside por eso solamente ni en la concentración de los medios ni en el uso descarado de la mentira o de la infamia. Todo esto es grave y ha tenido consecuencias muy deletéreas en la democracia, pero en lo mediato tal vez no sea esto el principal desafío.

Puede ser útil partir analizando la *estructura* de enunciación y de inteligibilidad de varios artículos y tribunas periodísticas. Sobre todo, las de muchos (no todos) de los más connotados columnistas (que suelen designar a sus colegas con una no escondida hostilidad como “opinólogos”). En muchas (no todas) de estas columnas es menos cuestión de análisis de hechos o de posiciones contradictorias que de martillar una mirada despreocupándose de la argumentación. En el Perú, la verdad mediática es particularmente solipsista y narcisista. La noticia es la firma. Primera constatación: muchas columnas (no todas) no argumentan sobre bases factuales contradictorias, sino que dan directrices a sus lectores. En el sentido más básico de la expresión, “bajan línea”. O, si se prefiere un lenguaje menos connotado, son hacedores de opinión pública.

Segunda constatación: al adoptar esta postura, muchos análisis periodísticos se vuelven análogos al trabajo de un fiscal, esto es, buscan, denuncian, presentan cargos. En verdad, dada la urgencia de los tiempos mediáticos, es más justo decir que desarrollan las *opiniones* con el formato de una *acusación* judicial. Lo esencial: la denuncia es la condena. Los ataques personales (otra vez: la fuerte personalización de los antagonismos) son casi una regla.

Tercera constatación: en esta estructura de enunciación periodística, la verdad (la veracidad, la plausibilidad) es muchas veces un asunto de confianza. Aquí también la moral reaparece con fuerza. En todas partes y desde siempre, la palabra de un periodista se respeta por sus credenciales, lo que es indisoluble de su pluma, su talento, sus dotes de investigación, de la seriedad con la cual confronta sus fuentes, y, *last but not least*, de su moralidad a lo largo de los años. En el universo periodístico las reputaciones no se decretan, se ganan con años de esfuerzo y trabajo al servicio de la veracidad. Esto es lo que poseen legítimamente algunos/algunas grandes columnistas y periodistas en el Perú de hoy (bien reflejado en el número de seguidores en sus respectivas cuentas en Twitter). Pero todo esto que no es tampoco exclusivo a la sociedad peruana se dota de sabor local.

Para comprenderlo hay que remontarse a otra de las herencias del fuji-morismo: la cultura de los psicosociales. Mucho antes de las estrategias de los *fake news* o de los debates sobre la polarización, los peruanos vivieron en clivajes fabricados de este tipo a través de la denominada prensa chicha. La confianza se rompió y el resquemor de ser manipulado se impuso con tanto mayor vigor cuanto que las dudas sobre la honestidad de los periodistas se generalizaron. Desde entonces el recuso manipulativo a la mentira es parte casi constitutiva del espacio público. Resultado: muchos ciudadanos le *creen* (y le quieren creer) a *alguien* (fulano o zutano), más que a tal o cual órgano de prensa. Siempre en este contexto, muchos otros, quien más quien menos, se dejan influir y manipular por noticias que toman frecuentemente la forma de construcciones altamente *unilaterales* de la realidad social. Toman la forma, o sea, si varias noticias son manipulativas y tendenciosas (casi verdaderos psicosociales), muchas otras se formulan bajo la estructuración de una lógica de bandos y sobre todo de animadversiones e invectivas altamente personalizadas. Lo que tradicionalmente fue lo propio de la prensa militante o de opinión en el pasado, se ha convertido en la principal –y entre algunos la casi única– modalidad de ejercicio del periodismo.

Aquí está lo verdaderamente problemático. Los ciudadanos viven en medio de un espacio público que es un auténtico magma noticioso. En este magma cohabitan mentiras descaradas, burdas campañas psicosociales, rumores de origen desconocido, opiniones antagonistas, hechos disímiles, verdaderas falsas teorías del complot, manipulaciones, columnas de gran acuidad analítica. Es un error pensar que es así “en todos lados”. La situación de *recepción* no es la misma. El agobio ordinario de la sociedad desformal a caballo entre lo exolegal, lo exonómico y lo exoestético refuerza y acentúa las hesitaciones, los temores, el sentimiento de no saber más a quién realmente creer. Frente a este magma noticioso, la confianza se ultra-personaliza.

Leer *simultáneamente* los distintos órganos de la prensa peruana es ingresar en conjuntos opuestos de relaciones *interpersonales*, en los cuales los perímetros de los agrupamientos y las rencillas individuales tienen una importancia desmesurada. A la vez prisioneros y actores de esta lógica hegemónica de enunciación e inteligibilidad, en este espacio lo frecuente es *opinar* acusando. La argumentación en base a hechos se reduce a una parte incongrua y la parte dedicada a la crítica argumentada simplemente desaparece. Muchos (por suerte no todos) de los *datos* señalados en algunas columnas se desdican radicalmente de los expuestos en otras, sin que jamás se entable un debate en torno a las fuentes o el porqué de los desacuerdos sobre los datos. La descalificación recíproca generalizada no necesita de ninguna prueba. Lo más pernicioso es que nadie hace el esfuerzo de *comprender* la perspectiva opuesta.

Incluso cuando los hechos informados son similares (por supuesto ello ocurre con cierta frecuencia), lo que se informa sobre ellos no es del todo similar. Se enuncian u *omiten* voluntariamente aspectos distintos. La razón es simple. En el trabajo de muchos periodistas la información es indisociable (¡y a veces con qué pasión!) de cruzadas en defensa de ciertos valores morales, políticos, intereses económicos. El resultado es estructural: casi nadie *busca* adoptar un punto de enunciación y de inteligibilidad, no un punto neutro, por cierto, pero que al menos sea capaz de sopesar y cotejar las distintas perspectivas. Al no hacerlo, una parte considerable del espacio público en el Perú se mueve en otro teatro de sombras en el cual la vida social se puebla de “mafias”, “caviares”, “poderes fácticos”, “marxistas”. El trabajo periodístico azuza tanto más el miedo de unos y otras cuanto que por lo general los conjuntos de relaciones *interpersonales* denunciados permanecen oscuros y sus tramas efectivas invisibles.

Los debates se vuelven clivajes y la recepción se subordina al aprecio (o desprecio) que suscita la reputación o personalidad de un periodista. Evitemos todo posible malentendido: esto no excluye ni la excelencia del trabajo de varios periodistas ni el papel *decisivo* que ellos juegan en la sociedad peruana

dada la volatilidad de los partidos y las organizaciones sociales. En realidad, todo esto al darle estructuralmente *mayor* importancia e impacto al trabajo de los periodistas, refuerza el posible papel negativo de las maneras por las que se (pre)estructuran las exigencias de veracidad.

La cuestión no es la neutralidad, sino, una vez más, el hecho de que en una sociedad desformal las rivalidades individualizadas y los conjuntos de relaciones *interpersonales* imprimen en exceso su sello en el espacio público. Aquí también el problema reside en el hecho de que el muy sano antagonismo de opiniones no se sustenta en una cultura de los conflictos. O sea, en un trabajo de *análisis* que se esfuerce por *comprender* y presentar, antagónicamente, la posición contraria; un esfuerzo que supone asumir –aunque mal no sea por su mera existencia– la legitimidad, dentro de una democracia, de la opinión adversa; un trabajo que requiere (pre)estructurar los análisis de las opiniones y hechos controvertidos más allá de la íntima convicción de que los oponentes “están locos”, “dicen cualquier cosa”, son “golpistas” o “caviares”. Superar este escollo exige romper con el facilismo que supone, a través de un asombroso recurso generalizado a un marxismo muy vulgar, reducir todas las opiniones antagónicas a meras caretas de intereses económicos encubiertos.

El espacio público peruano desborda de rencillas y diatribas, pero adolece de una cultura de los conflictos. Una perspectiva estratégica que, partiendo y asumiendo la divergencia irreconciliable de puntos de vista, entiende el interés superior de la *comunicación* en una democracia. La cultura del conflicto supone esto justamente: comprender (y por ende reconocer en algún punto la existencia de la visión alterna) sin por supuesto tener que compararla o dejar de combatirla.

Sí, todo esto está muy lejos de diseñar un mundo ideal. Pero la primera verdad de la cultura de los conflictos consiste en reconocer que en toda democracia existen cosas que no se pueden negociar y que, porque no se pueden negociar,

se negocian todos los días. Sobre esta frágil verdad reposa la frontera entre la vida y la muerte, el conflicto y la guerra. Una certidumbre: la consolidación de la democracia en torno a una cultura de los conflictos no será posible sin el concurso activo y antagonico de la prensa y del trabajo de los periodistas.

* * *

La cultura de los conflictos no es una panacea para los desafíos de la sociedad desformal. Es una proposición de *estrategia*. Una postura de maniobra que, apoyándose en las maneras efectivas de hacer, pensar y sentir de los peruanos, busca pensar conjuntamente y reestructurar conflictivamente a las distintas agrupaciones de relaciones *interpersonales* que atraviesan a la sociedad. La cultura del conflicto es tan solo, tal vez, una posible estrategia para la puesta en forma de la sociedad. Una estrategia que partiendo del reconocimiento de lo propio de las grandes maneras de hacer, pensar y sentir intenta aplicando la llave del judo, no eliminarlas o prohibirlas, sino buscar ponerlas al servicio de una reestructuración conflictiva. El objetivo: intentar que las pugnas devengan conflictos y que estos se constituyan en la horma de la sociedad peruana.

Por supuesto, *nada* garantiza el éxito de esta estrategia. Los conflictos pueden no dar lugar a una cultura. Pueden permanecer subordinados a rencillas y clanes *interpersonales*. Pueden sobre todo seguir operando, con mayor o menor intensidad, dentro de los parámetros de la sociedad desformal bajo el dictado de sus maneras de hacer, pensar y sentir.

Así y todo, es tal vez la estrategia la más prometedora tanto en lo inmediato como en lo mediato. En el agobio cotidiano de la sociedad desformal (acentuado por la política, la justicia y los medios de comunicación) un rasgo es particularmente vicioso: todo es percibido operando de manera oscura o

invisible. La sociedad se llena de entelequias¹⁴. Lo corrupto se asocia con lo subterráneo. Las “mafias” y los “terrucos” acechan, conspiran, corrompen. La vida colectiva en la sociedad desformal termina desarrollándose en medio de un teatro de sombras, entre bambalinas, sin claridad alguna sobre la identidad, las razones y los intereses de los distintos actores. Muchos analistas, actores sociales o ciudadanos se han acostumbrado así a ver otras intenciones (ocultas e inconfesables) detrás de una huelga, un partido, una vacancia, una asociación. A las denuncias contra las “mafias” se le oponen las acusaciones de “terrucos”. En este contexto, los complots (y los temores ante los complots) no requieren de grandes aditivos narrativos para expandirse. La estructura de opacidad desformal de la vida colectiva inclina espontáneamente hacia ellos.

La primera y la más legítima pregunta es saber quiénes son estos actores y qué intereses defienden. Por supuesto, no todo (ni muy remotamente...) se volverá en lo (in)mediato transparente. Pero la reestructuración de la vida colectiva desde la cultura de los conflictos tendrá por lo menos este mérito: obligar a que caigan algunas máscaras y que los antagonismos se hagan a rostro descubierto.

¹⁴ Para un caso de análisis empírico concreto del funcionamiento político real de una de estas redes, cf. Caveró Cornejo (2013).

CAPÍTULO 4

MÁS ALLÁ DEL CORTO NOVIEMBRE PERUANO

¿QUÉ SUCEDIÓ EN NOVIEMBRE del 2020? Durante una semana, entre el 9 y el 16, se produjo una importante movilización ciudadana contra una vacancia presidencial. Durante unos días, la lucha contra la corrupción volvió a manifestarse como una gran bandera política. No fue la primera vez en los últimos lustros que esto ocurrió; y es posible que, como los anteriores, el movimiento se agote en una dimensión moral. Sin embargo, es posible que estas movilizaciones anuncien esta vez un nuevo ciclo.

Si los peruanos no han logrado edificar una República virtuosa desde inicios del siglo XXI, es innegable sin embargo el vigor de un anhelo ciudadano de tinte moral que de manera recurrente irrumpe, desde hace, dentro de poco, 25 años, en la vida colectiva sin lograr empero inscribirse en el tiempo y sobre todo plasmarse en las instituciones. A fin de cuentas, el candidato que mejor encarnó electoralmente esta propuesta, Valentín Paniagua, a pesar de su aura personal, solo obtuvo un magro 5,75% de los votos válidos en las elecciones del 2006. Desde hace un cuarto de siglo la reserva moral del país es más una constelación de actores, con intereses diversos, a veces incluso opuestos entre sí, que una verdadera coalición política. Ciertamente, esta sensibilidad ha logrado tener, en algunos momentos en los últimos lustros, expresiones políticas, pero, por lo general, estas han sido efímeras.

A la luz de lo desarrollado en los capítulos precedentes formularemos a propósito de las movilizaciones del mes de noviembre del 2020, una *hipótesis*

particular: en la dinámica de estos sucesos *tal vez* una posibilidad colectiva distinta empieza a constituirse. Todo depende de cómo se caracteriza el movimiento y sus principales actores.

¿UNA NUEVA GENERACIÓN?

Partamos de un malentendido interpretativo que recorre América Latina: el del nacimiento de una nueva generación política. Los argumentos que se esgrimen son seductores. El problema es que se reafirman, una y otra vez, sin gran consistencia desde hace décadas. Se empezó construyendo perfiles en lazo con las TIC (las generaciones X, Y, Z, los millennials, los centennials), se pasó sin real solución de continuidad a perfiles en lazo con la política: la generación sin miedo, la del despertar, la del estallido, en el Perú la denominada “generación del bicentenario”. En varias interpretaciones se asocian estas movilizaciones a la emergencia de una nueva ola de reclamos generacionales a nivel planetario que van desde el feminismo hasta la ecología, pasando por la democracia (desde la Primavera Árabe hasta las protestas ciudadanas en Hong Kong). La narrativa hace el resto, y, sobre todo, hace oficio de prueba.

Efímeras influencias o contactos vía plataformas (una versión contemporánea de la muy sólida y estudiada dimensión mimética de las grandes luchas sociales desde mediados del siglo XIX) se vuelven argumentos para defender la tesis poco consistente de muy nuevos-nuevos movimientos sociales globalizados. A pesar de las muchas comparaciones superficiales que se establecieron, el largo octubre chileno del 2019 (Martuccelli, 2019b) tiene muy poco en común con el corto noviembre peruano. Algunos analistas, a través de un muy desenvuelto abandono de lo que de mejor tiene la epistemología sociológica, a saber, la contextualización de los estudios, transforman el razonamiento sociológico en un cuento de hadas: una narración complaciente para los oídos de los medios y una parte de la sociedad civil.

Los movimientos que han intentado ser interpretados desde una clave generacional en las últimas décadas han sido tan variados y recurrentes en el tiempo, se han producido en tantos países en torno a temas tan diversos, que una cierta prudencia analítica inicial es indispensable. Además, muchas de estas narrativas generacionales tienden a ser por lo general asombrosamente hemipléjicas –rara vez es cuestión de los jóvenes del *Tea Party*, de los partidos ultraconservadores, de los nuevos militantes del islamismo radical, de las movilizaciones antiaborto, de la gran diversidad de grupos de extrema-derecha en todo el mundo. De inmediato, la más superficial subsanación de esta hemiplejia narrativa hace dudar de la justeza del término de generación.

Una generación no nace, se hace. No es una cohorte etaria. Una generación construye y federa su identidad (política, cultural) en torno a un evento fundador. Solo el tiempo revela por eso, en un vaivén particular entre la apuesta futura y el presente vivido, la justeza de la categoría. En todo caso, en la historia reciente ha habido muchas (muchísimas) generaciones anunciadas, y pocas (casi ninguna) realmente constituida. La sombra de mayo del 68 es tenaz.

Una digresión de apenas unas líneas se impone aquí. La fascinación tecnofílica *recurrente* de una parte de los analistas hacia las “nuevas” TIC (celulares, redes –Facebook, Instagram–, mensajes y grupos de Whatsapp, TikTok, aplicaciones), no solo envejece mal (la fascinación ya tiene más de veinte años...), sino que termina muchas veces confundiendo los objetivos y la naturaleza de los conflictos sociales en curso con las nuevas posibilidades de movilización colectiva permitidas por las TIC. En verdad, la naturaleza de los conflictos se aplasta y desestima en aras de la seducción por el uso de las redes. Extraña inteligencia del fenómeno. Por más que se quiera adherir a los cambios producidos con el advenimiento de la sociedad-red, informacional o digital cuesta aceptar retrospectivamente que la revolución de Octubre (de 1917) se explique por el uso de los telegramas...

HACIA LA FORMACIÓN DE LA CLASE POPULAR-INTERMEDIARIA

Volvamos al papel de la juventud peruana en la semana del 9 al 16 de noviembre del 2020. La participación de los jóvenes (más allá de las polémicas habituales sobre las cifras efectivas de los manifestantes) fue decisiva. Esto es lo importante, aunque no fuera necesariamente nuevo per se. Desde las movilizaciones contra la ley Pulpín¹⁵ y el combate “Ni una menos”, la juventud ha manifestado inquietudes ciudadanas. Pero esta vez el número de participantes fue mucho mayor, como también lo fue el impacto que tuvieron en la opinión pública.

Aquí empiezan los deslindes. La tesis de una manipulación, vieja como el mundo mismo, no explica nada –ni la autonomía de la movilización, ni su temporalidad, ni el eco que recibió, ni las voces de muchos jóvenes. ¿Cómo dar cuenta de una movilización con una estructura de vendaval?

Si muchos de los actores de las movilizaciones del corto noviembre peruano fueron jóvenes, los temas de la movilización no fueron temas juveniles o generacionales propiamente dichos. Los jóvenes se convirtieron en los *portavoces* de un reclamo ciudadano más amplio y sobre todo en la expresión pública de un hartazgo contra la corrupción, las mafias, la mediocridad del personal político. Los jóvenes hicieron suya la bandera del espíritu anticorrupción. Y al alero de esta dimensión, la movilización de noviembre es pasible de todos los riesgos que hemos analizado en capítulos anteriores.

Primera constatación: el corto noviembre peruano no fue temáticamente un movimiento de jóvenes propiamente dicho y solo el tiempo dirá si estamos o no en presencia de la forja de una nueva generación (bicentenario). Si esta generación se constituye lo será en torno a un *espíritu democrático* puesto que más allá de los hechos contra los cuales reaccionó el movimiento, la movilización se

¹⁵ La denominada Ley Pulpín buscó instaurar un régimen laboral específico (de hipoprotección) para los jóvenes, desencadenando distintas movilizaciones sociales en los años 2014-2015.

esforzó por acentuar la plausibilidad de la realización de las elecciones generales en abril del 2021. La primera prueba será ver si este impulso generacional democrático se materializa (o no) en las urnas.

Entre tanto no está de más mirar más de cerca a esta juventud. ¿Quiénes son los jóvenes que se movilizaron? Según un informe de opinión del IEP del mismo mes de noviembre del 2020 la participación, virtual o presencial, concernió a un joven sobre dos (53%) –con más presencia entre jóvenes urbanos (43% en Lima metropolitana, 34% en regiones) y mujeres (41% contra 33% de hombres). Sin embargo, detrás de la bandera moral, es posible pensar que este actor heterogéneo se manifestó más desde una *posición social* particular, que desde un horizonte etario.

¿Cuál? Una posición que no es tanto el de las nuevas clases medias, sino más bien la de una *clase popular-intermediaria* (Martuccelli, 2017) en formación; una posición muy imprecisamente denominada como de nivel socioeconómico medio-alto o medio-bajo. Se trata de una posición social fuertemente marcada por la preocupación por el consumo y el trabajo, y que en esta cohorte está indefectiblemente marcada también, para un grupo de ellos, por la experiencia del arribo a los estudios superiores. Se asiste a la progresiva y posible articulación entre una posición social y una identidad colectiva que no es más ni la del pueblo, ni la de las nuevas clases medias. Si se mantienen las aspiraciones de consumo, estas son menguadas. Los temores de inconsistencia y vulnerabilidad posicional, pero también frente a la inseguridad, se afirman por encima de los temores propiamente estatutarios. Progresivamente, se va tomando conciencia de los límites de las estrategias individuales o familiares de movilidad social a través de la informalidad o el desborde, lo que da lugar a la toma de conciencia, aunque todavía tímidamente a nivel de las movilizaciones, de la necesidad de instituir otras articulaciones entre el esfuerzo propio y los derechos colectivos.

Es posible formular la hipótesis que es esta transición en el imaginario colectivo, acelerada por la crisis del covid-19, que está en el trasfondo del corto noviembre peruano. La movilización fue también la expresión de un grupo etario que se movilizó desde una posición social particular, sin ser ni una generación, ni una clase. Varios –no todos– de los jóvenes que se movilaron son los hijos del “mito del progreso” de los migrantes de los años 1980 (Degregori, 1986) que han tomado conciencia de las falsedades del “mito del mérito” vendido por varias de las universidades-empresas privadas en las cuales han estudiado, endeudándose muchas veces para financiar sus estudios. Estudios y diplomas que no les han abierto, sino muy parcialmente a algunos de ellas/ellos, el acceso al mercado de trabajo formal y a veces simplemente al empleo (Seclén Neira, 2014).

Esto explica la fusión de los horizontes que se dio durante el corto noviembre y la gramática de temas que se empleó. Aunque hubo manifestantes, según algunos incipientes datos disponibles, de todos los grupos sociales (algo que se reflejó incluso espacialmente en la realidad dual de las marchas en el centro de Lima y en Miraflores), ciertos estudios también señalaron una mayor movilización en los sectores A y B (que en los D y E)¹⁶. Sin embargo, como hipótesis puede ser heurístico centrarse en el perfil del subgrupo particular de jóvenes que hemos caracterizado como popular-intermediario.

En este grupo, varios (no todos por supuesto) de los jóvenes que manifestaron (y tras ellos y con ellos sus familias) estuvieron animados por una reacción ante la estafa. Este sentimiento fue un probable gran catalizador. Es posible formular la hipótesis que muchos de los reclamos del corto noviembre peruano estuvieron impregnados por el telón de fondo de la experiencia adquirida en universidades-empresas privadas a cuyas promesas muchos jóvenes y

16 Según el informe de opinión del IEP, 53% era de nivel alto; 42% medio y 28% bajo.

familias adhirieron, y que en todos los casos tuvieron que costear¹⁷. Este es tal vez el punto de pregnancia de la comprensión indignada propia a este sector de los manifestantes: la estafa. Un sentimiento que se convierte en un hecho a medida que las promesas de movilidad social (y ya no solamente de mejora-progreso familiar) se alejan del horizonte. La estafa fue el posible puente entre un sentimiento moral y una acción política.

La indignación ciudadana aglutinó varias aristas, pero fue también la reacción de una sociedad en la que muchos individuos piensan que el futuro será igual de incierto, pero más difícil y con menos recompensas. En este contexto de tensión y de transición a nivel del imaginario, frente a la creciente inseguridad (económica y sanitaria), los ciudadanos querían –los resultados de las encuestas eran masivos– una mínima estabilidad política, por insatisfactoria que esta fuese. Unos se opusieron a la vacancia porque percibieron detrás de las opacidades un ataque a la institucionalidad. Otros se opusieron a la vacancia porque percibieron detrás de las opacidades una nueva versión de la estafa. Lo que varios de estos jóvenes (una vez más: que no fueron todos los manifestantes) aprendieron como consumidores despechados en diversas universidades–empresas privadas es lo que no quisieron ver reproducirse, esta vez como ciudadanos, en las transacciones del Congreso.

Imposible pasarlo por alto. Este sector específico de la juventud de clase popular-intermediaria y sus familias *podrían* haberse constituido en huestes movilizadas por las universidades–empresas privadas para protestar contra su cierre. Una posibilidad tanto más factible que varias de estas universidades–empresas privadas *están* asociadas a organizaciones políticas, sin que

17 La situación de las nuevas universidades es muy diferente entre sí. Si nos limitamos a las que tienen una articulación política casi directa con un partido, mientras que la Universidad César Vallejo (acreditada por 6 años) tiene unos 100.000 estudiantes; la Universidad Telesup a quien se le denegó la licencia de funcionamiento cuenta con unos 20.000 estudiantes. A mediados del 2020, la Sunedu (la Superintendencia Nacional de Educación Superior Universitaria) había denegado licencias de funcionamiento a 47 universidades (1 pública y 46 privadas); y el total de las universidades con licencia denegada tenían casi 120.000 estudiantes (sobre un total de poco más de un millón de estudiantes universitarios en todo el país –30% matriculados en universidades públicas y 70% en privadas).

aquí tampoco se sepa claramente si es la empresa-universidad la que apunta al partido político o lo inverso. En realidad, poco importa porque la desformalización se encarga de asegurar la compenetración entre los ámbitos. Sin embargo, ni las familias ni los jóvenes se organizaron como consumidores para defenderse como grupo de presión. Salvo algunas reacciones en este sentido, no hubo pedidos en la calle para poner fin a la Sunedu; no se cuestionó las ventajas estructurales (no todas bien sanctas) de las universidades privadas denominadas de calidad (muy costosas y reservadas a los jóvenes de sectores más acomodados); no se denunció la falsedad clasista de las sirenas del mérito. Nada de esto o muy poco se ha producido hasta ahora. Tal vez, más de uno de estos empresarios-universitarios pensó que esto es lo que de una u otra manera se produciría ante el cierre de sus negocios. Sin embargo, salvo comprensibles, pero muy breves resistencias locales, ningún gran frente de defensa de los intereses de los consumidores-estudiantes se ha producido.

Por el contrario, muchas y muchos reconocen haber sido *estafados*. No solo eso: en el fondo muchos y muchas asumen su responsabilidad en esta estafa y sobre todo varios tienen (y tendrán) que enfrentar los endeudamientos en los que han incurrido para financiar sus estudios. No solamente eso: tienen que asumir ante sus padres y familiares que muchas veces cofinanciaron o los apoyaron en el pago de sus estudios que la formación y los diplomas que han obtenido no les permitirán una buena inserción en el mercado laboral. Esto define la poco confortable posición objetiva y subjetiva de este sector de la juventud: no pueden ser los adalides de una cultura del mérito (ampliamente secuestrada como privilegio de clase por ciertos egresados de las universidades privadas denominadas de calidad), pero no pueden tampoco seguir adhiriendo al mito del progreso de sus padres y abuelos. Esto define sobre todo muchas de sus expectativas: un imaginario más popular-intermediario que de nueva clase media. Esto forja su experiencia etaria compartida: una cohorte estafada.

SI EL ORIGEN DE esta estafa se encuentra en *ciertos* actores del mercado (y en las liberalidades, estructurales y desformales, que el mercado tiene en el Perú), el rechazo otra vez se centró en el personal político. ¿Por qué? Las razones son varias, pero se puede formular la hipótesis que tal vez dos de ellas son en este caso fundamentales.

Por un lado, insertos en la sociedad, los jóvenes *retomaron* el espíritu anti-corrupción contra el personal político con tanta más convicción que como jóvenes son particularmente sensibles al tema de la redención y regeneración *moral*. Además, y no es menor en términos de eficacia a la hora de la movilización de recursos, la adopción de esta gramática puso a los jóvenes en fase con otros sectores sociales y los dotó (fue muy manifiesto durante el corto noviembre peruano) de un aura particular. En simple: durante una semana dejaron de ser una generación perdida y se convirtieron en los héroes morales de todo un país (en todo caso para un grupo significativo de la opinión pública). Imposible desestimar los efectos fulgurantes engendrados en los jóvenes por esta nuevísima fuente de autoestima colectiva, y por este no menos fulgurante reconocimiento nacional.

Por otro lado, y aquí aparece la posible especificidad de *un* sector de la juventud y su potencial de clase, es posible pensar que, en la reacción tan decidida, en su talla y su rapidez, la experiencia vivida de varios de los “nuevos” jóvenes-estudiantes fue importante. Este grupo de jóvenes percibieron detrás de la nebulosa que vacó al expresidente Vizcarra un conjunto coaligado de intereses y relaciones *interpersonales* particularmente opaco e inquietante. Inquietante con respecto a una posible agenda de derechos culturales, económicos, democráticos; inquietante sobre todo porque muy opaca en sus modos de accionar, en el perímetro de sus miembros, en sus objetivos.

Contrariamente a lo que muchos analistas-actores dejaron entender a través de sus opiniones-denuncias durante los eventos del corto noviembre peruano,

es posible pensar que la ciudadanía no sabía a ciencia cierta quiénes formaban parte de las “mafias” que estaban detrás de la vacancia. No fue algo específico a estos días. Designaciones de oscuras agrupaciones aparecen y desaparecen regularmente en los medios de comunicación (Coordinadora Republicana, los Cuellos Blancos del Puerto, el Club de la construcción, los Gángsters de la política), con actividades y legalidades muy distintas, sin que el perímetro y las membresías sean empero precisas. ¿Qué intereses animaron a los 105 congresistas vacadores? En términos porcentuales eso es el 80% del Congreso. La opacidad de las motivaciones fue aún más turbia que de costumbre y la opinión pública tuvo que satisfacerse con la descripción de un aglomerado de circunstancia constituido por actores (en principio) radicalmente opuestos en sus intereses en donde coincidieron partidarios de la minería ilegal, empresas-universidades privadas de cuestionable calidad luchando por no ser clausuradas por la Sunedu, acusados por corrupción en el caso Odebrecht, auténticas mafias delictivas, el objetivo de una formación política que buscaba el indulto de su jefe. Todo esto es profunda y radicalmente heterogéneo. Pero en una sociedad desformal esta alianza, por efímera y contradictoria que sea, es *posible*. En todo caso le pareció ampliamente posible a varios millones de peruanos.

El resto puede interpretarse con la ayuda de una secuencia hipotética. Detrás de esta opacidad, este grupo de jóvenes reconoció tal vez la desventura con las reglas y los negociados de los que fueron víctimas como consumidores. Este fue uno de los probables caminos de la politización del espíritu anticorrupción: este grupo de jóvenes rechazó vivir como ciudadanos lo que sufre (o padeció) como consumidor. La conciencia de la factura personalizada de la estafa en tanto que consumidor se convirtió en el combustible ciudadano de la lucha contra la vacancia y sus opacidades. En todo caso, la percepción de una nebulosa opaca de intereses coloreó la reacción de una gran parte de la ciudadanía. En la sociedad desformal peruana muchos ciudadanos se acostumbraron a tener escasas expectativas respecto del Estado (algo que la crisis sanitaria corroboró); pero

muchos se sintieron simplemente indignados cuando pensaron que la acción del personal político iba a deteriorar aún más su situación.

De ahí el vigor del deslinde de los jóvenes durante las marchas. No era un apoyo al expresidente vacado, sino un rechazo a los oscuros designios de la nebulosa de los vacadores, tanto de sus apetitos de prebendas, los que se hicieron visibles inmediatamente, como de los prontuarios judiciales de muchos de ellos. Fue un movimiento que se articuló desde el “no”. O mejor dicho desde el “hasta aquí no más”. La revuelta esta vez fue más *política* que moral, incluso si fue el espíritu anticorrupción –en el sentido más polisémico y amplio del término– lo que permitió la federación de la indignación compartida.

Los jóvenes fueron por eso tal vez más los portavoces de una indignación generalizada con tintes socioeconómicos afirmados en la sociedad peruana, que los representantes de una nueva generación bicentenario. En la alquimia entre estas dos dimensiones, el papel de los padres fue *decisivo*. Los apoyaron; consintieron en que sus hijas/hijos salgan a manifestar (en medio de la pandemia y del profundo temor ante el contagio que declaran los peruanos); legitimaron, cada uno desde su hogar, pero al unísono, sus reclamos. Durante el corto noviembre peruano, la movilización no estuvo dividida entre una vanguardia y una retaguardia, hubo una continuidad entre el *front-office* y el *back-office*. Todos formaron parte de un mismo equipo. La movilización se dio a través de un continuum en las calles y en las casas. O mejor dicho la movilización en las calles fue posible y se legitimó desde cada una de las casas.

El corto noviembre peruano ha sido una reacción ciudadana contra las opacidades políticas propias de la sociedad desformal. Sí, en efecto, el espíritu anticorrupción fue muy invocado durante la movilización, pero no es excesivo atribuirle también un papel importante al rechazo por parte de la ciudadanía de ciertas maneras de hacer, pensar y sentir de la sociedad desformal –la desventura con las reglas y en la interpretación de la Constitución, el

menosprecio hacia el sentir de la opinión pública (masivamente en contra de la vacancia en medio de la crisis sanitaria), la opacidad desde la cual actuaron y tras la cual se escudaron los vacadores. La indignación ciudadana ante la represión (y las dos muertes no elucidadas judicialmente al momento de escribir estas líneas) hizo el resto.

Todo esto, aunque todavía tímidamente, aunque todavía por una vía más reactiva que propositiva, empezó a tomar el cariz de una posible y duradera acción de una clase popular-intermediaria. Una clase objetiva y tal vez ya subjetivamente en vías de consolidación que se distancia desilusionada de las sirenas consumistas de los ya lejanos discursos de las nuevas clases medias. Aún más: a luz de lo argumentado en este texto, *tal vez* el corto noviembre peruano llegue a ser una de las últimas cruzadas morales del espíritu anticorrupción y una de las primeras etapas en el camino hacia una cultura de los conflictos.

POR UN NUEVO CICLO DE PROTESTA

Tal vez el Perú entre en un nuevo periodo de contestación social. Emplear en este contexto el término “nuevo” es sin duda impreciso, pero no exagerado, a tal punto es difícil saber desde cuándo se perdió el ejercicio de la incipiente cultura de los conflictos en el país. ¿Hay que retrotraerse al Gobierno militar (1968-1980) y su voluntad de canalizar la protesta social a través del SINAMOS? ¿Al despido masivo de los dirigentes sociales tras el paro nacional del 19 de julio de 1977? ¿A la violencia de Sendero Luminoso, a su estrategia de lucha de clases y su odio a la cultura de los conflictos sociales? ¿A la represión estatal y a la durable criminalización de la protesta? ¿A los “locos años” del piloto automático donde se pensó –sin pensar gran cosa– que el crecimiento económico iba a disolver las tensiones sociales?

Durante todas estas décadas hubo por supuesto movilizaciones colectivas. En verdad, hubo sobre todo episodios de movilización más o menos álgidos,

varias veces cruentos (en la Amazonía, en los Andes), con algunos resultados. Estos hechos antecedieron, acompañaron y a veces profundizaron la instalación de la sociedad desformal. Paso a paso, la sociedad peruana se acostumbró a metabolizar sus tensiones independientemente de los conflictos sociales. Este es el gran rasgo *compartido* entre los poderes fácticos, las mafias, el desborde, las soluciones individuales a los problemas colectivos.

Los conflictos sociales son el cemento de la República, la Ciudadanía y la Democracia. En el momento en que se terminan de escribir estas líneas, el Perú está agitado por lo que *tal vez* se convierta en el inicio de un nuevo ciclo de protesta social.

Después de años de hibernación, satanización y criminalización de la contestación social esto suscita grandes excitaciones y no menos profundos temores. Las reivindicaciones recurren a repertorios de acción colectiva muchas veces violentos y no siempre legales; el restablecimiento del orden público vuelve a ser cruento; se denuncia la mano invisible de agitadores profesionales; se anuncia la crisis del modelo neoliberal; el lector o la lectora puede continuar la lista a voluntad.

Como tantas veces sucede en los ciclos de protesta, esto nace de la percepción de una modificación a nivel de las oportunidades. Solo el tiempo lo dirá, pero el corto noviembre peruano *puede* tener un muy largo efecto detonador. Para ello la vida colectiva tendrá que descentrarse de la lucha anticorrupción y acentuarse el perfil de la clase popular-intermediaria.

Con muchas limitaciones, las tensiones sociales en el sector agroexportador durante el mes de diciembre del 2020 son parte de una *posible* reestructuración conflictiva de la vida colectiva. Los ingredientes: un sector que ha conocido un innegable crecimiento y éxito exportador; un grupo de grandes actores económicos que ha recibido sustanciales exoneraciones fiscales; un sector que se expandió al amparo de exoneraciones fiscales que se dijeron

transitorias y que tras veinte años de vigencia fueron prolongadas con muy escaso debate público y sin publicitación controversial de su balance por otros diez años; un sector atravesado por la tensión de intereses entre trabajadores formales e informales; un ejemplo vivo de la profundidad de la hipo-protección laboral en el país; una ilustración extrema de la escasa inversión de los ingenios beneficios obtenidos durante lustros en el aumento de la productividad y los salarios; una manifestación de respuesta política y compleja mediación – pero respuesta y mediación– que un tan denostado Congreso puede dar al sancionar una nueva y controvertida ley agraria (rechazada, por razones distintas, por empresas y trabajadores); denuncias cruzadas de desestabilización entre distintas agrupaciones políticas; diversos enfrentamientos entre manifestantes y policías, cierre de carreteras, acciones de violencia y nuevos fallecidos; un proceso de difícil estructuración contestataria de un actor laboral tan plural en términos regionales, situación de empleo, remuneraciones y muy escasamente sindicalizado (menos del 3%).

La cuestión no es saber, más allá de este conflicto puntual, si otros sectores –minería, construcción, transporte– serán “ganados” por la protesta social o si la “agitación” va a extenderse. Las luchas sociales son plurales y tienen sus propias dinámicas: se obtendrán beneficios, habrá derrotas e impases. Lo importante en aras de un futuro colectivo no se jugará en los meses y años que vienen a nivel de la multiplicación de las luchas, se establecerá –o no– a otro nivel. Se jugará en si la cultura de los conflictos será capaz de consolidarse progresivamente. En si los individuos-actores de la sociedad desformal (poderes fácticos, informales, mafias), tras décadas de estrategias exitosas de imposición de sus intereses contorneando los conflictos, aceptarán convertirse en actores colectivos conminados a buscar acuerdos sociales y políticos a través de legítimos desacuerdos y negociaciones. Solo esto sellará –o no– el ingreso a un *auténtico* ciclo de protesta.

En lo inmediato, la expansión de una cultura de los conflictos no parece ser el escenario más probable. Las raíces de la sociedad desformal son profundas en el Perú y todos los actores, cada cual a su manera y con su estrategia, han aprendido a jugar dentro de ella, acomodarse, obtener grandes o pequeñas ventajas. No será simple renunciar a los hábitos adquiridos. Además, por el momento, varios de los reclamos ciudadanos de institucionalidad van por otro camino y parecen preferir apostar por la “mano dura”. Sin embargo, la cultura de los conflictos es una herramienta indispensable para empezar a revertir, aunque sea lentamente, los agobios de la sociedad desformal y consolidar las distintas aristas del necesario proyecto reglamentador.

Los conflictos no son un problema. Convertidos en una cultura son la mejor de las promesas. La savia de la República y de la Ciudadanía. El verdadero sinónimo de la Democracia. El horizonte insoslayable de una sociedad heterogénea y desigual, sumida en inevitables asimetrías de poder. La cultura de los conflictos es la mejor de las maneras para construir los consensos necesarios a una vida en común. En el Perú de hoy es el más certero de los caminos para romper con la desidia de la sociedad desformal.

CONCLUSIÓN

DESDE HACE UN CUARTO de siglo, la indignación ciudadana es sin duda uno de los mejores rostros de la nación peruana. Nada puede pensarse (y soñarse) en su ausencia. Pero tras un cuarto de siglo de relativa ineficiencia a nivel de las instituciones es *tal vez* juicioso pensar en cambiar de estrategia. La historia de la indignación ciudadana peruana tiene que romper con el relato de una historia maléfica en la cual indefectiblemente el “buen” pueblo termina cíclicamente vencido por los “corruptos”. En realidad, traicionado por los cíclicos y efímeros portavoces del espíritu anticorrupción.

Para ingresar *progresivamente* en otra secuencia es conveniente transitar *tal vez* hacia una cultura de los conflictos, lo que implica des-amalgamar todo aquello que el espíritu anticorrupción anuda entre sí. La corrupción tiene que dejar de ser un término compacto tras el cual se designa en clave moral un conjunto de males concebidos como una hidra de mil cabezas. Los problemas de la sociedad desformal son diferentes y tienen que ser tratados distintamente. La ilegalidad no es la informalidad; lo exonómico no es lo exoestético; la desformalidad generalizada y activa en todas las relaciones sociales no es lo mismo que la corrupción; los grupos de presión y los lobbies no son todos ellos agrupamientos mafiosos; la negociación entre grupos parlamentarios no son puros contubernios. Los problemas sociales y el antagonismo de los intereses, por inmoral que sea la conducta que adoptan muchos actores (y muchas veces lo es), tienen que ser abordados desde una cultura de los conflictos. En lo mediato, esta puede ser una buena estrategia para poner en ejercicio otra ingeniería institucional.

A su manera es lícito pensar que los científicos sociales peruanos, siempre tan en fase con los desafíos del país, van tomando conciencia de la inflexión

en curso. Se trata de una de sus grandes características: en pocas partes del mundo las ciencias sociales se revelan a la vez tan reactivas en el análisis de los retos en formación y tan performativas en su capacidad para organizar, colectivamente, las interpretaciones sociales dominantes. Una vez más esta doble facultad se manifiesta. Tras el gran momento fundador del pensamiento social peruano (1920-1930), el momento cholo (1960), el momento informal (1980), el momento propiamente moral (2000), las ciencias sociales parecen inaugurar un nuevo momento interpretativo en torno a la puesta en forma y en reforma de la sociedad, una sensibilidad particular hacia los problemas de la *institucionalidad* y de la República, a las reglas y a la ingeniería de las organizaciones, tal vez a lo que todo esto implica en términos de reestructuración de la vida colectiva alrededor de una cultura de los conflictos.

La corrupción no es ni un mal peruano, ni un mal reciente. Tampoco va a desaparecer. En contraste, la sociedad desformal sí es un reto específico de la sociedad peruana que, sin ser el único problema del país, colora muchas de sus experiencias. Como lo hemos recordado en el primer capítulo, la desformalización generalizada fue la estrategia improvisada que le permitió a la sociedad peruana lograr muy profundos cambios, incluso instaurando verdaderas rupturas, pero amainando la violencia de los procesos de transformación. Es asumiendo este activo como es necesario combatir muchos de sus pasivos actuales.

El horizonte de la vida en común se construye aceptando los grises de la coexistencia. Aceptarlo, permitirá *tal vez* tomar distancia en el Perú de la tenacidad secular de las narraciones del fatalismo moral y de las ilusiones de la redención. Para ello, y por eso, es imperioso comprender cabalmente lo que el espíritu anticorrupción expresa en el Perú de hoy. La corrupción no es un *síntoma* –no refleja ninguna misteriosa enfermedad anidada en el “organismo” del país. Tampoco es un *signo* que anuncia algo y que convoca a una no menos misteriosa reserva moral nacional. La corrupción se ha

convertido en un *vocabulario* colectivo desde el cual se expresa un conjunto variado de agobios sentidos en la sociedad desformal; frustraciones que, a falta de una genuina traducción conflictiva, se manifiestan en lamentos, decepción, queja e indignación. Contra esto, la ciudadanía tiene que recuperar el idioma de la cultura de los conflictos. El desafío no se limita solamente a la forja de nuevos actores en torno a antagonismos de clase, etnia, género y etarios; a formular nuevos programas tecno-expertos; a fundar nuevos partidos políticos. El cambio es más sustancial. Se trata de una tarea más simple y difícil al mismo tiempo: reestructurar la vida colectiva a través de una cultura de los conflictos como una modalidad de lucha contra los procesos de desformalización.

Para amenguar y combatir los agobios de la sociedad desformal hay *tal* vez que promover y practicar esta cultura. Concebir, partiendo siempre de las maneras de hacer, pensar y sentir efectivas en la sociedad peruana, otras modalidades de organización resistiendo siempre a la trampa de la disociación entre instituciones e individuos. Entre la cruzada moral y la guerra política, se debe buscar constituir un camino distinto a través de la cultura de los conflictos. En este andar colectivo no todo será calmo (basta con mirar alrededor en el mundo), ni todos ni todas (ini muy remotamente!) serán de buena voluntad. Pero así y todo es *tal* vez una estrategia para lidiar con los agobios cotidianos de la sociedad desformal.

La cultura de los conflictos tendrá también, si este camino se ensaya, otros riesgos: la voluntad de (re)instaurar clivajes guerreros y anhelos refundadores. En contra de lo primero, la cultura de los conflictos recuerda que la paz siempre se firma con los adversarios. Claro, es mejor (desde la perspectiva de cada actor) hacerlo tras una capitulación sin condiciones del oponente. Pero esto no siempre es posible y muchas veces no es sobre todo deseable. La coexistencia de grupos antagónicos y cada vez más celosos de su heterogeneidad es el único destino. En contra de lo segundo, la sabiduría histórica acumulada

por la cultura de los conflictos nos recuerda que, si muchos antagonismos son estructurales e insuperables, su gestión, su larga gestión antagónica pasa, y solo pasa, por una letanía de múltiples pequeñas reformas, negociaciones incansables y compromisos temporarios.

Todo esto puede parecer poco, muy poco. Sin embargo, es realista pensar que incluso mucho de todo esto no podrá concretarse. Pero a cada día le basta su pena.

BIBLIOGRAFÍA

AMES Rolando, PATRONI PALACIOS Alexis Patiño (2016). *Expansión de una cultura de la transgresión: retos para la democracia*. Lima: PUCP.

BALARIN María (2017). "La hegemonía de un régimen ciudadano excluyente en el Perú: una lectura desde la perspectiva de Laclau", en P. Drinot (ed.), *El Perú en teoría*. Lima: IEP, pp.167-186.

CARRILLO MONTENEGRO Juan Carlos, SULMONT David (1991). "¿Teoría de la anomia o anomia en la teoría?". *Debates en sociología*, n°16, setiembre, pp.209-221.

CAVERO CORNEJO Omar (2013). "¿Cómo explicar la campaña para revocar a la alcaldesa de Lima Metropolitana, Susana Villarán? Una hipótesis sobre el poder y la política en la capital", *Debates en sociología*, n°38, pp.109-128.

CCOPA Pedro Pablo (1999). *Eros liberado*. Lima: PPC.

CHAPARRO Hernán (2018). *Afectos y desafectos*. Lima: IEP.

DARGENT Eduardo (2019). "Construir Estado de Derecho en el cine" en L. Pásara (ed.), *La justicia en la pantalla*, Lima: PUCP-Fondo Editorial, pp.129-144.

DE SOTO Hernando (1987). *El Otro sendero*. Lima: Editorial El Barranco.

DE SOTO Hernando (2002). *El misterio del capital*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana.

DEGREGORI Carlos Iván (1986). "Del mito del Inkarry al mito del progreso", *Socialismo y participación*, n°36, pp.49-56.

DEGREGORI Carlos Iván, BLONDET Cecilia, LYNCH Nicolás (1986). *Conquistadores de un nuevo mundo*. Lima: IEP.

- DURAND Francisco (2007). *El Perú fracturado*. Lima: Fondo Editorial del Congreso del Perú.
- DURAND Francisco (2013). "Socioeconomías informales y delictivas". En: *Perú hoy. El Perú subterráneo*. Lima: Desco, pp.19-37.
- DURAND Francisco (2019). *Los doce apóstoles de la economía peruana* [2017]. Lima: Fondo Editorial PUCP.
- FLORES GALINDO Alberto (2013). "La tradición autoritaria. Violencia y democracia en el Perú" [1986], en G. Portocarrero (ed.), *Sombras coloniales y globalización en el Perú de hoy*, Lima, Red para el desarrollo de las ciencias sociales en el Perú, pp.19-55.
- FORMENT Carlos (2012). *La formación de la sociedad civil y la democracia en el Perú*. Lima: PUCP.
- FRANCO Carlos (1991). *La otra modernidad*. Lima: Cedep.
- GÖLTE Jürgen, ADAMS Norma (1987). *Los caballos de Troya de los invasores*. Lima: IEP.
- KLARÉN Peter F. (2004). *Nación y sociedad en la historia del Perú* [2000]. Lima: IEP Ediciones.
- LEVITSKY Steven, ZAVALETA Mauricio (2019). *¿Por qué no hay partidos políticos en el Perú?* [2016]. Lima: Planeta.
- LYNCH Nicolás (1989). "¿Anomia de regresión o anomia de desarrollo?". *Socialismo y Participación*, n°45, mayo, pp.19-28.
- MARTUCCELLI Danilo (2015). *Lima y sus arenas*. Lima: Cauces Editores.
- MARTUCCELLI Danilo (2017). *La condition sociale moderne*. Paris: Gallimard.

- MARTUCCELLI Danilo (2019a). "La sociedad desformal", en F. Portocarrero y A. Vergara (eds.), *Aproximaciones al Perú de hoy desde las ciencias sociales*. Lima: Fondo Editorial de la Universidad del Pacífico, pp.15-32.
- MARTUCCELLI Danilo (2019b). "El largo octubre chileno. Bitácora sociológica", en K. Araujo (ed.), *Hilos tensados*. Santiago: Editorial USACH-Colección IDEA, pp.369-476.
- MARTUCCELLI Danilo (2020). "Las sociedades y la polarización: de la era de las ideologías a la era de las convicciones". *RELASP - Revista eurolatinoamericana de análisis social y político*, vol.1, n°1, pp.105-120.
- MATOS MAR José (1984). *Desborde popular y crisis del Estado*. Lima: IEP.
- MELÉNDEZ Carlos (2019). *El mal menor*. Lima: IEP.
- NEIRA Hugo (1987). "Violencia y anomia: Reflexiones para intentar comprender". *Socialismo y Participación*, n°37, marzo, pp.1-13.
- NEIRA Hugo (1997). *Hacia la tercera mitad. Perú XVI-XX*. Lima: Fondo Cultural Sidea.
- NUGENT Guillermo (2012). *El laberinto de la choledad*. Lima: UPC.
- PARODI Jorge (1986). "Ser obrero es algo relativo". Lima: IEP.
- PÁSARA Luis (2019). *De Montesinos a los Cuellos Blancos*. Lima: Planeta.
- PORTOCARRERO Felipe (ed.) (2005). *El pacto infame*. Lima: Red para el desarrollo de las ciencias sociales en el Perú.
- PORTOCARRERO Gonzalo (2004). *Rostros criollos del mal*. Lima: Red para el desarrollo de las ciencias sociales en el Perú.
- QUIROZ Alfonso W. (2008). *Historia de la corrupción en el Perú*. Lima: IDL-IEP.

- QUISPE LÁZARO Arturo (2004). "La cultura chicha en el Perú", *Revista electrónica construyendo nuestra interculturalidad*, n°1, vol.º1, 1-7, mayo.
- ROCHABRÚN Guillermo (2007). *Batallas por la teoría*. Lima: IEP.
- ROMERO Catalina (1987). "Violencia y anomia: comentarios sobre una reflexión". *Socialismo y participación*, n°39, setiembre, pp.75-80.
- SAAVEDRA Jaime, TOMMASI Mariano (2007), "'Informalidad', Estado y contrato social en América Latina. Estudio preliminar", *Revista internacional del trabajo*, vol.126, num.3-4, pp.315-349.
- SECLÉN NEYRA Eloy (2014). "¿A dónde van los que quieren salir adelante? Estudiantes de nuevas universidades privadas y la búsqueda del éxito: el caso de la Universidad César Vallejo", *Debates en sociología*, n°39, pp.127-159.
- SIMMEL Georg (1986 [1900]). *Sociología*. Madrid: Alianza Editorial, tomo 1.
- SORJ Bernardo (2020). *Em que mundo vivemos?* São Paulo: Edições Plataforma Democrática.
- SORJ Bernardo, MARTUCCELLI Danilo (2008). *El desafío latinoamericano: cohesión social y democracia*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- TANAKA Martín (2005). *Democracia sin partidos. Perú, 2000-2005*. Lima: IEP.
- UBILLUZ Juan Carlos (2006). *Nuevos súbditos*. Lima: IEP.
- VERGARA Alberto (2013). *Ciudadanos sin República*. Lima: Planeta.
- VERGARA Alberto (2019). *Ni amnésicos, ni irracionales* [2007]. Lima: Planeta.
- VERGARA Alberto (2020). "Sin prisa, pero sin pausa: apuntes sobre el 'nuevo pacto social'", *ReVista. Harvard Review of Latin America*, November 24. Accesible en: <https://websites.harvard.edu/revista/without-hurrying-but-without-pausing/>