

Elogio de la informalidad

Rommel Plasencia Soto

Resumen

Se hace un balance provisorio sobre las tesis de las cuales se ha beneficiado el llamado sector informal, poniendo énfasis en sus bases sociales y culturales.

Palabras clave: Informalidad - Lima - Estudios culturales.

"¿No ha sido siempre una sutil manera de domesticar al Otro el conferirle el honor de ser como uno mismo?"

R. Lane Kauffmann. *Cuestionando al Otro: experimentos dialógicos en y sobre Montaigne, Kafka y Cortázar*

La fundación del Perú moderno significó el acercamiento irreversible de los Andes a la vida nacional. Amplios sectores de la población se desarraigaron de su universo rural, para encarar los grandes desplazamientos geográficos y de circulación de mercancías.

En efecto, por primera vez en nuestra historia, las migraciones dejaron de ser los desplazamientos entre límites regionales o la decisión protagónica de grupos locales, para convertirse en un fenómeno masivo, permanente y que involucra a los peruanos más pobres y de los lugares más alejados del país.

Así, como en un ciclo mítico, las migraciones hacia Lima y la naturaleza errónea de nuestro proceso de industrialización, fueron de la mano. Más aún, se relacionan con el concepto de informalidad y con una acelerada y creciente urbanización sin empleo asalariado.

Este artículo pretende reseñar algunas notas sobre los enfoques de la informalidad y su influencia en casi todas las facetas de la vida nacional. Incidiendo

quizás su internamiento en la política, la cultura o su variedad de formas organizativas. Y quizás por ello mismo, opacando su naturaleza estructural, que la hace similar a los procesos de modernización periférica que experimentó América Latina en la segunda mitad del siglo XX.

Propondremos no tanto un acercamiento próximo a los datos que nos ofrece esa realidad, sino preferentemente a los discursos e intenciones ideológicas de las cuales se ha beneficiado este sector. Es decir, de los que opinan que la informalidad significa una vía propia hacia la modernidad hecha por sectores hasta hace poco discriminados y que hoy constituyen ya, más de la mitad de la PEA.

Y de aquellos que si bien reconocen su importante presencia en la constitución actual de la sociedad peruana, también ven severos problemas de integración, de legalidad mínima y de consolidación de formas capitalistas despiadadas.

No está demás advertir al lector, que el autor no es ajeno a la bibliografía más reciente que sobre la informalidad se ha escrito, aunque este artículo parezca no reflejarlo. Hemos revisado por ejemplo, los tres volúmenes que publicó el PREALC en Santiago de Chile sobre la informalidad latinoamericana entre 1989 y 1990, este último espléndidamente compilado por Roberto Casanovas. Asimismo, la sugerente bibliografía que incluye el propio texto de Pérez Sáinz y el directorio sobre el "sector económico popular" que publicara Tantaleán Arbulú en 1993.

Tampoco desconocemos las tesis de Carlos Franco sobre la modernidad propia que hacemos los peruanos. Aunque el modelo capitalista que la contiene no es generalmente cuestionado, es justo decir que Carlos Franco no lo soslaya.

Apocalípticos e integrados

La informalidad como si fuera un texto, se nos ofrece como un universo de significados. Pueden develarse así, los discursos que la sostienen y el lenguaje que lo caracteriza¹.

Me explico: en los años ochenta se afianzó una lectura que llamo homogénea y optimista –integrada² en los términos de Umberto Eco– y que obedeció a motivos ideológicos. Se privilegió la continuidad y la vigencia de la cultura andina en las ciudades, que en vez de cambiar y escindirise, se afirmaban e integraban en una urbe que era "conquistada" por ellos. Era pues, la sanción académica de una vieja utopía liberal –el mestizaje nivelador– que se remonta al siglo XIX, y que es adoptada por el Estado peruano y los intelectuales paulatinamente a partir de los años setenta.

Al respecto, Mirko Lauer (1997) ha adoptado el término de "reversión cultural" para referirse al caso del indigenismo artístico, de cómo el sector más moderno de la cultura peruana tuvo que echar mano para ser precisamente modernos, del sector más "tradicional": los indígenas. Paradoja que nos habla no sólo de nuestra peculiar modernidad, sino también de la especie de nuestros intelectuales.

Es decir, su desarraigo y su desconexión con aquellos sectores del cual obtienen su arsenal de inspiración. Al igual que uno se siente incluido en un mundo que condena, otros –sociólogos y antropólogos– halagan aquellos al cual no pertenecen.

Imposibilitados de censurar esos mundos por su lejana inspiración cristiana o por sus ideas de izquierda, sólo quedaba el camino de la idealización del nativo.

Estoy seguro que casi no hay comparación entre la distancia de *The Bluest Eye* con el Lorain de Toni Morrison en Ohio; del que existe entre Guillermo Nugent y la Av. Abancay (en hora punta).

Este nuevo "Harlem renaissance" para las ciencias sociales peruanas merece una breve explicación. La adopción de la modernidad no es necesariamente sustitutiva de sus tradiciones. Sin embargo cuando ello ocurre, lo hacen dentro de los límites establecidos por las clases dominantes y en donde se disputan y negocian todo el tiempo el sentido de la modernidad. Pero cuando el poder es suplantado por la exaltación de la diferencia, es entonces cuando el pintoresquismo social reemplaza a la sociología, y de pronto ese impresionismo desbocado sólo sirve para sancionar y legitimar al autor en un mercado académico ávido de exotismos.

En ese sentido, lo que denomino los integrados, es decir Hernando de Soto por un lado y Matos Mar con el Instituto de Estudios Peruanos por el otro, se encargaron de darle el barniz académico al asunto. Esa restauración del mestizaje nivelador –la "cholificación" de Quijano– y la posibilidad de construir una nación peruana irreductible, no hace sino otorgarnos la certeza de que la informalidad es interpretada como una manera propia y popular de desarrollo capitalista.

La informalidad pues, posee a nuestro juicio tres cualidades básicas que han permitido esta interpretación optimista: primero; los informales tienen el compromiso de mantenerse pobres o mejor, parecerlo. Segundo; la magnitud de la informalidad es tal que se tiene miedo de adecuarlos a la ley, pues ello crearía un grave problema social y tercero; los informales cambian de naturaleza social según la conveniencia de quien los observa. Se han abrigado bajo varias ideologías.

Para Matos Mar y el IEP, les entusiasma su condición visiblemente popular, el de haber conquistado una ciudadanía en base a sus reclamos por el derecho a la vivienda o la atención estatal. Para Hernando de Soto, por ser símbolos del dinamismo empresarial, casi unos agentes puros del mercado libre.

Para ser más claros en nuestra exposición, intentaremos discutir cuatro aspectos vinculados a la sociedad y la cultura del universo informal, y que generalmente han sido considerados como absolutos por la lectura integrada, su naturaleza económica la expondremos más adelante.

El primer aspecto ha sido la discusión acerca del carácter de la migración hacia nuestra ciudad. Se tiene la certeza de que el origen rural del migrante es fundamental para explicar las actitudes y estrategias de su presencia en la ciudad.

Al considerarlas como una continuidad, la conservación de relaciones sociales que existían en sus aldeas, será un factor decisivo para la posterior elección de alternativas en un nuevo contexto. Esto casi automáticamente permitirá la reproducción de su universo cultural.

Por ejemplo, Teófilo Altamirano (1988) quizás por su condición de provinciano, concluye casi nostálgico que la historia de los provincianos en Lima "tiene una explicación rural más que urbana". En esos términos, la migración resulta una estrategia temporal de largo alcance, que no es fortuita ni espontánea, sino plenamente racional y planificada en la que la decisión y el rango de alternativas y recursos serán un medio para instalarse en la ciudad.

Al negarse a verla como un proceso de desarraigo, quedan entonces estas dos explicaciones; o se tiene conciencia de un capitalismo tardío y periférico que no puede descartar la esfera no asalariada o simplemente es la idea mística³ de que la cultura es el último bastión de resistencia ante aquello que socava la identidad del grupo, es decir, "nuestros cuerpos habrán sido vencidos, pero nuestras mentes y corazones siguen invictos".

Eso explicaría el privilegio de temas como la cultura, la racionalidad o los valores cuando se quiere demostrar la vigencia de lo andino en la ciudad. De ahí que el migrante de origen rural tenga múltiples estrategias —afirman— por la naturaleza propia de una economía campesina, cuya principal característica es la multiactividad. Hecho que llevó, por ejemplo, a Esteva Fabregat (1973) a hablar de una "identidad étnica bifurcada" para el caso de los aldeanos catalanes en la ciudad de Barcelona o más expresiva, Billie Jean Isbell (1973), quien se expresó del migrante chuschino como "bricoleur".

Todos reconocemos, la importancia de las migraciones en América Latina, su papel de "amortiguadores", su utilización de redes amplias de parentesco (las racionalidades sustantivas de las cuales hablaba Bryan Roberts) y la percepción de progreso y de movilidad ocupacional, "la revolución de las aspiraciones" que trabajó Torcuato di Tella y que nos recuerda el estudio iniciático de Weber sobre los trabajadores rurales al este del Elba.

De todos modos, esto evitó los tránsitos abruptos y posiblemente eliminó los radicalismos, pero de ahí a considerarla como un sustituto de la revolución (el otro sendero, la conquista o el desborde), me parece exagerado, muy propia de la fenomenología.

Para el caso de Lima como ha anotado Collier (1973) la situación de las barriadas estaría además agravada por consideraciones geográficas: el hecho de que las zonas adyacentes a la capital sean desérticas, casi sin costo alguno y lo muelle del clima, sin prolongadas lluvias y cambios drásticos de temperatura, han contribuido a un rápido y precario crecimiento de pueblos jóvenes, sin parangón en nuestro continente. Cualquiera quien haya visto a Lima desde el aire se dará cuenta de ello.

Nuestra posición es en cierto modo diferente, nosotros consideramos que sí existe una ruptura irreversible y que ésta es subsumida por una economía urbana heterogénea y con bajos niveles de salarización. Además mientras unos ven un nudo de solidaridades, otros asistimos a un singular proceso de segmentación social y de conflicto cultural que hoy vive la sociedad peruana. En la que el capitalismo desigual, dependiente y finalmente trunco es el eje articulador de dicho fenómeno.

El segundo aspecto es la presencia del asociacionismo, es decir, cientos de instituciones sociales y culturales en las que habría una permanente ligazón con sus localidades de origen, etc.

Jongkind (1971) un sociólogo holandés que es poco citado en los estudios urbanos, apela el funcionalismo de estas asociaciones regionales y más bien expresa los conflictos que de ellas emergen. El concluye de que estas asociaciones no necesariamente poseen un potencial organizativo y de "cabeza de playa" de los migrantes, pues muchos de ellos acuden a sus instituciones mucho después de haberse insertado en la vida urbana, además de que reproducen la disparidad regional del país. Los clubes departamentales a menudo poseen un local propio en los barrios de la antigua clase media, están nutridos de reglamentos y formalidad, las asociaciones provinciales se fundan en los nuevos sectores urbanos y su alcance es más social que formal y, por último, los miles de pueblos del país están representados por una caleidoscópica variedad.

Y finalmente, si bien muchas de estas instituciones son fuente de solidaridades, también los son del prestigio y el poder, sobre todo aquellos en la que en su contexto de origen hay una desigualdad socioétnica muy marcada como en el sur andino, por ejemplo.

La presencia de los "valores andinos", como la reciprocidad, el valor otorgado a las relaciones de parentesco o una racionalidad empresarial de nuevo tipo y alrededor del cual se organizan las actividades urbanas, serían el tercer aspecto.

Esta postura se desliza entre el atrincheramiento colectivo y las reacciones individualistas. Entre la consideración de lo andino como ethos colectivo o la del sujeto weberiano que frente a un rango de alternativas —en la cual se incluyen la parentela o la cooperación— es finalmente su opción racional la que ocupa un lugar preponderante.

Pues bien, aquellos que otorgan un alto nivel de integración y de continuidad a la cultura andina, ven con entusiasmo la réplica de los lazos de ayuda mutua y de la importancia del *kindred* en los nuevos pobladores urbanos y sus actividades económicas. No queremos desmontar nuevamente las falacias del indigenismo aquí contenido, sino más bien recrear aquella noción de que si ya para el campo se ha explicado que el trabajo recíproco y familiar están más conectados con necesidades materiales que con valores o principios inmanentes (Golte, 1980; Sánchez, 1983), entonces con menos vigor pueden ser aplicados a escenarios donde el subempleo o el plusvalor son las nuevas reglas de juego.

Es por eso la sensación de irrealidad cuando uno lee por ejemplo, el texto de Pablo Vega-Centeno (1993) sobre la importancia de la reciprocidad en la autoconstrucción en el distrito de San Juan de Lurigancho, y uno se pregunta si es sólo la proyección del autor o simplemente que su explicación se encuentra en la pobreza urbana y que una vez más, como diría Favre⁶ lo andino siempre se cuaja en el crisol de la explotación.

Si bien romper la idea de que en términos culturales la barriada se traducía como un enclave del localismo rural en la ciudad (en la que los pobladores ante su situación de precariedad desarrollaban una cultura pesimista y subordinada) nos aproximó a su capacidad creativa; esto tuvo un costo ideológico.

El rescate de ese sujeto, produjo un giro hacia el interés por las racionalidades y la opción individual. Se desplazaron, por ejemplo, hacia el plano de los valores sociales, estableciendo con ello, una semejanza entre el ascetismo protestante y la frugalidad andina, resaltando implícitamente la alta predisposición y voluntad de trabajo de estos sectores en la ciudad. Es decir, se echó mano de Weber, ciertas lecturas sicoanalíticas y una suerte de nuevo liberalismo (Adams y Valdivia, 1991; Portocarrero, 1993).

En los textos reunidos por Gonzalo Portocarrero sobre el "mundo popular" (1993) hay uno que me llama sobremanera la atención, en el un informante que es andino, popular e informal (la fórmula perfecta) nos dice que "si no trabaja le da sueño", es decir, los andinos somos "chambeadores", "hombres orquesta", "ingeniosos".

Así, nos elevamos a la inmortalidad: no hay pueblo en el mundo más trabajador que el nuestro (no nos ganan). Pero nunca nos preguntamos porque somos los más pobres, o que quizás la extrema laboriosidad pueda ser sólo uno de los recursos de la economía de subsistencia. Pues acaso no lo es la economía campesina y la pequeña propiedad en el capitalismo. No por casualidad el término de informalidad se acuñó en Ghana.

Entonces, emerge limpio el mensaje. La mayoría chola del Perú construye una economía y una sociedad enfrentándose a los malos de la película: los burgueses, los burócratas y los limeños racistas tanto de El Olivar como de los de callejón (se oye lejano el eco del primer Valcárcel, el de Tempestad en los Andes).

No sólo hacen una economía formidable sino que además la cimientan con la hasta hace poco despreciada cultura andina, pero no la de viejo tipo sino la nueva, la que se ha apropiado de lo mejor de la modernidad, sin haber perdido su color local. Y que además, está embarcada en un asunto casi intangible: construir una nación con los requisitos que previó Renan: un solo pueblo (el cholo) una sola cultura (andino / moderna) y un solo mercado (de los informales), en una vía democrática, nacional y popular (no sangrienta, pues hasta en eso somos originales).

El sueño decimonónico que no pudieron hacer los abuelos criollos de la segunda mitad del siglo XIX, lo hacen ellos ahora. Ayer maltratados y sufridos, hoy

construyen (el camino es azaroso, pero heroico) una nación de la que carecíamos. ¿Dina Paúcar se transformará en esta batalla, en Marianne?

Y, por último, la cuarta posición, es que junto a la informalidad económica corre pareja una mentalidad popular, mágica y sincrética (Marzal, 1989; Gonzales Viaña, 1990; Portocarrero, 1993). Desfilan ante nosotros una abigarrada paleta de fenómenos y personajes como la música chicha, el Señor de los Milagros, Sarita Colonia, los cómicos ambulantes y LU.CU.MA.

Este imago mundi de la cultura popular nos remite a la discusión sobre el vulgo y el iluminismo del siglo XIX europeo y del catolicismo y su sinuosa relación con la modernidad. Ya Bajtin nos ha reseñado como las culturas populares enlazan su origen rural y medieval con la apropiación original que ellos hacen de lo culto, además de utilizar la fiesta popular como una arena de insubordinación.

Así mismo, pensamos que la lectura en sus propios términos de realidades ajenas, siempre fue consustancial a la creatividad humana, sólo que esta vez con el capitalismo no sólo se apropian de lo moderno sino que incursionan por primera vez como masa, como oyentes o como actores en el espacio y la opinión pública.

Para el caso latinoamericano, ya Cornejo Polar o García Canclini han relacionado el mestizaje o el hibridaje cultural, como el espacio privilegiado para entender la pugna entre las distintas fuerzas sociales y tradiciones culturales en esta parte del continente. Explico: América Latina fue un espacio en el cual convergieron distintas culturas y sociedades que se mezclaron profusamente. En que la diversidad y la migración fueron sus constantes, además de que fue un continente dedicado a una inmensa labor de traducción de la cultura ibérica, desde el siglo XVI.

Creando antes que una realidad dicotómica, una realidad de sombras, de conjuntos entrecruzados y sincréticos, en la que podían yuxtaponerse lo artesanal con lo industrial, lo escrito con lo visual u oral y, por supuesto, lo culto con lo popular.

La esfera moderna obviamente marcó el paso, la masa latinoamericana a través de los circuitos de consumo hizo que seamos como los demás para ser nosotros mismos. Por lo tanto, entender identidades locales, originales o primordiales era en cierto modo un contrasentido.

El folclore era pues, en la segunda mitad del siglo XX, severamente sustituido por la cultura de masas en que lo popular y lo mediático eran el nuevo signo de lo popular. Es decir, lo que García Canclini ha explicado enfáticamente como la formación de una ciudadanía latinoamericana a través del consumo. Sin embargo, es aquí donde la huella se aparta del camino. Los límites de la creatividad popular y de sus impulsos e influencias son en cierto sentido, limitados o rehechos por la industria cultural. Lo más vigoroso de los estudios sobre la cuestión nos asiste (por ejemplo, Girese, Lombardi Satriani o Victoria Novelo).

Es decir, finalmente el capitalismo cultural favorece y limita a la vez lo popular en América Latina. Sin embargo, en el Perú, por su especial configuración —*in extremis* ha dicho una historiadora⁵— es donde lo popular se resignifica.

Tanto por la influencia de la informalidad en la economía y el empleo, que son una referencia formidable y devastadora a la vez, como por la autonomía de estos frente a lo dominante. La música chicha, la tecnocumbia o el culto funcional que hace la población peruana de Sarita Colonia así lo atestiguan. Ellos han acompañado a esa "muchedumbre colectiva" que es la nueva población limeña.

La comprensión de estos fenómenos y su representación, que alguien sentenció como una serie de "discursos diaspóricos", en la que sus fragmentos están por encima de las totalidades y en que lo nómada (efímero, sin lealtades) se perenniza sobre el asentamiento del territorio. Fenómenos que tienen conexión con una ciudad como Lima, desgarrada por su crecimiento errático y su diversidad cultural en conflicto.

En el caso de la religiosidad popular (¿informal?), ésta sintoniza con los principios generales que tuvo en la edad media. Ante la imposibilidad de elaborar un discurso racional basado en la conversión personal —que luego se alcanzaría con el protestantismo histórico—, ante un mundo cercado por la angustia —como nos lo ha recordado Marc Bloch— sin una plebe letrada, se impusieron recursos afincados en lógicas sensoriales como el esplendor gótico, el discurso alucinado, la multitud y el milagro, la imaginería y la actuación dramática del evangelio.

Características que luego se incrustarían con favor en los Andes desde el siglo XVI.

Por ejemplo, el telurismo del Señor de Los Milagros no sólo poseía un fuerte tinte étnico sino que como dice Jan Szeminski en un aleccionador artículo (1992) acerca de la transformación de los significados que proveyeron los europeos en el ámbito religioso; que estos súbitos cristos andinos "tienen su confirmación en las imágenes de Jesús más populares hoy en día en el Perú: el Señor de los Milagros y el Señor de los Temblores. La identificación vuelve a aparecer en la forma en que aparece Jesús en los Andes: en una peña, en un pozo en una pared de adobe que perdura a los terremotos". Validando con ello una tesis razonable, es decir, que un fenómeno religioso inédito puede ser aprehendido por categorías nativas.

Sarita Colonia quizás sea más interesante: una biografía casi desconocida, además de ser una mujer migrante, andina y pobre. Cualidades que la iglesia católica peruana considera como indispensables precisamente, para no elevarla a los altares.

Sin embargo, esos límites sociales que la jerarquía católica toma en serio, son también a la vez una ventaja para el llamado mundo popular. Ven en ella un trozo de vida útil para inscribir sus significados y sus experiencias.

El informal, el urbícola común y corriente pueden ver sus vidas reflejadas en la santita misteriosa y propensa para el milagro. Encuentran sus respuestas en Ella, gravando a sus pobres y tensas vidas, un haz de luz.

No se ha dado pues, "una contracción respecto del alcance de lo sagrado en la realidad", como diría Berger. ¿Acaso estos ejemplos no son la restauración de las tres formas de lo sagrado más antiguas? Como son el misterio, el milagro y lo mágico?

Otro tanto podríamos decir de la irrupción de los urbano / andino / popular en la plástica peruana. Por ejemplo, el pintor autodidacta (y ex presidiario) LU.CU.MA, una suerte de Cristian Bendayán ajeno a los círculos académicos; lo expresa con elocuencia.

En su obra se desliza todo el imaginario de una ciudad como Iquitos. Una ciudad / puerto que asume la amalgama de gentes, estilos y culturas. La celebración de la vida sin aldabas y por lo tanto, irresponsablemente –envidiosamente– libre.

Sus colores vivos, nos evocan la propaganda festiva de las ciudades de hoy. El rosado y el amarillo de la fiesta chicha, de los coliseos, el de nuestros conos.

En fin, apela al sudor y el jadeo provinciano ahogando a la capital. Retrato de una ciudad abarrotada por lo demás, lúcidamente mostrada por Piero Quijano y antes de él, Polanco. En Polanco, su pintura acecha las esquinas débilmente alumbradas, los bares, las plazuelas y, sobre todo, las azoteas encendidas.

Pues estas no sólo representan lo limeño sino también lo doméstico, el apego del migrante por los espacios precarios o sobrantes como las azoteas, en su primera inserción a la ciudad.

Y la filiación de todos ellos es por supuesto Humareda, quien a pesar de retener un tanto el figurativismo y el impresionismo iniciales, se rinde por fin ante la ciudad que como puneño amó. Y no sólo ante sus callejas y bares, sino también a esa nueva Lima que se iba gestando como La Parada, el Cerro San Cosme y el hotel para provincianos. En todos ellos los colores urbanos albergan una mirada de la ciudad que se devora a sí misma para seguir transformándose.

Los monederos falsos

La informalidad económica ha sido tratada desde diversos puntos de vista, lo cual revela su complejidad estructural, además de afirmar su tendencia de correlacionarla con la pobreza urbana. Creemos como Pérez Sáinz (1991) que para el caso de América Latina pueden agruparse en tres, las tendencias más importantes en su estudio. En primer lugar el denominado enfoque "estructuralista" del PREALC (como Víctor Tokman y otros), los neomarxistas con Portes a la cabeza y la propuesta liberal de Hernando de Soto.

Lo importante de estas propuestas es que rompen con el esquema de la marginalidad y del dualismo socioeconómico en las ciencias sociales del

continente. Y más bien apuntan a su conexión, subordinación y funcionalidad entre las formas atrasadas del capital y el Estado moderno.

Si bien para el PREALC y los llamados neomarxistas el origen de la informalidad se define con las llamadas políticas de sustitución de importaciones que se sucedieron en América Latina a partir de los años 40, hay disenso en cuanto a la importancia del sector informal. Para estos últimos está detenida su capacidad de acumulación o de reproducción ampliada por las formas específicas de subordinación entre el capitalismo central y el periférico.

Para los seguidores de Tokman o de Daniel Carbonetto en el Perú, el sector tiene posibilidades de constituirse en lo que Tantaleán ha llamado el "sector económico popular" que de paso es una idea que sella una suerte de alianza con el populismo. Que revela la importancia que se le desea otorgar al Estado en la construcción de un capitalismo nacional.

Pero vayamos por partes. La informalidad urbana tiene que ver fundamentalmente —a diferencia de De Soto que la arrastra de la burocracia borbónica— con procesos propios de modernización como, por ejemplo, la migración sin empleo, las políticas de ajuste liberales de los años ochenta y la heterogeneidad productiva de las economías latinoamericanas.

Todo ello a su vez, tiene que ver con la historia del capitalismo mundial (le damos la razón aquí a Portes), es decir, las mismas razones por las cuales Pergamino no es Iowa, ni Gamarra o Tepito serán Tokio o New York.

La migración sin empleo tiene que ver con una ruptura histórica entre el campo y la ciudad, entre la sociedad civil y el Estado. En efecto, hasta 1940 aproximadamente teníamos una manufactura regional, heredera tanto de los circuitos coloniales como de la primera industrialización, aquella estudiada sugerentemente por Thorp y Bertram (1974).

En 1959 al promulgarse la primera Ley de Industrias con el gobierno de Prado, se dio inicio a la llamada industria sustitutiva de las importaciones. El problema es que las medidas provisionales de apoyo a esta naciente industria como fueron los bajos aranceles y cambios favorables en moneda extranjera, se volvieron permanentes. Como una contradicción, se creó entonces una industria cara y sobredimensionada, en la que cada vez más, gracias a las ventajas mencionadas, fueron incorporando a sus bienes, insumos importados y sintéticos, compitiendo de este modo con la producción andina.

Es decir, se creó desempleo en el campo, en que los campesinos peruanos fueron arrojados fuera de la división del trabajo nacional. La nueva industria "nacional" afincada preferentemente en Lima, vendió cada vez más al campo y le compró menos, de ese modo "la industria terminó devorando su propio mercado".

Al iniciarse las primeras oleadas migratorias hacia la capital como consecuencia de este fenómeno, los resultados serán paradójicos para una propuesta generada en la teoría de la dependencia y confiada en crear mercados nacionales y

simetrías regionales. En nuestro caso, se fundará la necesidad de importar más alimentos para una población urbana en crecimiento. Con lo cual, produjo dos efectos desconcertantes, por un lado terminó por marginar a la agricultura andina del mercado nacional, afianzando el intercambio desigual, y por el otro, creó el espejismo de que el porvenir de amplios sectores de la población era dirigirse hacia Lima, pues la inversión urbana para la capital se volvió más sostenida.

Estos volúmenes de población al no ser incorporados al empleo urbano, tuvieron que autoemplearse o en su defecto, los sucesivos gobiernos tuvieron que inventarlo, con los efectos inflacionarios ya conocidos. En el momento que escribo esto, Lima es una ciudad con cerca de ocho millones de habitantes en una extensión de casi tres mil kilómetros cuadrados. En ella se concentra el 66% del ingreso nacional, el 53% del PBI, el 86% de la recaudación, el 56,5% de la industria, el 61,9% del comercio y el 46% de la PEA.

Esta concentración litorizada de la economía se empalma con una tasa nacional de subempleo cercana al 45% y que en el conjunto de América Latina es la tasa más alta, además de que el poco trabajo existente es de baja calidad y con salarios muy pobres.

En la configuración nacional entonces, tenemos un empresariado que en vez de competitivo e innovador, terminó volviéndose en cortesano o rabona, para no perder los privilegios estatales, mientras tanto la población migrante irá construyendo su economía dentro de los límites de ese modelo periférico, divorciándose del Estado y de algunos grupos privilegiados.

A la burguesía peruana y los políticos no les interesará entonces el destino de esa población chola y advenediza, en claro contraste con los procesos de "nacionalización" de la población provinciana o extranjera en países como Chile o la Argentina. Es por eso, que lo "popular" en el Perú no es tanto la impugnación, sino la fuerza centrífuga contenida en sus propios términos, divorciada de los intereses de los grupos dominantes, y en la que esta cultura popular enfatiza el máximo provecho de los espacios que le impone el sistema.

La informalidad económica entonces será útil para una industria que necesita de ellos para ampliar su propio mercado mediante el comercio ambulatorio y de la subcontratación. A su vez el reforzamiento de la informalidad irá paralelo a un mayor encarecimiento de la industria formal –por eso la necesidad de reparadores y maestritos– creándose una espiral perversa, cuyos resultados más palpables serán la subcapitalización, la baja productividad y una fuerza de trabajo poco calificada.

Las políticas de ajuste liberal de inicios de los años ochenta, es otra de las causas de este fenómeno. La privatización del capital estatal y la reorientación hacia la inversión en el sector primario y exportador con poco empleo, explica también el explosivo aumento del sector informal.

Aunque aquí se superponen dos esferas. Una es la industrialización de sustitución de importaciones (ISI) de mediados del siglo XX, que llegó moderna a nuestro continente y que, por lo tanto, absorbió poca mano obrera, lejos del ejemplo clásico de las ciudades dickensianas de fines del siglo XIX.

Del otro lado tenemos la reducción del empleo amparado por el Estado y la privatización de los recursos de la sociedad. No es casual entonces que una de las medidas inmediatas de los organismos multilaterales responsables del ajuste —como el FMI o el BM— fuera el financiamiento empresarial de la pequeña empresa, que recolectaba a los trabajadores arrojados del sector formal.

En cuanto a la heterogeneidad productiva de las economías periféricas como la nuestra, se refiere a la composición interna del sector, es decir, el mismo problema teórico que enfrentaron las ciencias sociales del siglo XX respecto del campesinado europeo. El dilema era si asistíamos a la convivencia entre distintas lógicas económicas o si el capitalismo arrasaba con la esfera no capitalista como una caterpillar lo hace hoy con el bosque amazónico.

Esto supone ver la articulación de la informalidad dentro de la estructura productiva, su composición interna, el ámbito socioeconómico que ocupa y sus orígenes históricos.

Aunque una cosa sí es cierta, el capitalismo que nos ha tocado vivir es tardío y, por lo tanto, heterogéneo. En donde la potencialidad constructora de mundos del capitalismo se ve reducida a la mera construcción de submundos, de universos fragmentados de significación; cuya plausibilidad no rebasa en la mayoría de los casos el ámbito de un sistema familiar.

Con un Estado promotor —hoy colapsado— de una industrialización a gran escala, en que el sector de pequeña escala no es transitorio como lo fue en los países del capitalismo central, sino que se va tornando permanente. Es más, no podría desarrollarse fuera del horizonte estatal, tanto por la influencia de los organismos multilaterales del cual nuestros Estados son deudores, como por la debilidad intrínseca del sector.

La producción de subsistencia presente en todos los períodos históricos, se va convirtiendo en formas no asalariadas de trabajo, fenómeno que tiene que ver más con países que fueron hasta hace poco densas sociedades campesinas y que no han experimentado revoluciones agrarias ni grandes migraciones intercontinentales, como sí ocurrió en el caso europeo.

La informalidad entonces puede ser abordada, desde su estructura interna, como una categoría ocupacional en la que pueden ser —esa es su heterogeneidad— subempleados, asalariados o subcontratistas, que denotan distintos tipos de relación económica y social⁶.

Por el nivel de ingresos, quizá pueda ser todo salario por debajo del mínimo legal o sólo aquellos que escapan a la regulación. Aunque esta última medición sólo es apta para los países desarrollados, pues en los nuestros, con bajos niveles

de ingreso, muchas veces el que proviene de la informalidad supera las cotas salariales del sector formal. También puede ser entendido por sus formas sociales de producción, como la utilización del trabajo familiar y de redes sociales más o menos extensas y que pueden ser leídas como maneras propias de hacer capitalismo o como la protección que otorga el parentesco a la pequeña producción local.

Lamentablemente ni De Soto ni el IEP han logrado demostrar que el recurso de la informalidad genera una economía con capacidad de acumulación y de innovación tecnológica competitiva. Quedaría por definir si estos procesos son originados por el lado de la demanda del mercado o por la oferta de la fuerza laboral creciente.

Es decir, si las llamadas "microempresas" poseen una determinada capacidad de acumulación o tienen severos límites para el crecimiento, como por ejemplo, parece estar sucediendo en Gamarra o en la industria del calzado en Trujillo.

Quedan entonces claras estas tres lecturas: o son unidades económicas (domésticas o no) que tienen posibilidades de crecimiento en cuanto están enlazadas al sector formal (se oye el eco del funcionalismo estructural de Nun O Quijano), son formas propias y populares de capitalismo, o es sólo un sector que se cristaliza en la ilegalidad: utilizando prácticas como el contrabando y la evasión, subsidiando de este modo a economías plenamente globalizadas como las de Asia.

Liberen a Chumpi o el elogio de la informalidad

Este subtítulo tiene que ver con el uso de la ley en un país en el cual más de las dos terceras partes está subempleada y los parámetros de convivencia institucional están en permanente crisis.

La reforma agraria del gobierno militar puso a prueba, por ejemplo, los fundamentos sobre la propiedad esgrimidos hasta entonces, y también mostró los mecanismos que tiene el poder para transformar la ley en momentos de cambio social.

Pero, es en la década del ochenta, cuando la informalidad alcanza niveles insospechados, que va a traer aparejada la idea de entender el derecho al margen del Estado. Al conciliar la ley con nuestra diversidad sociocultural, ésta nos llevará a reconocer en el Perú una multiplicidad de sistemas legales y de distintos niveles precisamente, al atravesar estos sistemas sociolegales nuestros mapas sociales.

Esta multiplicidad de sistemas o esferas sociolegales⁷ serán aquellas entidades separadas que coexisten en un mismo espacio. Como, por ejemplo, el derecho consuetudinario, la relación del campesino con la normatividad estatal y el llamado "derecho vecinal". Es decir, las normas dentro de un país heterogéneo.

El segundo nivel son aquellos espacios sociales superpuestos, es decir, como la ley atraviesa las distintas clases y grupos. Es decir, entre sus subconjuntos sociales. Ambos niveles nos revelan un sistema legal complejo.

Características estas que entusiasman a liberales y antropólogos. A los primeros les es útil para atacar el andamiaje legal del mercantilismo y fundar una nueva juridicidad a la medida de un capitalismo popular enfrentado al Estado. A los segundos por darles la oportunidad de reconocer tácitamente nuestro pluralismo legal.

La resolución de conflictos que se dan en esas esferas, como en los sectores populares urbanos, son vistos entonces como más reales que la justicia formal, pues ésta convierte a los individuos en lo que no son: iguales. Además que esta "justicia informal" se nutre de dos cualidades antagónicas del Derecho positivo, esto es, la personalización y el pragmatismo (Revilla y Price, 1992).

Sus relaciones "cara a cara" restauran, por ejemplo, la validez de los testimonios de los pobladores y también el hecho de que se constituyen nuevos actores que asumen esa administración de justicia. Actores, dicho sea de paso, más próximos social y culturalmente. En cuanto a su utilidad, esta relacionada con los intereses colectivos por la posesión del suelo urbano. Esto último ha inspirado importantes estudios sobre las invasiones y la cuestión de la vivienda, y que constituyen sin lugar a dudas, la "gesta heroica" de los primeros tiempos de la migración (Calderón, 1993).

En conclusión, se nos advierte de que el Estado posee una incapacidad histórica de controlar todas las instancias de la sociedad y cuestiona además, la noción del individuo sólo frente al Estado, o que el orden se genera espontáneamente como en la oferta y la demanda, como creen los liberales.

Sin embargo —ahí nuestra hipótesis— la coexistencia actual de distintas tradiciones y esferas legales no suprime las brechas y discriminaciones. Por una razón sencilla, la informalidad crea cierta dificultad de integrar al país.

La "minifundización" de sus intereses impide toda forma de convivencia y de solidaridad orgánicas. La dispersión de intereses, sin embargo, converge en la maximización de la ganancia, sin controles y sin responsabilidad social⁸.

La desconfianza y la agresividad hacia los subalternos son ahora sus pautas de convivencia. No hay pues, plena autonomía ni impugnación.

Los sectores populares se reconocen entonces en el estilo autoritario, estilo que reproducen en la combi, la galería comercial y los pactos tácitos con el Estado. Imitan de las clases dominantes sus prácticas de exclusión y de desprecio por aquellos que no lograron "triunfar" y ser exitosos. De ahí la singularidad de los estándares de movilidad social en nuestro país⁹.

A diferencia de otras experiencias históricas, los informales exitosos no democratizan con su presencia los nuevos espacios a los cuales van llegando; a lo más, lo hacen por la vía del consumo cultural, pero no se afirman mediante otras formas organizativas —que no sean ciertas redes sociales— o rutas modernas de actuación política.

No hay pues un Tuskegee o un Cotton Club; por la cual la burguesía negra de los Estados Unidos pudo forjar una identidad y una organización propias, totalmente diferenciadas de la población blanca.

La informalidad, la cultura chicha, el arpa de Cajatambo y Megaplaza, en suma la masificación de la sociedad peruana, no ha creado de ningún modo, una sociedad igualitaria. De ahí que clamar por la libertad de Chumpi o deslizar taimadamente impunidad para los personajes con poder social o económico significa reconocer que también el fenómeno socioeconómico más importante de mediados del siglo XX, ha sido impregnado como casi toda la colectividad nacional, de esas formas de organizar la sociedad que poseen una limpia trayectoria colonial.

Y con ella, sus cualidades apocalípticas: la confusión entre los órdenes público y privado, las dos reglas de juego simultáneas, uno para los "lornas" y otros para los "vivos", y la ausencia de "valores cívicos" que nos comprometan a todos, esto último no lo olvidemos, representa la calidad de las sociedades modernas, reconocida por casi todos los pensadores sociales del siglo XX.

A menos que se crea que no existe modernidad, ni tampoco el poder y las clases sociales.

Nota

- 1 Algo similar con la propuesta de Lima como el escenario donde se imagina y se narra, es decir, su reafirmación como realidad a través del lenguaje. Véase, por ejemplo, Sebastián Salazar Bondy, *Lima la horrible*, México: Era, 1964; Julio Ortega, *Cultura y modernización en la Lima del 900*, Lima: CEDEP, 1986 y Peter Elmore, *Los muros invisibles: Lima y la modernidad en la novela del siglo XXI*, Lima: Mosca Azul/El Caballo Rojo, 1992. No olvidemos además, el inspirador trabajo de Lavallé (1993), donde resalta la revalorización criolla de la Ciudad de los Reyes, tildándola de "limerismo narcisista", narcisismo que hasta hoy nos acompaña.
- 2 Romeo Grompone, "Las lecturas políticas de la informalidad". En: *De marginales a informales*. Alberto Bustamente (et al) Lima: Descò, 1990. Otro recuento agudo sobre las visiones de la informalidad urbana puede verse en Juan Pablo Pérez Sáinz, *Informalidad urbana en América Latina: enfoques, problemáticas e interrogantes*, Caracas: Nueva Sociedad / FLACSO-Guatemala, 1991.
- 3 Es lo que Di Leo (1988) ha llamado la "mística de la diferencia", diferencia que cuando es utilizada políticamente por el nacionalismo o el nativismo, se muda en una jerarquía. Jerarquía anclada en lo que Griffiths (1994) ha llamado la "utopía de la autenticidad", y que merced a ella, las otras colectividades aparecen como impuras, advenedizas o disgregadoras de la esencia y la naturaleza del grupo, del pueblo o la nación.
- 4 Henri Favre, "El mundo andino en tiempos de Bolívar. Los Asto entre 1780 y 1830". En: *Revista del museo nacional* (47) 1983/85 y la introducción a Asto: curacazgo prehispánico de los Andes centrales Lima: IEP, 1983 de Daniele Lavallé y Michéle Julien.
- 5 Karen Sanders, *Nación y tradición: cinco discursos en torno a la nación peruana 1885-1930*, Lima: PUC / FCE, 1997.
- 6 Un estudio pionero sobre la utilización de la mano de obra campesina barata y su enlace con las economías metropolitanas puede verse en Claude Meillasoux, *Mujeres, graneros y capitales*. México: Siglo XXI, 1982.

- 7 Armando Gueavara-Gil y Joseph Thome, "Apuntes sobre el pluralismo legal". En: *Themis* 19, 1999 y Rommel Plasencia: "La antropología jurídica en el Perú". En: *Cathedra* (4), 7, 2000.
- 8 Richard Webb, "¿La fórmula o la gente?" y Luis Pásara. "Informales y vivos". En: *Caretas*, 21 de abril de 1994 y 18 de febrero de 1999, respectivamente.
- 9 Véase por ejemplo Jorge Samanez Bendezú, "Lo pacharaco y su carácter jerarquizador en el escenario juvenil limeño". En: *Flecha en el azul*, 10, 1999.

Bibliografía

- Adams, Norma y Valdivia, Néstor (1991). *Los otros empresarios: ética y formación de empresarios en Lima*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Altamirano, Teófilo (1988). *Cultura andina y pobreza urbana*. Lima: PUCP.
- Bajtín, Mijail (1974). "Las formas e imágenes de la fiesta popular en la obra de Rabelais". En: *La cultura popular en la Edad Media y el Renacimiento: El contexto de Francois Rabelais*. Barcelona: Barral.
- Berger, Peter L. (1981). *Para una teoría sociológica de las religión*. Barcelona: Kairós.
- Castillo Cockburn, Julio (1993). "Pobladores, sistema político y derecho alternativo: el caso peruano (1950-1992)". En: *Ethos* (2) 5.
- Collier, David (1973). "Los pueblos jóvenes y la adaptación de los migrantes al ambiente urbano limeño". En: *Estudios Andinos* (9) 3.
- De Althaus, Jaime (1987). *El desarrollo hacia adentro y anemia regional en el Perú*. Lima: Fundación M. J. Bustamante.
- Di Leo, Rossella (1988). "Il luego de la diferencia". En: *Volonrá*, 1, 2, Milán.
- Eco, Umberto (1973). *Apocalípticos e integrados*. Barcelona: Lumen.
- Esteva Fabregat, Claudio (1973). "Integración, etnicidad y relaciones interétnicas en Barcelona". En: *Ethnica* (6), julio-diciembre.
- Griffiths, Gareth (1994). "The Myth of Authenticity". En: *Describing empire: postcolonialism and textuality*. C. Tiffin y A. Lawson eds. Londres: Routledge.
- Golte, Jurgen (1987). *La lógica de la racionalidad andina*. Lima: IEP.
- Gonzales Viaña, Eduardo (1990). *Sarita Colonia viene volando*. Lima: Mosca Azul.
- Isbell, Billie Jean (1973). "La influencia de los inmigrantes en los conceptos sociales y políticos tradicionales: estudio de un caso peruano". En: *Estudios Andinos* (6) 3.
- Jongkind, F. (1971). "La supuesta funcionalidad de los clubes regionales en Lima, Perú". En: *Boletín de Estudios Latinoamericanos* (11), Enero. Ámsterdam.
- Lauer, Mirko (1997). *Andes imaginarios: discursos del indigenismo 2*. Lima: Sur.
- Lavallé, Bernard (1993). *La promesa ambigua: criollismo andino en los Andes*. Lima: PUCP/IRA.
- Marzal, Manuel (1989). *Los caminos religiosos de los inmigrantes de la Gran Lima: El caso de El Agustino*. Lima: PUCP.

- Portocarrero, Gonzalo (1993). *Los nuevos limeños: sueños, fervores y caminos en el mundo popular*. Lima: Sur / TAFOS.
- Quijano, Anibal (1980). *Dominación y cultura: lo cholo y el conflicto cultural en el Perú*. Lima: Mosca Azul.
- Revilla, Ana Teresa y Price, Jorge (1992). *La administración de justicia informal: posibilidades de integración*. Lima: Fundación M. J. Bustamante.
- Sánchez, Rodrigo (1982). "La teoría de lo andino y el campesinado de hoy". En: *Allpanchis* (20).
- Szeminski, Jan (1993). "La transformación de los significados religiosos en los Andes Centrales (siglos XVI-XVIII)". En: *De palabra y obra en el nuevo mundo*. Vol. 3, *La formación del otro* (Gosssen y Klor de Alva eds.). Madrid: Siglo XXI.
- Thorp Rosemary and Geoff Bertram (1974). *Industrialización en una economía abierta: el caso del Perú en el período 1890-1940*. Lima: Documento de Trabajo 23, CISEPA / PUCP.
- Vega-Centeno, Pablo (1992). *Autoconstrucción y reciprocidad: cultura y solución de problemas urbanos*. Lima: CENCA / FOMCIENCIAS.