

01056  
1

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA  
DE MEXICO



FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS  
DIVISION DE ESTUDIOS DE POSGRADO

DIVERSIDAD Y CULTURA POLITICA EN  
MEXICO Y PERU: 1975 - 1990

TEMA DE ORIGEN

T E S I S

QUE PARA OBTENER EL GRADO DE MAESTRO

EN ESTUDIOS LATINOAMERICANOS

P R E S E N T A

RAFAEL CEDILLO DELGADO

DIRECTOR: DR. RICARDO MELGAR BAO



LEGADO UNIVERSITARIA, D. F.

JUNIO DE 2003.

FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS  
SERVICIOS ESCOLARES

A



Universidad Nacional  
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

**Biblioteca Central**



**UNAM – Dirección General de Bibliotecas**  
**Tesis Digitales**  
**Restricciones de uso**

**DERECHOS RESERVADOS ©**  
**PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

**A SANTA DELGADO HERNÁNDEZ**  
*(Mi Madre)*

\* QUIEN ME ENSEÑO, CON EL EJEMPLO, A  
ENFRENTAR CON FIRMEZA LOS MOMENTOS  
DIFÍCILES QUE NOS PRESENTA LA VIDA.

**A FABIOLA, NATALIA y VLADIMIR,**

\* CUYA VIVACIDAD, INTELIGENCIA Y  
ALEGRÍA, GERON LA MOTIVACION  
PARA CONCLUIR ESTE SES

UNAM  
Rafael Ceñille  
Delgado  
9 - Junio - 2003  
Calle

## AGRADECIMIENTOS

- *AL DR. RICARDO MELGAR BAO*, POR SU VALIOSO ASESORAMIENTO, QUE GUIÓ LA CONSTRUCCIÓN DEL TRABAJO DE INVESTIGACION AQUÍ PRESENTADO.
- *AL CONSEJO NACIONAL DE CIENCIA Y TECNOLOGÍA (CONACYT)*, QUE EN APOYO ECONÓMICAMENTE EL DESARROLLO Y LA CONCLUSIÓN DE LA PRESENTE INVESTIGACION.
- *AL UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO (UNAM)*, QUE EN MI COMBIO EN SU ESPACIO FÍSICO Y HUMANO DE INCALCUTABLE VALOR ACADÉMICO Y CULTURAL PARA NUESTRO PAÍS.

# ÍNDICE

	Pág.
INTRODUCCIÓN	1
CAPITULO I MEXICO POLÍTICA Y CULTURA	
I 1 Contexto político de México	11
I 2 Desgaste del sistema y la cultura política	21
I 3 La cultura política de los indígenas	32
I 4. Sociedades religiosas no católicas y la política	52
CAPITULO II PERÚ LOS NUEVOS CAMINOS DE LA POLÍTICA.	
II 1 El desarrollo político en Perú	75
II 2 Retorno institucional y cultura política	86
II 3 Los indígenas y la actividad política	100
II 4 Los grupos religiosos no católicos en la política	117
CAPITULO III MÉXICO Y PERÚ ENCUENTROS Y DESENCUENTROS.	
III 1 Procesos políticos en México y Perú	140
III 1 1 El sistema de gobierno	140
III 1 2 La reforma política	147
III 1 3 Los partidos políticos	152
III 2 Diversidad y Cultura política	156
III 2 1 Los indígenas	157
III 2 2 Las asociaciones religiosas no católicas	165
III 3 La cultura política de lo diverso	171
CONCLUSIONES	180
BIBLIOGRAFÍA	187
HEMEROGRAFÍA	193
DOCUMENTOS	196

## INTRODUCCION

América Latina caminó durante el siglo XX por largos y difíciles caminos en materia política, con precarias instituciones públicas, reiteradas experiencias golpistas militares, gobiernos caracterizados por la corrupción y dependencia a potencias externas, -bajo desarrollo de los canales democráticos- y una población inerte ante el autoritarismo con que actuaron las elites políticas gobernantes.

Empero, a fines de dicho siglo, sobretudo a partir de la década de 1980, los países latinoamericanos entraron a un proceso de restablecimiento o renovación de la vida democrática, en donde las vías legales y pacíficas para acceder al poder se fueron imponiendo sobre las formas golpistas y dictatoriales que se venían practicando hasta entonces, sin que los rasgos autoritarios de las costumbres políticas de nuestros países se desterraran totalmente, pues fue un camino lleno de dificultades.

Dicho progreso democratizador que se asentó en el territorio latinoamericano vino a generar una serie de cambios en el comportamiento de los actores políticos tradicionales, ya sea en el nivel de los grupos gobernantes o de los partidos políticos, así como en la incipiente sociedad civil que buscó nuevas y mejores formas de incidir y participar en la vida pública de sus países. Explosión de modificaciones que, por heterogéneas y dispares, son difíciles de explicar y aplicar de manera generalizada a todas las sociedades ubicadas geográficamente al Sur del Río Bravo.

La anterior reflexión despertó mi interés por explicar dicho fenómeno, por lo cual me centré en las realidades de México y Perú, que si bien es cierto han andado por caminos diferentes, presentan puntos de convergencia en varios aspectos, por ejemplo: que a partir de la segunda mitad de los setenta entran en una evolución

democratizadora, muy difícil, que busca desterrar las viejas prácticas autoritarias; hay una mayor y más abierta participación de partidos políticos, con ideología contestataria al grupo dominante, o que se generó una notable inclusión de la sociedad civil, por naturaleza heterogénea, en las actividades políticas en ambos países

En efecto, políticamente México y Perú han andado por veredas diferentes, el primero con un desarrollo caracterizado, de manera clara a partir de la década de 1940, por la estabilidad política, con la renovación del poder por medios pacíficos y legales; mientras que en Perú la precariedad e inestabilidad política son los denominadores comunes presentes en la vida pública, en donde la frecuentación militar se sobrepuso a instituciones democráticas como los partidos y gobiernos constituidos legalmente.

De igual forma, es de destacar la presencia en la vida pública de actores que hasta entonces habían pasado desapercibidos para la forma tradicional de hacer política, como fueron los varios grupos minoritarios de mujeres, indígenas, marginados, no católicos, gays, entre otros; quienes pertenecen a la diversidad poblacional y cultural que caracteriza a dichos países. Ellos comparten una particular manera de percibir la política, diferente a la del grupo mayoritario

Consciente de la amplitud y complejidad del tema, en este estudio no se buscó dar cuenta de todos los aspectos relacionados con las minorías étnicas o culturales, acaso sólo de dos grupos con presencia en ambas naciones: los indígenas y las minorías religiosas no católicas.

Pero antes de entrar al asunto de la cultura política, se debe aclarar algunos términos importantes para el estudio, sobre todo con lo relativo a los conceptos de minorías étnicas y culturales.

Se define como **minorías** a:

Un grupo social cuyos miembros se ven limitados por prejuicios, discriminación, segregación o persecución (o por una combinación de éstos) por parte de otro grupo social la mayoría. La posición dominante del grupo mayoritario consiste en el mayor poder sobre el mecanismo social, político y económico de la sociedad, y no siempre en su superioridad numérica<sup>1</sup>

Así, podemos encontrar en una sociedad diversos tipos de minorías algunas referidas a situaciones de clase o de poder, tales como minorías políticas, minorías económicas u otras. Sin embargo, las que nos interesa destacar aquí son aquellas vinculadas con las características **culturales**, que se refieren a los rasgos distintivos, espirituales y materiales, intelectuales y afectivos, que identifican a un grupo social en un periodo determinado; como son, en este estudio, las creencias compartidas por los no católicos.

La minoría étnica, por su lado, se define como "un conjunto de personas que al sustentar ciertas características específicas de orden biológico, cultural, político y religioso, social, lingüístico y económico, son diferentes del grupo mayor"<sup>2</sup>. En tal concepción incluimos a los indígenas.

Los diferentes grupos indígenas de las distintas regiones de México y Perú forman sin duda las minorías étnicas nacionales, mientras que las sociedades religiosas no católicas, por su parte, conforman una minoría cultural, en tanto que en el marco de una profunda cultura política nacional han sido objeto de rechazo, segregación y discriminación por parte de la sociedad mayoritariamente católica. Y son precisamente estos dos grupos minoritarios, parte de la diversidad social, quienes nos ocupan en esta

<sup>1</sup> Cfr. Michel Kenny, *et al.*, *Inmigrantes y refugiados españoles en México (Siglo XX)*, ediciones de la Casa Chata, núm. 8, México, 1979, p. 35.

<sup>2</sup> Luz María Martínez, *La Gota de Oro. Migración y pluralismo étnico en América Latina*, Instituto Veracruzano de Cultura, México, 1988, p. 2.

investigación, principalmente en cuanto a sus formas de organización y actividad política que desarrollan.

Aquí se denomina como Sociedades Religiosas No Católicas a las confesiones distintas de la religión mayoritaria católica, que conforman alrededor del 10% en México y Perú, y que comprenden las numerosas variantes de protestantes (Mormones, Testigos de Jehová, Pentecostales, entre otras) Dicho término se considera más adecuado que el de "sectas" o "nuevos movimientos religiosos", ya que no todas las iglesias diferentes a la católica son consideradas sectas y tampoco todas ellas son nuevas, pues algunas tienen ya un buen número de años en desarrollo, pero sólo a finales del siglo XX mostraron un incipiente crecimiento y presencia masiva.<sup>3</sup>

Se debe aclarar que sobre éstos dos grupos no se profundiza en todas sus características socioculturales, sino sólo de aquello relacionado con el poder público, por lo que es necesario puntualizar que el objeto de estudio es la *cultura política*, que se refiere a las actitudes, creencias, costumbres y prácticas comunes que comparten las sociedades o grupos, con relación al poder gobernante

La Cultura política se define como:

El conjunto de conocimientos relativos a las instituciones, a la práctica política y a las fuerzas políticas que operan actitudes como la indiferencia, el cinismo, la rigidez, el dogmatismo o por el contrario, la confianza, la adhesión, la tolerancia hacia las fuerzas distintas de la propia, normas como el derecho y el deber de los ciudadanos de participar en la vida política, la obligación de aceptar las decisiones de la mayoría, la inclusión o exclusión del recurso a formas violentas de acción, creencias, lenguaje, consignas y símbolos ya sea de las diversas fuerzas políticas o aquéllos compartidos por los miembros de una comunidad en relación con los fenómenos políticos.<sup>4</sup>

<sup>3</sup> Cfr. José Valderrey, *Los nuevos movimientos religiosos en el contexto mundial y Latinoamericano*, Editorial Palabra, México, 1988, pp. 25-27

<sup>4</sup> Giacomo Sani, "Cultura política", en Norberto Bobbio y Nicolás Matteucci, *Diccionario de ciencia política*, Tomo I, Siglo XXI, México, 1981, p. 34

La cultura política se desarrolla aquí en su concepción más amplia, como una área de indagación todavía no concluida, sino en construcción. una rama multidisciplinaria que busca no sólo dar cuenta de lo que pasa en los procesos políticos formales (institucionales o electorales), sino que trata de dar una explicación de los diferentes factores que determinan los comportamientos políticos de la sociedad.

El objetivo general del trabajo consiste en especificar la cultura política de dos grupos minoritarios que componen la diversidad poblacional y cultural de México y Perú, los indígenas y los no católicos; y de manera específica, se buscan tres propósitos: a) explicar los factores que provocaron los cambios ocurridos en los estructuras y prácticas políticas en México y Perú entre 1970 y 1990; b) describir las características de la cultura política de los indígenas y asociaciones religiosas no católicas; y c) interpretar cómo influyen los cambios dentro del sistema político en la cultura política de algunos sectores de la sociedad.

Revisando los estudios al respecto, nos encontramos que no se ha indagado lo suficiente; la mayoría de las investigaciones centran su atención en la explicación de la cultura política de las sociedades con base en las pautas que el comportamiento electoral revela, dejando fuera a aquellos grupos que no necesariamente se manifiestan políticamente a través de las urnas, pues comparten una visión diferente del poder público, aunque están inmersos dentro de la concepción política de la mayoría. Tal situación fue lo que motivó que emprendiera este estudio, con el fin de ofrecer un mejor entendimiento de las culturas políticas que conviven, convergen y chocan en el ámbito concurrencial de la vida política de nuestros países latinoamericanos.

México y Perú, entre 1975 y 1990, registraron un cambio en sus estructuras políticas básicas. En donde se manifiesta una incipiente irrupción de actores políticos diversos que participan de manera novedosa u opuesta a la manera tradicional de ver y hacer la política, descubriendo sociedades en donde grupos "minoritarios" manifiestan una forma particular de cultura política, como en el caso de los indígenas y de los no católicos, quienes no sólo reclaman su derecho a la igualdad frente a la sociedad mayoritaria, sino también su derecho a ser diferentes en la concepción o forma de practicar la política.

De tal manera, el presente trabajo busca dar respuesta a la siguiente incógnita: ¿Cómo perciben, entienden o viven la política, los indígenas y los grupos religiosos no católicos en México y Perú, que los hace diferentes al resto de la población?

La investigación aquí desarrollada es un estudio retrospectivo, longitudinal y descriptivo. Es retrospectivo, porque explica hechos que ya ocurrieron; es longitudinal en tanto que se centra en un fenómeno ocurrido en un periodo determinado, 1975-1990, etapa en la cual ambas sociedades experimentan un dificultoso avance democratizador en sus estructuras autoritarias, y es descriptivo porque busca establecer una explicación general de los acontecimientos, aunque también acude al análisis al tratar de establecer la relación causa-efecto de los hechos, con la comparación del fenómeno entre México y Perú.

La hipótesis a verificar es que, debido a los cambios ocurridos en las estructuras y prácticas políticas en México y Perú, entre 1975 y 1990, las diferentes agrupaciones minoritarias buscan su inserción en la vida política, la cual es de manera diferente en cada país: en México, la permanente tradición institucional y larga vida partidista, permite que los grupos indígenas y asociaciones religiosas no católicos se incorporen

por las vías pacíficas y democráticas a la actividad política, mientras que en Perú, la larga situación de inestabilidad pública e incierta institucionalización, determina que los mismos grupos indígenas y no católicos se incorporen a la vida pública por vías no tradicionales y contestatarias.

Para probar lo anterior se utilizará el método comparativo, que permite describir, explicar e interpretar los fenómenos políticos o sociales, a través de la contrastación de sus componentes que no son completamente iguales, ni totalmente diferentes, pero que presentan puntos de encuentro y divergencia. El procedimiento comparativo implica examinar, describiendo y puntualizando en las peculiaridades de los objetos o fenómenos comparados, para ofrecer una interpretación de dicha realidad.<sup>5</sup>

Dicha analogía entre México y Perú, nos sirve no sólo para destacar que en su desarrollo político caminaron por veredas opuestas, sino que en un momento histórico, como el estudiado (1975-1990), podemos encontrar aspectos políticos similares, que nos permiten valorar experiencias y alternativas políticas experimentadas en nuestras sociedades latinoamericanas.

Si bien es cierto que la investigación, bajo dicho método, se inscribe dentro de la teórica sistemática, en tanto que considera que los diferentes problemas presentados en los sistemas políticos son resueltos, contenidos o mediatizados dentro de los causes legales, pacíficos y permitidos por la sociedad, no se desecha la utilización de ideas contenidas en otras perspectivas teóricas, como las propuestas por Antonio Gramsci, sobre todo en lo concerniente al primordial papel de la ideología para construir consensos en el poder público, aspecto fundamental para entender la cultura política.<sup>6</sup>

---

<sup>5</sup> Cfr. Maurice Duverger, *Métodos de las Ciencias Sociales*, Ariel, Barcelona, España, 1975, pp. 411-436.

<sup>6</sup> Sobre la inclusión de lo cultural en el análisis político véase Antonio Gramsci, *Notas sobre Maquiavelo, sobre política y sobre el estado moderno*, Juan Pablos editor, México, 1986, pp. 25-123 y Aquiles Chihu Amparán, *Gramsci y un nuevo paradigma en la concepción de la política*, UAM-I, México, 1991, pp. 89-142.

Por lo anterior, este trabajo pretende alcanzar cierta flexibilidad teórica, ya que el tema y el objeto de estudio así lo requieren.

El trabajo está dividido en tres grandes apartados, coherentes con la metodología. En un primer momento se presentan los elementos teóricos e históricos fundamentales que nos ayudan a entender las realidades políticas, por separado, de cada uno de los países en estudio; para después, en un tercer punto, hacer el análisis comparativo de los aspectos básicos, con lo cual evaluar y destacar aquellos factores provechosos para estos u otros países o sociedades con condiciones similares.

Así, en el primer capítulo, concerniente a México, se caracteriza al Sistema Político Mexicano, describiendo los elementos que permitieron una larga estabilidad política y los rasgos autoritarios que impedían distinguirlo como una sociedad democrática. De igual forma, se examina el desgaste experimentado por las estructuras del poder, con el fin de resaltar cómo tal situación fue acompañada por un cambio en la cultura política de los mexicanos, que incidió de manera diferente a los diversos sectores y grupos de la sociedad. Finalmente, se explican las manifestaciones políticas de dos grupos, que étnica o culturalmente son considerados como minorías en México, los indígenas y las asociaciones religiosas no católicas, para plantear su forma particular de cultura política.

El accidentado y dificultoso camino político por el que ha transitado la sociedad peruana y que caracterizan a su Sistema Político, son materia del segundo capítulo. Se detalla cómo se da el retorno institucional, con la instauración de los cauces democráticos para acceder al poder, y se explican las bases legales y sociales de la vida política en Perú a partir de 1980. Bajo el nuevo contexto público, con reglas, instituciones y prácticas políticas casi inéditas, después de doce años de gobierno

militar y poca experiencia civil en los gobiernos se desarrolla lo concerniente a la cultura política de los grupos indígenas y de los grupos religiosos no católicos, destacando sus rasgos convergentes y dispares con los comportamientos públicos del resto de la sociedad

En el tercer capítulo se presenta el análisis comparativo de las experiencias mexicanas y peruanas en materia de cultura política, lo cual se hace en tres momentos: en uno, se destacan los puntos divergentes y de encuentro en el desarrollo que los sistemas políticos de ambos países agrupan y que desentrañan el contexto político nacional, en un segundo momento, se especifican las manifestaciones políticas que muestran los grupos indígenas y no católicos en las dos sociedades, destacando aquellos aspectos peculiares que los hacen semejantes y distintos de la mayoría, finalmente, se desarrollan algunas ideas y planteamientos que refuerzan una concepción complementaria para entender y estudiar la cultura política, en donde el terreno público es un lugar de convergencia de diversas formas de entender y practicar la política

No quisiera terminar estas líneas introductoras sin señalar un aspecto de vital importancia. el tema y objeto de estudio aquí tratado no se encuentra agotado, más bien, y así debe entenderse, es un punto de partida para profundizar en una veta de investigación que se asume como compleja y de grandes dimensiones.

# CAPITULO I

# MEXICO

## POLÍTICA Y CULTURA

"La cultura política mexicana expresa ante todo a un pueblo orgulloso y mutilado. Combina la cultura del poder con la simpatía ideológica y la tolerancia formal y real, mezcla la concesión y el consumo, la legalidad y la soberanía, con estructuras de trampa, corrupción, componendas y represión, a las que se añaden las viejas y nuevas estructuras de marginación, explotación, ambreamiento, morbilidad, de vivienda, y las viejas y nuevas artes de manipulación de la información, silenciamiento o entorpecimiento de la expresión y desestructuración o cantinflismo teórico e ideológico. Estos problemas, con ser muy serios, no anulan la nqueza de una cultura política capaz de usar el lenguaje más dulce y el más agresivo, la cortesía y el grito, el aguante y el arrojío. Pero constituye el reto principal para un cambio en el Estado, en sus forma de control y acumulación. Son el primer reto a vencer por la sociedad civil."

Pablo González Casanova, *El Estado y los partidos políticos en México*, Era, México, 1981, p. 62

## I.1. CONTEXTO POLITICO DE MEXICO.

Cuando nos referimos al sistema político de un país, inmediatamente lo asociamos con las principales instituciones políticas del mismo: la forma de gobierno (relación entre los poderes Ejecutivo, Legislativo y Judicial), el régimen de partidos (instituciones de mediación entre el Estado y la sociedad civil) y el ordenamiento electoral (mecanismos de renovación del poder).

Con dichos elementos podemos, sin duda, acercarnos a la realidad política de una nación. Sin embargo, no serían suficientes para desentrañar lo complejo de las relaciones políticas que se dan en los países. Es por eso que utilizaré un concepto de sistema político que permita rebasar el análisis formal del mismo y facilite penetrar en terrenos menos explorados de la relación entre el Estado y la sociedad. De tal manera que entenderemos por **sistema político**:

El conjunto de instituciones y procesos políticos, gubernamentales y no gubernamentales, desempeñados por actores sociales constituidos como tales y dotados de cierta capacidad de poder. Su carácter de sistema deriva de la interdependencia relativa de sus elementos y de la existencia de <zonas de frontera> que limitan al sistema en relación con otros. En el seno del mismo es en donde se regula la competencia por el poder, se producen las decisiones que conciernen a toda la sociedad y se organiza la forma de autoridad, es decir, se determina el régimen político vigente.<sup>7</sup>

En el caso de México, no es necesario remitirnos al siglo pasado para determinar el origen de las principales instituciones y prácticas que conforman su sistema político contemporáneo. Aún más, creo que si bien es cierto que, con la Revolución Mexicana (1910-1917) se da una ruptura violenta con el orden dictatorial y oligárquico y se sientan las bases para la consolidación de la hegemonía política de clases sociales dominantes

<sup>7</sup>Juan Carlos Portantiero, "Sociedad Civil, Estado y Sistema Político", en *Teoría y Política en América Latina*, CIDE, México, 1983, p. 191

en la etapa del capitalismo industrial y financiero, no es sino hasta fines de la década de 1920 con la creación del Partido Nacional Revolucionario (1929)<sup>9</sup> y con la consolidación, poco después de un poder Ejecutivo fuerte, con facultades de una amplitud excepcional, que podemos hablar de la actual configuración del sistema político mexicano

En efecto, como señalan Lorenzo Meyer y José Luis Reyna, en 1920 tuvo lugar el último cambio violento de gobierno dentro del régimen que surgió del triunfo de la revolución de 1910, y en 1929 se derrotó el último intento serio por romper la continuidad política mediante el uso de la fuerza —después del asesinato de Álvaro Obregón<sup>9</sup> Es justamente ese año que se funda el partido del gobierno (PRI), instituto que, desde entonces aunque con diferentes nombres, permaneció en el poder de manera ininterrumpida, hasta el año 2000 que otro partido (PAN)<sup>10</sup> accede al gobierno

Así el sistema político contemporáneo de México no puede explicarse sin dar cuenta de sus dos puntales principales: el partido oficial y el presidente de la República, y un hecho singular en el contexto latinoamericano: su estabilidad política. Estabilidad que no significó el desarrollo o establecimiento de un régimen democrático como el que se desarrolla en las naciones occidentales, pero que tampoco estuvo marcado por la participación, en el gobierno, de las dictaduras militares, como sucedió en la mayoría de

<sup>9</sup> El PRI nace en 1929, a raíz de la crisis política de 1928 cuando fue asesinado el candidato presidencial electo, General Álvaro Obregón, como Partido Nacional Revolucionario (PNR). Su creación se debe a Plutarco Elías Calles, quien vio en ese partido, de carácter nacional y estructurado sobre bases corporativas, el recurso para resolver por la vía institucional el problema de la sucesión de la élite en el poder. A partir de 1938, por iniciativa del presidente Cárdenas, se transformó en Partido de la Revolución Mexicana (PRM), el cual se convirtió en Partido Revolucionario Institucional (PRI) en 1946, cuyo nombre conserva en la actualidad. Ver Luis Javier Garrido, *El partido de la revolución institucionalizada. Medio siglo de poder en México, la formación del nuevo Estado*, Siglo XXI, México, 1982, y Víctor López Villalafañe, *La formación del sistema político mexicano*, Siglo XXI editores, México, 1986.

<sup>9</sup> Véase "México: El sistema y sus partidos: entre el autoritarismo y la democracia", en Lorenzo Meyer y José Luis Reyna (coords.), *Los sistemas políticos de América Latina*, Siglo XXI-Universidad de las Naciones Unidas, México, 1988 pp. 305-328

<sup>10</sup> El Partido Acción Nacional (PAN), fue fundado en 1939 como respuesta a las medidas populistas de Lázaro Cárdenas y sus políticas "supuestamente" socialistas y anticlericales. Por mucho tiempo fue considerado como la oposición "leal" al sistema: por que actuaba como ente legitimador

los países latinoamericanos Daniel Cosío Villegas, a inicios de la década de los setenta, caracteriza al sistema de la siguiente manera

Es obvio que no ha sido gobernado dictatorialmente durante los últimos treinta años y menos obvio, pero comprobable, que si bien la Constitución de 1917 le dio la organización política muy a la occidental (o si se quiere muy a la norteamericana), el poder para decidir no reside en los órganos formales de gobierno prescritos por la Constitución, digamos los cuerpos legislativos y municipales. Es también comprobable que la independencia de los poderes legislativos y judicial respecto del poder ejecutivo es menor que en una verdadera democracia. Y es asimismo signo de una organización democrática impura o *sui generis*, la existencia de un partido político oficial o semi-oficial, no único, pero sí abrumadoramente predominante <sup>11</sup>

La organización democrática *sui generis*, a que se refiere Cosío Villegas, la debemos entender en un sentido limitado, es decir, en un sistema político en donde había una vigencia de un sistema formal de elecciones con la participación de varios partidos, con ciertas garantías como la libertad de reunión, prensa y opinión, las fuerzas armadas no intervienen directamente en la vida política y la participación popular en la vida política - particularmente en las elecciones - es amplia e irrestricta.

Lo destacable del desarrollo político mexicano es que desde 1934, cuando se implantó el periodo presidencial de seis años, todos los presidentes elegidos constitucionalmente, respetando la legalidad vigente, entregaron a su vez a su sucesor legítimamente electo (mediante comicios) el poder, sin la intervención militar, como se ve en el **Cuadro 1**.

La renovación del titular del poder ejecutivo en México fue ininterrumpida por varias décadas, indicio de una relativa estabilidad política; pero hay que considerar que los candidatos ganadores fueron de un mismo partido (PRI), organización política que

---

<sup>11</sup> Daniel Cosío Villegas, *El Sistema Político Mexicano*, Cuadernos de Joaquín Mortiz, Segunda edición, México, 1972, pp. 20 y 21. Véase además Juan Molinar Horcasitas, "Escuelas de interpretación del sistema político mexicano", en *Revista Mexicana de Sociología*, núm. 2, México, UNAM, 1993.

obtenía votaciones por arriba del 70% hasta 1988, cuando inicia un desgaste en sus porcentajes de votos. Situación que habla de un débil sistema de partidos, sin pluralidad política, y un amplio margen de maniobra por parte del presidente que obtenía un holgado respaldo en las urnas.

**Cuadro 1. PRESIDENTES ELECTOS EN MEXICO 1934-2000.**

Año	Candidato Ganador	Partido(s)	Votos	%
1934-1940	Lázaro Cárdenas del Río	P. N. R.	2,225,000	98.19
1940-1946	Manuel Ávila Camacho	P. R. M.	2,476,641	93.89
1946-1952	Miguel Alemán Valdés	P. R. I.	1,789,901	77.90
1952-1958	Adolfo Ruiz Cortines	P. R. I.	2,713,419	74.31
1958-1964	Adolfo López Mateos	PRI-PPS-PARM <sup>12</sup>	6,767,754	90.43
1964-1979	Gustavo Díaz Ordaz	PRI-PPS-PARM	8,368,446	88.81
1970-1976	Luis Echeverría Álvarez	PRI-PPS-PARM	11,970,893	86.02
1976-1982	José López Portillo	PRI-PPS-PARM	16,727,993	100.0
1982-1988	Miguel de la Madrid Hurtado	PRI-PPS-PARM	16,748,006	70.99
1988-1994	Carlos Salinas de Gortari	P. R. I.	9,687,926	51.01
1994-2000	Ernesto Zedillo Ponce de León	P. R. I.	17,181,651	50.13
2000	Vicente Fox Quesada	ALIANZA POR EL CAMBIO*	15,988,740	42.52

\* La Alianza por el Cambio estuvo conformada por los partidos Acción Nacional (PAN) y Verde Ecologista de México (PVEM). El candidato del PRI Francisco Labastida Ochoa, recibió 13,576,385 votos (36.10%).

**Fuente:** Elaboración propia con datos de Pablo González Casanova, *La Democracia en México*, Era, México, 1965 y de información proporcionada por el Instituto Federal Electoral (IFE).

No obstante, la renovación pacífica y ordenada del titular del poder ejecutivo no excluye al sistema político mexicano de presentar características propiamente autoritarias, amén de las prácticas múltiples de "fraude" que caracterizaban a las elecciones mexicanas. Pero básicamente porque el régimen descansa sobre el poder unipersonal del Presidente de la República y su partido (PRI), por lo que no hablamos de una sociedad democrática, al estilo de las naciones europeas o norteamericanas, pero tampoco totalitaria, parecida a lo desarrollado en los países ex-socialistas.

<sup>12</sup> El Partido Popular Socialista (PPS), que se fundó como Partido Popular en 1948 y actuó como tal hasta 1960, así como el Partido Auténtico de la Revolución Mexicana (PARM) fundado en 1954, postularon al mismo candidato presidencial del PRI en 1958, 1964, 1970, 1976 y 1982, lo cual los vinculó fuertemente con el Estado y con el PRI-gobierno, por lo que se les conoció como "paraestatales". Cfr. Jorge Montaño, *Los Partidos políticos en América Latina*, UNAM, México, 1970, pp. 145-146.

Según Juan Linz, los regímenes autoritarios.

Son sistemas políticos con un pluralismo limitado, no responsable, sin una ideología elaborada y directora (pero con una mentalidad peculiar), carentes de una movilización política intensa (excepto en algunos puntos de su evolución) y en los que un líder (o si acaso un grupo reducido) ejerce el poder dentro de los límites formalmente mal definidos, pero bastante predecibles<sup>13</sup>

El sistema político mexicano encuadra perfectamente dentro de dichas características, por lo menos desde 1940, cuando se consolida el mismo y hasta por lo menos la mitad de la década de los setenta, cuando éste comienza a experimentar una serie de cambios, no sin escollos, con la apertura en reformas electorales que trajo una mayor participación de partidos políticos

En México se desarrollaba un pluralismo político limitado, legal o fácticamente. El Partido Revolucionario Institucional (PRI) y el grupo gobernante, permitieron la existencia de algunos partidos (PAN, PARM, PPS) y grupos de presión, pero siempre impidieron la competitividad real de éstos; por ejemplo, controlaban las organizaciones campesinas (CNC), obreras (CTM) o populares (CNOP); similar situación ocurría con los órganos electorales, que en otros países son independientes del gobierno; imponían limitaciones y restricciones a partidos políticos, como al Comunista Mexicano (PCM), para competir en los procesos electorales, quien no contó con registro legal hasta 1978 a pesar de que fue creado en 1919.

En México se desarrolló un sistema de partido casi-único o hegemónico; en donde el sistema se centra en un partido y, sin embargo, exhibe una periferia de pequeños partidos secundarios y, de hecho, de <<segunda clase>>. En ese sentido, los partidos hegemónicos no toleran la competencia por el poder, permiten la existencia de

---

<sup>13</sup> Juan Linz, "Una teoría del régimen autoritario. El caso de España", en *Sociedad y Política en España, Siglo XXI*, Madrid, 1963, p. 206

otros partidos siempre y cuando sean poco competitivos. No solo no se produce de hecho la alternación no puede ocurrir, dado que ni siquiera se contempla la posibilidad de una rotación del poder.<sup>14</sup>

Dicha caracterización es válida en el caso mexicano, hasta por lo menos la mitad de la década de los setenta, el PRI toleraba la existencia de tres partidos secundarios que nunca tuvieron posibilidades reales de contender por el poder. Dos de esos tres partidos eran los llamados paraestatales: Partido Popular Socialista (PPS) y el Partido Auténtico de la Revolución Mexicana (PARM); mientras que el PAN, a pesar de sus limitadas posibilidades de triunfo en las elecciones, era el opositor "leal" y legitimador del partido gobernante.<sup>15</sup>

La relación establecida entre gobernantes y gobernados, a partir del movimiento de 1910-17, se estructuró sobre una serie de mediaciones que promovió formas de representación simbólica con una eficacia indiscutible en cuanto a la creación de consenso. La clave estuvo en la consolidación de una visión de la política donde la distribución, la obtención de concesiones y las posibilidades de ascenso y mejoría, se encontraban subordinadas a la aceptación de reglas específicas en las que no cabe disidencia ni críticas de fondo. El hecho de que gran parte de los trabajadores organizados eran afiliados obligatoriamente al partido oficial es un indicador preciso de tal situación.

De lo anterior se desprende el porqué hay una falta de movilización política intensa. No hay que olvidar que durante los años veinte, en México, existió un sinnúmero de organizaciones políticas, algunas nacionales y la mayoría de carácter

<sup>14</sup> Véase Giovanni Sartori, *Partidos y Sistemas de Partidos*, Alianza Editorial, Segunda edición ampliada, Madrid, 1992, pp 275-287

<sup>15</sup> Leonardo Valdez, "Tres tipologías de los setenta: el sistema de partidos en México, sus cambios recientes", en *Sociológica*, núm. 11, UAM-A, México, 1989, pp 9-26

regional, controladas por caudillos y caciques, y que con la creación del PNR en 1929, se delineó un modelo de representación y de lucha política que aceptaba todo tipo de organizaciones y facciones, siempre que consintieran las nuevas reglas del juego y en los postulados de la Revolución Mexicana y su naciente ideología, difusa pero efectiva para los beneficiados del sistema constituido.<sup>16</sup>

Al "pacto político amplio" que significó la creación del PNR en 1929, había que añadirle su transformación en un partido de sectores, en 1938, bajo su nueva denominación de PRM. Con dicha reforma, Lázaro Cárdenas buscaba una nueva representación en la geografía política del país, pues los sectores campesino, obrero y popular, no sólo iban a lograr ser la representación y expresión de los grupos de interés, sino que tratarían de desplazar a las antiguas estructuras de poder regional, dominada por las figuras de hombres fuertes, caudillos y caciques.<sup>17</sup>

A partir de entonces comienza el despliegue corporativo del partido. Con la incorporación oficial de la Confederación de Trabajadores de México (CTM), la Confederación Nacional Campesina (CNC) y la Confederación Nacional de Organizaciones Populares (CNOP), podemos decir que las organizaciones de masas quedan integradas al partido y al aparato estatal.

Cuando se transforma el partido oficial en Revolucionario Institucional (PRI), en 1946, ya están echadas las bases de control y legitimación del sistema. Desde esos momentos, sin abandonar la sectorización, se implantó una política de inclusión para obtener nuevos adeptos que iban ganando presencia social al calor del proceso de diversificación social, resultado de la industrialización del país, en especial de las

<sup>16</sup> Esperanza Palma y Roberto Gutiérrez, "Sobre los conceptos de sistema y cultura política en México (para pensar la transición)", en *Sociológica*, núm. 15, UAM-A, México, 1991, pp. 89-105.

<sup>17</sup> Véase Arturo Alvarado Mendoza, "La fundación del PNR", en *El Partido en el Poder. Seis Ensayos*, El Día-IEPES, México, 1990, pp. 15-85.

heterogéneas clases medias. El sector popular comenzó a despuntar y convertirse en el medio de cooptación política de aquellos núcleos de la población más dinámicos y progresistas profesionales, luchadores sociales, estudiantes, burócratas, comerciantes, grupos independientes, entre otros.<sup>18</sup>

En cuanto al último punto de la caracterización del sistema autoritario, el líder o grupo que ejerce el poder dentro de ciertos límites, en México ese lugar lo ocupa el presidente del país. Pocos se atreverían a negar que el presidencialismo es un fenómeno que explica en buena medida la concentración de las decisiones en el gobierno mexicano.

De la Revolución Mexicana surge un estado con un poder Ejecutivo fuerte, con un régimen presidencial cuyo depositario sería elegido en una ocasión, por voto directo y con amplias atribuciones constitucionales que facilitarían la conducción del país a la vez que respetara el ejercicio de los otros dos poderes –Legislativo y Judicial. Sin embargo, el caudillismo persistió hasta por lo menos 1935 (en el momento que Cárdenas destierra a Calles), cuando el presidencialismo presupone el fin de aquél y la revalorización política y constitucional del régimen presidencial a la luz de nuevas condiciones históricas: la estabilidad política y el desarrollo industrial.<sup>19</sup>

Jorge Carpizo, en su libro sobre el Ejecutivo en México, señala que, “el presidencialismo es la pieza clave del sistema político y tiene un enorme predominio sobre los otros elementos que configuran al propio sistema”, debido a diversas causas y hechos propios de la historia del país, y que enumera de la siguiente manera:

- a) Es el jefe del partido predominante, partido que está integrado por las grandes centrales obreras, campesinas y profesionales.

<sup>18</sup> Jacqueline Peschard, “El PRI Partido hegemónico (1946-1972)”, en Arturo Alvarado, *Op. Cit.*, pp. 183-215.

<sup>19</sup> Véase Víctor López Villafaña, *Op. Cit.*, pp. 55-99, y Miguel González Madrid, “Presidencialismo y sucesión presidencial”, en *Topodnlo*, núm. 31, UAM-I, México, 1993.

- b) El debilitamiento del poder Legislativo, ya que la gran mayoría de los legisladores son miembros del partido predominante y saben que si se oponen al presidente las posibilidades de éxito que tienen son casi nulas y que seguramente están así frustrando su carrera política
- c) La integración, en buena parte, de la Suprema Corte de Justicia por elementos políticos que no se oponen a los asuntos en los cuales el presidente está interesado
- d) La marcada influencia en la economía a través de los mecanismos del banco central, de los organismos descentralizados y de las empresas de participación estatal, así como las amplias facultades que tiene en materia económica
- e) La institucionalización del ejército, cuyos jefes dependen de él.
- f) La fuerte influencia en la opinión pública a través de los controles y facultades que tiene respecto a los medios masivos de comunicación.
- g) La concentración de recursos económicos en la federación, especialmente en el ejecutivo.
- h) Las amplias facultades constitucionales y metaconstitucionales, como son la facultad de designar a su sucesor y a los gobernadores de las entidades federativas.
- i) La determinación de todos los aspectos internacionales en los cuales interviene el país, sin que exista por ello freno en el senado.
- j) El gobierno directo de la región más importante, con mucho, del país, como lo es el Distrito Federal.
- k) Un elemento psicológico: que en lo general se acepta el papel predominante del ejecutivo sin que mayormente se cuestione.<sup>20</sup>

De tal forma que, el presidente en México, reúne en su persona poderes contenidos en la constitución, propios de todo régimen presidencial, además de facultades que lo colocan como el centro indiscutible del sistema político: dirigir los destinos del partido político que se ha mantenido en poder por más de medio siglo; cambiar a su antojo a los gobernadores de las entidades federativas, diputados y senadores, para ocupar puestos diversos, ya sea dentro de la estructura del PRI o la administración pública, desdeñando que son representantes ante una ciudadanía que votó por ellos; decidir (sin oposición de los otros dos poderes, grupos de presión o de interés) los destinos del país en materia económica, política o social; designar personalmente a su sucesor, sin que se cuestione tal situación.

<sup>20</sup> Jorge Carpizo, *El Presidencialismo Mexicano*, Siglo XXI editores, México, 1978, pp. 25 y 26.

Un poder Ejecutivo fuerte, junto con un sistema de partido hegemónico, son los elementos que permitieron al sistema político mexicano desarrollarse bajo una relativa estabilidad política, aunque con rasgos autoritarios en la forma de ejercer el poder,<sup>21</sup> ya que había un control corporativo de la sociedad, a través de la estructura del PRI, la pluralidad política estaba limitada, las fuerzas políticas existentes eran permitidas porque eran controlables; los comicios poco o nada definían y los órganos electorales se encontraban en manos del PRI-gobierno; los poderes Legislativo y Judicial, al igual que el grueso de la estructura política del país, estaban subordinados al poder Ejecutivo y la mayoría de la sociedad se encontraba sumida en la inmovilidad y pasividad ante lo que acontecía en los asuntos públicos.

El único límite formal del presidencialismo mexicano es el temporal, ya que el periodo presidencial es de seis años y como no se contempla, por cuestiones históricas, la reelección inmediata o posterior, como sucede en otros países, el inmenso poder concentrado en el Ejecutivo dura un sexenio; después, las personas que ocuparon tal investidura, pasan casi desapercibidos para la sociedad o dentro de las esferas del poder.

Sin embargo, para mediados de los setenta, y de manera más incisiva en la década siguiente, inició un proceso de desgaste del sistema político mexicano, que vendría a modificar, trabajosa y gradualmente, las estructuras y las prácticas políticas hasta entonces imperantes en el país, y que establecerían algunas bases de un incipiente sistema de partidos con cierto grado de competitividad, disminución del inmenso poderío del presidente de la República y la emergencia de una sociedad civil

---

<sup>21</sup> Cfr. Luis Javier Garrido, "Las quince reglas de la sucesión presidencial", en *La Sucesión Presidencial de 1988*, Grijalvo, México, 1987, pp 85-107

que reclamaba mayor incidencia en los asuntos políticos, y que trajeron acompañada una serie de cambios en la cultura política de los mexicanos.

## **I.2. DESGASTE DEL SISTEMA Y LA CULTURA POLITICA.**

El año 1976 marca un quiebre para el sistema político mexicano, ya que en ese año la crisis de legitimidad, que significó las elecciones con un sólo candidato, puso de relieve las débiles instituciones políticas en que se sostenía el régimen hasta entonces y el carácter restringido de la democracia política en México.

Es menester señalar el triste papel que representaban para el sistema el mantenimiento de los partidos PPS y PARM. El primero, creado en 1948 por Vicente Lombardo Toledano como Partido Popular (PP), luego de que fue expulsado de la CTM; desde sus planteamientos iniciales, mostró su carácter de acción limitado y dependiente del gobierno. Por ejemplo, se trazaba los siguientes objetivos:

Pretendía ser un partido alterno al PRI, independiente del poder público ( ) que no dependiera ni económica ni políticamente del gobierno (...). Sin embargo, colaborará (...) al desarrollo de su programa (...) criticando errores del gobierno, fallas de funcionarios (...) y estimulará los actos positivos del gobierno.<sup>22</sup>

Bajo tales propósitos, en 1952, el Partido Popular presentó como candidato presidencial a Vicente Lombardo, apoyado por organizaciones independientes pero sin grandes resultados, por lo que pronto se debilitó. En 1958 apoyaron al candidato del PRI y se opusieron al movimiento ferrocarrilero encabezado por Demetrio Vallejo, por lo que iniciaron su acercamiento al partido oficial, sobretodo con la incorporación de

<sup>22</sup> Citado por Guadalupe Cortés, en "Golpe al movimiento ferrocarrilero, 1948", en Victor Manuel Duran Ponte (coord.), *Las duradas obreras 1946-1952* IIS UNAM, México, 1984, p. 77

algunos de sus miembros a ese partido y con la muerte de Lombardo, convirtiéndose en un mero apéndice de la maquinaria estatal.

El PARM, por su parte, fue creado en 1954 por un grupo de viejos generales revolucionarios, entre ellos los generales Jacinto B. Treviño y Raúl Madero, en oposición al régimen del ex-presidente Miguel Alemán, quienes se reclamaban como los auténticos representantes de los principios emanados de la revolución. El PPS y el PARM recibieron el apoyo del entonces presidente Ruiz Cortines, quien veía en éstos el respaldo a la política de austeridad planteada por su gobierno. Así, en 1957 obtuvieron su registro ante la Secretaría de Gobernación y a partir de 1958 postularon al mismo candidato del partido Oficial, tendiendo los puentes y lazos de dependencia con el régimen priista.<sup>23</sup>

Ambos partidos buscaron siempre el apoyo de los sectores "nacionalistas y revolucionarios", con lo que justificaban su apoyo al partido oficial; sin embargo, su táctica más bien estaba encaminada a su supervivencia que a la similitud ideológica con el PRI. En efecto, en apego a los reglamentos electorales, estos partidos difícilmente obtendrían lugares en los recintos parlamentarios. Por ejemplo, cuando en 1963 se crea la figura de diputado de partido, que se otorgaría a aquellas agrupaciones que obtuvieran más del 2.5% de la votación nacional, a éstos se les otorgaron diputaciones a pesar de no haber alcanzado el mínimo legal; situación que se repitió en 1967, y que revelaban las concesiones dolosas del régimen hacia dichos partidos.<sup>24</sup>

Para 1976, cuando José López Portillo se presenta como candidato único, el sistema de partidos dejó ver su total agotamiento. El PPS y el PARM entonces dejan de

<sup>23</sup> Sobre el PPS y el PARM, véase Daniel Moreno, *Los Partidos Políticos del México Contemporáneo*, Ed. América, Tercera edición, México, 1973, pp. 289-304 y 379-385, y Vicente Fuentes Díaz, Vicente, *Los Partidos Políticos en México*, Tomo II (De Carranza a Ruiz Cortines), Ed. Allipiano, México, 1972, pp. 123-134.

<sup>24</sup> Leonardo Valdés, *Op. Cit.*, pp. 16 y 17.

ser funcionales al sistema, en tanto que al no haber candidato legitimador del oficial y presentar éstos al mismo, dejan de ser útiles al sistema. Así, José López Portillo resultó el primer candidato único del México Contemporáneo, con una votación del 100%

Ante tal panorama político cerrado, la ciudadanía mostró un gran desinterés por participar en unas elecciones que no presentaban alternativas políticas: la evasión, con respeto al padrón, llegó al 38%, en la elección de diputados, y al 31.3% en la presidencia. Esto sin contar con los ciudadanos que ni siquiera se empadronaron.<sup>25</sup>

Una muestra de que el PPS y el PARM dejaron de ser imprescindibles para el sistema fue que con la reforma electoral de 1977 se creó el Partido Socialista de los Trabajadores (PST), convirtiéndose en otro partido paraestatal, ya que estaba fuertemente vinculado al gobierno priista. Este partido, dirigido por un ex-dirigente del movimiento estudiantil de 1968, Rafael Aguilar Talamantes, posteriormente cambiaría de nombre por el de Partido del Frente Cardenista de Reconstrucción Nacional (PFCRN), el cual, junto con los otros dos partidos paraestatales decidieron en 1988 apoyar a otro candidato presidencial distinto del PRI, aunque proveniente del mismo, Cuauhtémoc Cárdenas, representante de una coalición de diversos partidos con registro, el centro izquierdista Frente Democrático Nacional.

Por otro lado, el Partido Acción Nacional (PAN), quien surgió en 1939 como reacción de algunos grupos conservadores con poder económico ante la política reformista de Lázaro Cárdenas y la eventualidad de que su sucesor profundizara esa política. En sus primeros años fue simplemente el vocero de un grupo reducido de intelectuales y profesionales, encabezados por Manuel Gómez Morín, ofreciendo su

<sup>25</sup> Carlos Pereyra y José Woldenberg. "El proceso democratizador en México", en *Argumentos*, núm. 5, noviembre de 1988, 1988. UAM-X, pp. 33-34

apoyo a los candidatos de otros partidos sin presentar el suyo propio. de esa forma participaron en 1940 con el general Almazán y seis años más tarde apoyaron a Ezequiel Padilla.<sup>26</sup>

En 1952 el Partido Acción Nacional presentó candidato presidencial propio, para lo cual ampliaron su organización, tratando de abandonar la estructura elitista original. A partir de entonces registraron candidatos a los diferentes puestos de elección, ganando terreno en el ámbito municipal y de diputaciones locales y federales, pero sin representar una verdadera oposición política alternativa al PRI, y mostrándose más bien como la oposición "leal" al régimen.<sup>27</sup> Debido a que el PAN siempre procuró mantener su carácter realmente independiente frente al PRI, oponiéndose tajantemente a la esencia misma –corporativa y autoritaria- del partido oficial; era la única fuerza política de aglutinamiento de los sectores descontentos con el régimen priista.

De lo anterior se desprende la importancia electoral del PAN en 1976, año en que el descontento de sectores empresariales y medios, que le exigían posturas más radicales y combativas, imposibilitaron al PAN para proponer candidato presidencial, quien además sufrió escisiones en sus cuadros tradicionales.<sup>28</sup>

Para completar el cuadro político de entonces es necesario considerar a los partidos de izquierda que no contaron con registro antes de 1977. El más importante sin duda fue el Partido Comunista Mexicano (PCM), quien además es de los más antiguos en México, pues fue creado en 1919. A dicho partido se le reconocen sus

---

<sup>26</sup> Jorge Montaño, *Op Cit*, p 143.

<sup>27</sup> Véase Soledad Loaeza, "El Partido Acción Nacional: la oposición leal en México", en *La vida política en México: 1970-1973*, Centro de Estudios Internacionales- COLMEX, México, 1974.

<sup>28</sup> Sin embargo, dicha crisis significó más que la ruina política del PAN, el comienzo de un proceso de desarrollo de "oposición leal" a oposición real. A pesar de compartir el terreno de la derecha con el Partido Demócrata Mexicano (PDM), comenzó a ganar terreno electoral y social frente a un sistema que entró en un proceso gradual de desgaste en sus principales componentes, puestas de manifiesto en 1988, cuando el sistema de partido casi-único resintió el peso electoral de una sociedad que cada vez creía menos en él. Véase Luis Salazar, "Partidos y transición a la democracia en México", en *Sociológica*, núm. 11, UAM-A, México, 1989, pp. 35-36.

derechos electorales en 1978 y en 1979 participa en las elecciones nacionales, convirtiéndose en la tercera fuerza electoral del país y la primera de izquierda

En las elecciones presidenciales de 1982 el PCM participó ya con el nombre de Partido Socialista Unificado de México (PSUM); posteriormente cambia a Partido Mexicano Socialista (PMS); para que en 1988, junto con otras fuerzas de izquierda, como el Partido Mexicano de los Trabajadores (PMT) de Heberto Castillo, los partidos llamados "paraestatales" (PPS, PARM y PFCRN), así como de algunos miembros disidentes del PRI, formaran el Frente Democrático Nacional (FDN) –de donde surgiría en 1989 el Partido de la Revolución Democrática (PRD)-; que con Cárdenas como candidato Presidencial, logran convertirse en la segunda fuerza electoral del país, desplazando al PAN a la tercera posición. El Partido Revolucionario de los Trabajadores (PRT), de ideología trotskista, no se unió a dicho frente<sup>29</sup>

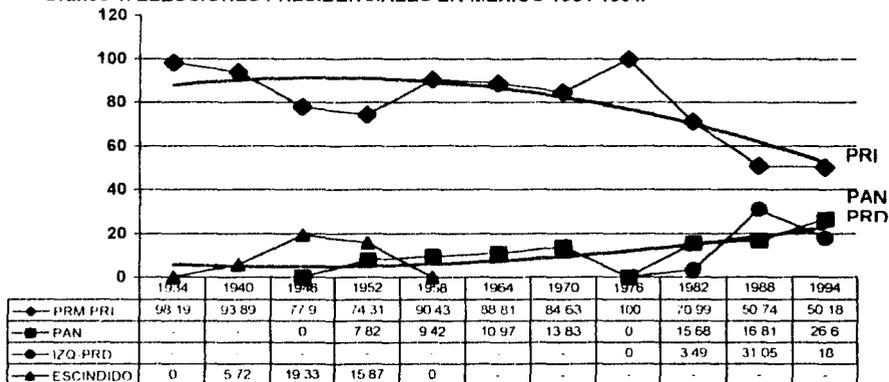
El desgaste electoral del partido oficial (PRI) se observa en la disminución de votos que de manera constante sufrió desde 1976, pero sobre todo a partir de 1988, cuando apenas alcanzó el 51% de los votos, y tanto el PAN como el conjunto de la izquierda tradicional (que a partir de 1989 se agrupó en el PRD) fueron ganando terreno, hasta que en el 2000 se dio la alternancia a favor del PAN.

Como se muestra en el gráfico 1, en las elecciones de 1940, 1946 y 1952, la verdadera oposición al PRI provenía de "desprendimientos" del mismo régimen, cuyo primer antecedente moderno fue José Vasconcelos en 1929. Este lugar lo ocuparía el PAN en los procesos siguientes. Es a partir de 1976 cuando el PRI alcanza su votación máxima e inicia un proceso de desgaste o disminución de porcentajes de votos, de modo que su tendencia es hacia la baja, mientras que el PAN y los partidos de

<sup>29</sup> Sobre el desarrollo de los partidos de izquierda en México, véase Gustavo Hiraes, "Notas sobre la Cultura Política de la izquierda", en *Revista A*, núm. 23/24, UAM-A, México, 1988, pp. 121-1343

Izquierda (PRD) experimentan una alza en sus votaciones, siendo el PAN el principal beneficiado del desgaste de la hegemonía del partido oficial<sup>30</sup>

**Gráfico 1. ELECCIONES PRESIDENCIALES EN MEXICO 1934-1994.**



\* En 1946 el PAN apoyó la candidatura de Ezequiel Padilla, que provenía del partido oficial y era postulado por distintas organizaciones.

\*\* La votación de la izquierda en 1982 corresponde a Arnoldo Martínez del PSUM. El PPS y el PARM, de 1958 a 1982 se engloban, por sumarse al candidato oficial, en las votaciones del PRI

**Fuente:** Elaboración propia, con datos de Pedro Aguirre Pedro, Alberto Bégné y José Woldenberg, *Sistemas Políticos, Partidos y Elecciones. Estudios Comparados*, TRAZOS, México, 1997, Cap. IV, pp. 285-373

El desgaste que comenzó a experimentar el sistema político con dominio priista, a partir de 1976, electoralmente, lo podemos resumir en los siguientes aspectos. el partido oficial perdió terreno en las elecciones frente a otros partidos, principalmente con el PAN que en 1989 ganó su primera gobernatura en Baja California, y después también con el PRD; el control y calificación de las elecciones poco a poco dejan de ser tarea del gobierno, para convertirse en tarea de la sociedad; los mecanismos electorales se volvieron más complejos, de tal forma que el fraude electoral se volvió más difícil de efectuar; la sociedad se politizó cada día más y las

<sup>30</sup> Cfr. Cesar Cansino y Víctor Alarcón, "La relación gobierno-partido en un régimen semi-competitivo. El caso de México", en *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, num. 151, UNAM, México, 1993, pp. 9-33.

diferentes formas políticas de cooptación e inclusión ya no eran tan efectivas como antes. En fin, que el sistema experimentaba, en un proceso muy difícil (pues durante los ochenta costó vidas y sufrimientos arrancarle algunos triunfos al PRI) se lograba una serie de cambios tendientes a debilitar el control político que hasta mediados de los setenta era indiscutible.

De manera paralela, también se presentaron algunas transformaciones en la heterogénea sociedad civil, que se advirtió con la explosión de diferentes movimientos sociales. A partir de mediados de la década de los setenta hay un crecimiento en cuanto a los movimientos obreros, de carácter reivindicativos y democráticos, llamada también "insurgencia obrera". De igual forma, comienza, sobre todo a raíz de los sismos de 1985, una movilización urbano-popular que nos permite hablar, durante la década de los ochenta, que la sociedad civil se vuelve más organizada y participativa, al margen de los partidos políticos e instituciones mediadoras tradicionales; así, se generalizaron los movimientos de estudiantes, mujeres, ecologistas, colonos, obreros, campesinos, entre otros.<sup>31</sup>

Dentro del mismo proceso encontramos una incipiente tendencia de variabilidad en el terreno de la Cultura Política de los mexicanos, que aquí se procurará explicar, tratando de resaltar aquellos nuevos rasgos de comportamiento político de algunos grupos minoritarios de la sociedad, que por su actual trascendencia deberían estar incluidos en una pretendida cultura política nacional. Nos referimos a los representantes de la diversidad y pluralidad en México: las minorías étnicas y

<sup>31</sup> Véase René Millán, José Woldenberg y Raúl Trejo, *Sindicalismo y Política en México* UNAM, México, 1986, José Othon, "Una crítica a la historiografía tradicional del movimiento obrero en México: mitos y realidades de la insurgencia sindical", en *Sociológica*, núm. 4, UAM-A, México, 1989, Alberto Melucci, *Las teorías de los movimientos sociales*, FCPyS-UNAM, México, 1986, Sergio Tamayo, "Democracia en la Ciudad: desde los barrios", en *Política y Movimientos sociales*, DDF- Plaza y Valdez, 1988, Alan Touraine, "La Voz y la Mirada", en *Revista mexicana de Sociología*, núm. 4, UNAM 1979

culturales. que en nuestro caso, por considerar que son de las más significativas, los indígenas y las sociedades religiosas no católicas.

Los estudios sobre la cultura política mexicana, iniciaron su punto de análisis a partir de aquellos nuevos rasgos del comportamiento político de la sociedad, motivados principalmente por la movilización ciudadana surgida después de los sismos de 1985 y el "temblor" electoral del sistema tras las elecciones presidenciales de 1988. Dicho auge permitió, también, advertir las limitaciones conceptuales que el término cultura política causaba al aplicarlo en el caso de México.<sup>32</sup>

En general, los estudios sobre cultura política en este país tratan de resaltar, siguiendo la tipología de Almond y Verba, el carácter pasivo y de subordinación de la población mexicana respecto a los detentadores del poder político, tomando como objeto de estudio a los actores políticos tradicionales, dejando fuera a gran parte de la heterogénea sociedad civil.

El término Cultura Política se refiere, según el estudio de Almond y Verba,<sup>33</sup> al sistema de orientaciones cognoscitivas (conocimientos y creencias acerca del sistema político), afectivas (sentimientos acerca del sistema político, de sus roles, su personal y sus logros) y evaluativas (juicios y opiniones sobre los objetos políticos) que las personas tienen hacia el sistema político y su propia participación en él.

Dichos autores sostienen que existen tres tipos de cultura política: la *cultura política parroquial*, sociedades donde no hay roles políticos especializados, el liderazgo, la jefatura del clan o de la tribu, son roles difusos de tipo político-económico-religioso; la *cultura política de súbdito*, en donde los miembros del sistema político conocen su

<sup>32</sup> Estudios pioneros en México sobre Cultura Política son Rafael Segovia, *La Politización del Niño Mexicano*, COLMEX, México, 1975, y el ensayo incluido por Pablo González Casanova, en *El Estado y los Partidos Políticos en México*, ERA, México, 1981, pp. 62-77.

<sup>33</sup> Véase Gabriel Almond y Sidney Verba, "La Cultura Cívica", en *Diez Textos básicos de Ciencia Política*, Ed. Ariel, Barcelona, 1992, pp. 171-201.

existencia, pero permanecen pasivos en los asuntos que le atañen; y la *cultura política de participación*, en la cual los ciudadanos no sólo son sujetos a derecho y autoridad, sino que participan activamente en los asuntos políticos (en elecciones o a través de partidos, grupos de presión u de presión). Según el estudio, el tipo ideal de cultura política es la democrática o Cívica, la cual, si bien es cierto es una combinación de los tres tipos descritos, en ella predominará la cultura política de participación sobre las otras dos

Almond y Verba, plantean una concepción general de la Cultura Política, que por el método sistemático-comparativo que utilizan, hacen inferir que la mejor forma de cultura política es aquella en donde la participación política institucional (legalizada), electoral y partidista (ejercida a través del voto), es la más desarrollada y recomendada, pues es la que ha dado grandes resultados a los países democráticos de enorme crecimiento industrial, en donde la vida política pacífica y la renovación inalterable del poder público es el denominador común.

Cabe señalar que la mayoría de los estudios que sobre cultura política se han hecho en México están fuertemente influenciados por las aportaciones de los norteamericanos <sup>14</sup> Almond y Verba, se centran en analizar los aspectos de participación política electoral, tal vez porque es en dicho terreno en donde mayormente se verificaron los cambios del sistema político y por considerar que el proceso de diversificación y movilización social que se experimento a partir de la

<sup>14</sup> Una bibliografía mínima sobre el tema es la siguiente: Jorge Alonso, *Cultura política y Educación Cívica*, UNAM-Porrúa, México, 1984. Roberto Gutiérrez, "Cultura Política y transición a la democracia: PRI y PRD en la coyuntura social" en *Sociológica*, núm. 11, UAM-A, México, 1989. Soledad Loaeza, "Cambios en la cultura política mexicana: el surgimiento de una derecha moderna (1979-1988), en *Revista Mexicana de Sociología*, núm. 3, UNAM, México, 1989. Guadalupe Pacheco, "Urbanización, elecciones y cultura política. El Distrito federal de 1985 a 1988" en *Estudios Sociológicos*, núm. 28, COLMEX, México, enero-abril de 1992

década de los ochenta, conduciría necesariamente a una mayor participación de la ciudadanía en las urnas y dentro de las asociaciones y partidos políticos existentes

Para nuestro objeto de estudio, que no son actores sociales y políticos que tradicionalmente se insertan en las instituciones formales del poder, los indígenas y asociaciones religiosas no católicas, difícilmente nos serviría una concepción que suponga un tipo ideal de participación política esencialmente como electoral y partidista, porque habría que cuestionar si la participación electoral debe ser asumida y propuesta como la forma típica ideal de participación política, desdénando otras que ocurren fuera de dicho ámbito. Bajo esa perspectiva, unidimensional, no sería posible analizar a grupos o sectores de la sociedad que circunscriben su actividad o acción política de manera alternativa o fuera de los canales y vías permitidas oficialmente

Para sustentar el enfoque sobre cultura política que puede ser útil para entender a los grupos en estudio, retomamos los argumentos de Francisco Galván y Rafael Farfán, quienes señalan

Se precisaría no hablar sin más de cultura política en singular, sino en plural. Esto supone considerar en los análisis la existencia de diversas culturas políticas y, por consecuencia, la competencia entre ellas. Implica también incorporar la idea de que hay un mercado de culturas políticas y que en ese mercado las culturas políticas se pulen a través de la oferta. Ese mercado funcionaría como casi todo espacio concurrencial, sería ámbito complejo con diferentes oportunidades de desenlace y diferentes posibilidades de realización.<sup>35</sup>

La cultura política, bajo tal perspectiva, se debe entender como un campo de estudio de grandes extensiones y múltiples vetas de análisis y aplicación, producto de

---

<sup>35</sup> Francisco Galván y Rafael Farfán, "Cuál Cultura Política", en Suplemento de *El Nacional*, México, 6 de agosto de 1992, p. 13

sistemas políticos en donde la lucha pública no sólo se desarrolla en los espacios formales e institucionales sino en terrenos anteriormente desconocidos. con luchas de resistencia frente a un sistema que limita, e incluso excluye, formas de participación política poco ortodoxas, por utilizar vías no electorales de expresión, pero que son igualmente válidas para conseguir y ampliar los espacios de incidencia política.

Una visión de tales dimensiones que amplía la esfera pública a campos lejanos de la política "oficial", sólo puede ser comprendida con anteojos nuevos, que significa darle importancia al señalamiento de Javier Roiz, en el sentido de que: "la cultura política de un país es el producto, por un lado, de la historia colectiva de un sistema político; por el otro, es la consecuencia de las historias de vida de los miembros de ese sistema. Es producto público y privado, colectivo e individual a la vez."<sup>36</sup>

La Cultura política así, se circunscribe no sólo a la vida pública de las instituciones tradicionales y actores históricos del ejercicio político, sino también de la heterogénea sociedad civil, aquella que le da sentido y coherencia a la relación entre gobernantes y gobernados, la cual decide sus formas de lucha y de participación pública, que no son siempre las opciones que se le ofrecen desde las alturas del poder, sino las que considera útiles y necesarias para satisfacer sus intereses y aspiraciones políticas.

Francisco Galván y Rafael Farfán, quienes toman una gran distancia teórica respecto a Gabriel Almod y Sidney Verba, señalan:

Un enfoque de esta naturaleza no se limitaría exclusiva y preponderantemente a la dominada y fantasmal sociedad política, sino que requeriría considerar, lejos de cualquier preciosismo conceptual, la no menos etérea sociedad civil. Dicho más apropiadamente, se debe incorporar en el mismo nivel los espacios públicos y privados que constituyen el modo de vida, para superar la perspectiva de o acerca de

---

<sup>36</sup> Javier Roiz, *Ciencias Políticas, Hoy*, Editorial Tarde, Barcelona, España, 1982, p. 206

la cultura política, limitada al sistema político, el Estado, al régimen político o si se quiere al gobierno. Pensar en el trinomio clásico entre individuo-gobierno-sociedad, significa pensarlo también desde la perspectiva de los extremos del mismo y no sólo desde la del poder.<sup>37</sup>

Así, la cultura política que manifiestan los grupos indígenas y asociaciones religiosas no católicas, se revisará e interpretará desde una visión propia de dichas comunidades, ya que en vez de retomar parámetros generales o externos para conocerlas partiremos de sus peculiaridades para entender su comportamiento político.

### **I.3. LA CULTURA POLITICA DE LOS INDIGENAS.**

Se estima que la población indígena del continente americano, para fines de la década de los ochenta, sumaba aproximadamente 40 millones de personas, de las cuales la mayoría está concentrada en Mesoamérica y el Área Andina; en estas dos áreas, donde se ubican México y Perú, habitan alrededor de 30 millones que representan más del 80% de la población nativa del continente.<sup>38</sup>

En el área Andina, para 1990, encontramos que Ecuador tiene una población india de menos del 50% de la población total, en Perú los grupos indígenas son de alrededor del 50%, y en Bolivia representan un poco más del 60%. por lo que son países con población indígena numerosa y que han caminado por procesos políticos y sociales parecidos, aunque no iguales.

En mesoamérica, por su parte, México cuenta oficialmente con una población étnica que oscila en alrededor del 10%; en Belice esta población es ligeramente

---

<sup>37</sup> Francisco Galván y Rafael Farfán y *Op. Cit.*, p. 13

<sup>38</sup> Véase Fuenzalida Vollmer, Fernando, "Los pueblos indios de América", en *América Indígena*, Vol. L, Núm. 1-2, Instituto Interamericano Indigenista, México, 1991, pp. 11-21.

superior a la de México, aunque es una nueva república de habla inglesa, y en Guatemala dicha población sobrepasa el 50% del total nacional, como se observa en el Cuadro 2.

De tal forma que las diferencias cuantitativas y en menor grado las cualitativas son significativas, entre regiones y países, situación que se reproduce a nivel interno, como veremos adelante.

**CUADRO 2: RELACION INDIGENAS-POBLACION TOTAL EN AMERICA LATINA.**

PAIS	Población Indígena (miles)	Porcentaje de la población Nacional.
1 ARGENTINA	398	1.5
2 BELICE	30	20.0
3 BOLIVIA	4.200	66.0
4 BRASIL	243	0.2
5 CANADA	500	1.5
6 COLOMBIA	547	2.2
7 COSTA RICA	32	1.0
8 CHILE	925	5.7
9 ECUADOR	3.340	40.0
10 EL SALVADOR	300	5.5
11 ESTADOS UNIDOS	1.568	5.5
12 GUATEMALA	4.200	59.0
13 GUYANA	28	---
14 HONDURAS	245	6.0
15 MEXICO	12.000	18.0
16 NICARAGUA	152	5.0
17 PANAMA	126	6.0
18 PARAGUAY	67	2.3
19 PERÚ	10.200	55.0
20 SURINAM	10	---
21 VENEZUELA	331	2.0
TOTAL	39.442	100

**Fuente:** Rodolfo Stavenhagen, "La situación y los derechos de los pueblos indígenas de América", en *América Indígena*, núm. 1-2, Instituto Interamericano Indigenista, México, 1992, pp. 66 y 67.

Nota. El autor aclara que las cifras estimadas son las más altas, debido a que, por lo general, los censos tienden a subenumerar a las poblaciones indígenas, porque algunos no incluyen preguntas al respecto, no existen criterios claros y unívocos para determinar a la población india, los gobiernos tienden a minimizar a dicho sector poblacional, o por negación expresa del individuo, debido a la carga valorativa <<negativa>> que dicha definición ha conllevado por mucho tiempo.

Habrá que destacar que México en términos relativos (considerando al número de indígenas en relación con la población total) ocupa a escala continental el **sexto** lugar, con alrededor del 18% de población india del total de mexicanos; pero, en términos absolutos, es el país de América que cuenta con la mayor cantidad de dichos pobladores, con alrededor de 12 millones, ligeramente arriba de Perú, que cuenta con 10 millones.<sup>39</sup>

Si bien es cierto que los grupos indígenas en México **no** forman la mayoría de la población, como en Bolivia y Guatemala, o representan la mitad de la misma, como en Perú, s  suman millones que constituyen el sector mayoritario de extensas regiones del país, principalmente en el centro y en el sudeste, en donde los grupos que hablan lenguas indígenas y comparten sus usos y costumbres tienen una gran importancia.

En la mayoría de las entidades en México, a excepción de Aguascalientes, Nuevo León, Tamaulipas y Zacatecas (donde la poca población india es inmigrante de otros estados), hay habitantes de lengua nativa. Además, se debe tener en cuenta que el 29% de los municipios de México es predominante indígena y que el 86% de los pueblos indios están concentrados en 11 entidades federativas: Oaxaca, Veracruz, Chiapas, Yucatán, Puebla, México, Hidalgo, Guerrero, Distrito Federal, San Luis Potosí y Michoacán.<sup>40</sup>

Lo sobresaliente de la distribución geográfica indígena es que la población más importante que habla lenguas nativas radica en la capital del país (Distrito Federal y zona metropolitana), calculada entre 1 mill n doscientos mil y 3 millones; la mayoría habla náhuatl, otros zapoteco, otomí, mixteco, mazahua, totonaco, purépecha, u otra.

<sup>39</sup> Las cifras más bajas, estiman a la población india mexicana en 8,701,688 (9.47%). Cfr. José Matos Mar, "Población y grupos étnicos de América 1994", *América Indígena*, núm. 4, México, 1993, p. 165.

<sup>40</sup> Ver Martha Munzel y Benjamín Pérez González, "Panorama general de las lenguas indígenas", en *América Indígena* Vol. XI VII, núm. 4 octubre-diciembre, México, 1987, pp. 571-605.

Se estima que 40 de las 56 etnias indígenas mexicanas están representadas entre los 20 millones de capitalinos. Su lugar de origen es, principalmente, el Estado de México y Tlaxcala, pero se encuentra población de todo el país. En cuanto a su lugar de residencia, además de la población nativa de Milpa Alta, Tláhuac, Xochimilco y Magdalena Contreras, tiene su peso demográfico en las delegaciones Gustavo A. Madero, Iztapalapa y Cuauhtémoc.<sup>41</sup>

Dicho panorama nos haría pensar que la población indígena tiene una importante influencia en la vida política y social del país. Lo cierto, es que en el México colonial, independiente, revolucionario y posrevolucionario o contemporáneo, se hallan en una situación de marginalidad y tienen una participación desigual para acceder y controlar la riqueza nacional y el poder; lo cual no contradice que, a lo largo de la historia del país, encontremos algunas individuales excepciones (por ejemplo, Benito Juárez, indígena oaxaqueño, quién fue presidente del país de 1858 a 1872).

Como bien señala Bonfil Batalla

La historia reciente de México, la de los últimos 500 años, es la historia del enfrentamiento permanente entre quienes pretenden encauzar al país en el proyecto de la civilización occidental y quienes resisten arraigados en formas de vida de estirpe mesoamericana (*el México profundo*). El primer proyecto llegó con los invasores europeos pero no se abandonó con la independencia: los nuevos grupos que tomaron el poder, primero los criollos y después los mestizos, nunca renunciaron al proyecto occidental. No han renunciado a él: sus diferencias y las luchas que los dividen expresan sólo divergencias sobre la mejor manera de llevar adelante el mismo proyecto. La adopción de ese modelo ha dado lugar a que se cree, dentro del conjunto de la sociedad mexicana, un país minoritario que se organiza según normas, aspiraciones y propósitos de la civilización occidental que no son compartidos (o lo son desde otra perspectiva) por el resto de la población nacional; ese sector, que encarna e impulsa el proyecto dominante en el país, es el México imaginario.<sup>42</sup>

<sup>41</sup> Ver Anne Barón Dín, "La población indígena en la Ciudad de México: algunos de sus problemas y éxitos", *América Indígena*, Núm. 1-2, Instituto Interamericano Indigenista, México, 1992, pp. 153-169.

<sup>42</sup> Guillermo Bonfil Batalla, *México profundo. Una civilización negada*, Grjalvo, México, 1990, p. 10.

En el siglo XX, cuando se constituye el sistema político contemporáneo de México, el problema de las comunidades indígenas es tratado siguiendo los lineamientos occidentales, es decir, anteponiendo el proyecto "civilizatorio" de la clase dominante frente a la "barbarie" indígena

El **indigenismo**, como se le denominó a la política oficial, procuró, bajo el lema de la "integración nacional" y hablando de amparo e igualdad, forzar a éstos a abandonar la obstinación de ser indígenas. Así, este fue un movimiento cultural y político que abarcó manifestaciones dentro de la novela, poesía, pintura, teatro, música, etc. pero que en términos generales tenía tres elementos inseparables: 1) La denuncia de la opresión del Indio, 2) La búsqueda de políticas de superación de la situación indígena por el camino de la "integración" al conjunto de la sociedad, y 3) La manifestación, como consecuencia de lo anterior, del carácter mestizo, indoamericano, del continente.<sup>43</sup>

Leonel Durán lo sintetiza así:

Con el movimiento revolucionario de 1910 y el constitucionalismo de 1917, se hizo posible el establecimiento de políticas económicas y sociales de desarrollo nacional, y que a partir de ellas se empezó a formar una nueva política educativa y cultural y se desarrolló una serie de reflexiones, ensayos, proyectos y polémicas sobre la nación, la sociedad y el futuro. La nación hizo suyo el pasado prehispánico, se exaltaron sus manifestaciones, incluso las de la Colonia; se planteó un programa que permitiera un desarrollo nacionalista, hay un surgimiento de la pintura mural al servicio del pueblo, un desarrollo musical con raigambre nacional, e incluso la arquitectura retoma formas y materiales del pasado que le den aire y espíritu nacionales. No obstante, se continuó negando el valor de la cultura de los grupos étnicos y regionales al buscar su "integración a la vida nacional", en un esfuerzo por homogeneizar étnica y culturalmente a la sociedad mexicana.<sup>44</sup>

<sup>43</sup> Cfr. José Bengoa, "Los indígenas y el Estado nacional en América Latina", en *Anuario Indigenista*, vol. XXXIII, México, 1994

<sup>44</sup> Leonel Durán, "Las culturas indígenas de México y sus procesos de cambio e identidad", en José Alcina Franch, *Indianismo e indigenismo en América*, Alianza Editorial, Madrid, 1990, p. 245

Con dichos planteamientos, es claro que el objetivo central de la política oficial, que pretende ser nacional, es que los indios dejen de serlo y se incorporen a la marcha del desarrollo y al fortalecimiento económico de un país unicultural, pluriclasista y con un sólo idioma oficial. Metas que sin duda no dejan de estar infundidas de buenas intenciones, pero que atentaban contra el patrimonio cultural de los pueblos y de las comunidades indígenas; además de que en la práctica no correspondieron a los reclamos y demandas de los mismos indígenas, como más tarde se manifestaría.

No obstante, México destacó por ser el pionero en la promoción de una "política indigenista", aunque influenciado por un proyecto continental emergido durante la Segunda Guerra Mundial. En 1940, con el apoyo de todos los países que contaban con población indígena, especialmente los andinos, México organizó el *I Congreso Indigenista Interamericano*, en Pátzcuaro, Michoacán. En el mismo año fue establecido el Instituto Interamericano Indigenista y desde 1948 México cuenta con el Instituto Nacional Indigenista (INI), que cuando menos en los 50 y 60 fue considerado por muchos observadores de la época como un modelo en su género.<sup>45</sup>

Esta teoría "integracionista" es aceptada sin graves impugnaciones hasta por lo menos la segunda mitad de 1960, cuando comienzan a surgir serios cuestionamientos a la política gubernamental.<sup>46</sup> Pero de manera más severa durante los setenta, cuando en una serie de reuniones, manifiestos, declaraciones, actas y recomendaciones, escritas no sólo por intelectuales no indígenas, sino por propios intelectuales y líderes indígenas, se cuestionan la política indigenista anterior. Para que en 1980, en el VIII Congreso Indigenista Interamericano, se de una ruptura con la anterior política y se inicie una

<sup>45</sup> Rodolfo Stavenhagen, *Derecho Indígena y Derechos Humanos en América Latina*, COLMEX-IIDH, México, 1988, p. 304

<sup>46</sup> Al respecto, véase Arturo Warman et al. *De eso que llaman antropología*, Nuestro Tiempo, México, 1970

revisión crítica del indigenismo y se planteen las nuevas bases de la reivindicación india en México y en el continente<sup>47</sup>

Una de las formulaciones críticas, útiles para los propósitos de este trabajo, las presentó González Casanova, desde un punto de vista más político que antropológico, cuando escribió que la relación entre los Estados modernos latinoamericanos y sus poblaciones indígenas tienen en el marginalismo de estos últimos su fundamento; quienes se encuentran al margen del desarrollo económico, político y social, que es particularmente característico de las sociedades subdesarrolladas. En donde

No sólo guardan éstas una muy desigual distribución de la riqueza, del ingreso, de la cultura general y técnica, si no que con frecuencia - como en el caso de México- encierran dos o más conglomerados socioculturales, uno superparticipante y otro supermarginal, uno dominante - llámese español, chollo o ladino- y otro dominado -sea nativo, indio o indígena.<sup>48</sup>

Estos fenómenos, el marginalismo o la no-participación en el crecimiento del país, la sociedad dual o plural, la heterogeneidad cultural, económica y política que divide al país en dos o más mundos con características distintas, se hallan esencialmente ligados entre sí y ligados a su vez con un fenómeno mucho más profundo que es el *colonialismo interno*<sup>49</sup> o el dominio y explotación de unos grupos culturales por otros.

<sup>47</sup> Los Congresos Indigenistas Interamericanos, que entre 1940 y 1989 dieron un total de 10, se realizaron aproximadamente cada cuatro años, en donde representantes de los gobiernos, científicos sociales y dirigentes indígenas, discuten los diversos problemas y perspectivas del indigenismo continental. Un panorama general de éste desarrollo lo presenta Oscar Arce Quintilla, "Del Indigenismo a la Indianidad: Cincuenta años de indigenismo continental", en José Alcina Franch, *Op. Cit.*, pp 18-33

<sup>48</sup> Pablo González Casanova, *La democracia...* *Op. Cit.*, p 89

<sup>49</sup> El término **Colonialismo Interno** fue acuñado por Pablo González Casanova y Rodolfo Stavenhagen, en "Sociedad Plural, Colonialismo Interno y Desarrollo", en *América Latina*, núm. 3, 1963, pp 15-31, y "Clases, Colonialismo y Aculturación: Ensayo sobre un sistema de relaciones interétnicas en mesoamérica", en *América Latina*, núm. 4, 1963, pp 63-104, respectivamente. Aquí sólo nos referimos al enfoque del primero, ya que el segundo se inscribe en una perspectiva marxista no afín a los propósitos de éste trabajo. Un debate al respecto véase en Francisco Zapata, *Identidad y Política en América Latina*, CULMEX, (Jornadas # 115), México, 1990, pp 217-278

La estructura colonial, sostiene González Casanova, se parece a las relaciones de dominio y explotación típicas de la estructura urbano-rural de la sociedad tradicional y de los países subdesarrollados, en tanto que una población integrada por distintas clases (la urbana o la colonialista) domina y explota a una población integrada también por distintas clases (la rural o colonizada); se parece también porque las características culturales de la ciudad contrastan en forma aguda; se distingue porque la heterogeneidad cultural es históricamente otra, producto del encuentro de dos razas o culturas, o civilizaciones, cuya génesis y evolución ocurrieron hasta un cierto momento - la conquista o la "concesión"-, sin contacto entre sí, y se juntaron por la violencia y la explotación, dando lugar a discriminaciones raciales y culturales que acentúan el carácter *adscriptivo* de los grupos de la sociedad colonial: los conquistadores (blancos) y los conquistados (indios) <sup>50</sup>

Desde luego que la realidad de los diversos grupos indígenas de México es mucho más compleja que lo sintetizado en los párrafos anteriores; sin embargo, dichos elementos nos sirven para poder comprender un ámbito más concreto, que nos ocupa en este trabajo, como es el de su **cultura política**. Al respecto, es conveniente aclarar que no se pretende encasillar con dicha denominación a todos los indígenas, olvidando su diversidad y sus diferencias, sino que se busca resaltar los rasgos más generales de éstos que nos permitan entender su proceso de cambio dentro del sistema político mexicano experimentado durante los años 1975-1990.

Un primer punto de partida para entender la cultura política de la población indígena de México, es que ésta se encontraba ligada, en teoría más no en la práctica y en la realidad, al partido oficial; debido a que, hacia la década de 1940 y por lo menos, de

<sup>50</sup> Pablo González Casanova, *Sociología de la explotación*. Siglo XXI editores, México, 1969, pp 243 y 244

modo claro hasta mediados de la década de 1970, el partido dominante (PNR-PRM-PRI) había logrado consolidar y mantener la base de su poder a través de los sectores de campesinos (incluidos los indígenas), obreros y grupos populares urbanos, incorporados a la CNC, CTM y CNOP, respectivamente

Sin embargo, la inclusión teórica de los indígenas dentro de los campesinos afiliados al PRI, resulta una aseveración un tanto engañosa, ya que dicho partido no los contemplaba como grupo con intereses y demandas propias, pues aparte del problema de la tierra, no contemplaba la defensa de sus costumbres, lengua y tradiciones compartidas como comunidades

Como señala Lourdes Arizpe

Esta organización política dejó fuera a un sólo segmento de la base social del país, esto es, a los indios, bajo el razonamiento de que pertenecían al sector campesino (Así) mientras que los grupos de los (diferentes) sectores podían hacer llegar sus demandas directamente a través de la intrincada red corporativa del PRI-gobierno, los grupos indios quedaron relegados. Seguramente también, influyó el dictado político vasconcelista vigente entonces y aún todavía en muchos círculos del poder, de que debería propiciarse únicamente una cultura mestiza, integrando al indígena a las estructuras organizadas en el partido. Es posible que también haya influido el que la mayoría de indígenas de aquella época fuera monolingües y analfabetas, y ajenos al sistema político nacional [ . . . ] En consecuencia, el Estado asumió un tutelaje especial hacia ellos, a través del indigenismo, que en los hechos significaba supervisar su eventual integración a la sociedad nacional.<sup>41</sup>

De tal forma, los indígenas, como grupo, no estaban incluidos dentro de las formas institucionales de participación política; el gobierno, los partidos y las organizaciones sociales y grupos de presión, consideraba que deberían de integrarse a la sociedad nacional mayoritaria y compartir e insertarse en su forma de entender y vivir la política.

<sup>41</sup> Lourdes Arizpe, "De filiaciones arbitrarias a lealtades razonadas: la nación y las fronteras culturales en México", en Lourdes Arizpe y Ludika de Gortari (Comps.), *Repensar a la nación: fronteras, etnias y soberanía*, Cuadernos de la Casa Chata # 174, CIESAS-SEP, México, 1990, p. 17

Sin embargo, tal creencia no implicaba que los indígenas no tuvieran su propia visión de ver y hacer la política, aunque conviviendo, tolerando y hasta enfrentándose a la del "México mayoritario". Así en el México indígena coexisten dos tipos de autoridades: las "tradicionales" y las "constitucionales". Las que corresponden al gobierno indígena, que el sistema constitucional no reconoce, y las que corresponden al México imaginario, organizado bajo patrones occidentales. Desde luego que hay más autoridades, pero dos son las principales: "unas de los indios y otras de los mestizos, aquéllas identificadas con la sola tradición y éstas con el derecho, aquéllas sirviendo al indio y éstas al ladino"<sup>52</sup>

La diferencia entre las autoridades "tradicionales" (la de los indígenas) y las "externas" o constitucionales, consiste en que las primeras son elegidas de manera directa por los integrantes de la comunidad (en asambleas o reuniones, que a veces duran varios días). Cargos que ocupan debido a sus méritos, que no están determinados por prácticas como el "amiguismo", "compadrazgo", "influyentismo" o de la corrupción, sino por sus **servicios** al pueblo, los cuales deben ser sin salario, de manera honesta, leal e inteligente frente a la comunidad (a quienes se les debe). Vale puntualizar que:

La participación política de las comunidades indígenas tiene que considerarse de una manera más amplia que su simple participación en las elecciones o en la instrumentación de acciones encaminadas a influir en los organismos públicos y privados para obtener determinados beneficios. La participación política de los indígenas tiene que considerar los procesos de socialización desde que son niños, pues los indígenas se ven sometidos a agresiones cotidianas que resultan inadvertidas para quien no es indígena. La participación política en un sentido más amplio significa, además de lo señalado arriba, las formas de entender y defender su forma de ser que...han enseñado a sus hijos desde niños, oponiéndose en ocasiones a otras formas distintas de ser.<sup>53</sup>

<sup>52</sup> Cfr. Pablo González Casanova, *La democracia en* Op. Cit. p. 116

<sup>53</sup> Medardo Tapia y David Moctezuma, *Cultura Política: El aprendizaje de un pueblo indígena*, UNAM-CRIM, (Aportes de Investigación # 51), Cuernavaca, Morelos, 1991. p. 31

En efecto, una situación que pasa desapercibida cuando se habla de la comunidad indígena es su carácter de entidad política propia, en tanto que como órgano político de la población de una comunidad cuenta con la representatividad de todos, y en ella (a través de los cabildos) formulan sus demandas en concordancia con sus derechos, sus intereses y sus necesidades. Es así como la solución interna de los conflictos entre indígenas se realiza por medio de autoridades reconocidas, no teniendo lugar la apelación a las autoridades blanco-mestizas sino en casos extremos.

Estas prácticas políticas deben ser tomadas en cuenta, a pesar de no ser homologables con la cultura occidental, puesto que corresponden al sistema de ideas y prácticas sociales de los indígenas, muy respetables por funcionales, no por "democráticas". A manera de ejemplo, representativo, está lo que sucede en algunos pueblos indígenas de Oaxaca, y son características de innumerables comunidades indias de México.

En las comunidades indígenas no se vota, o al menos no en la forma en que se hace en las zonas urbanas. La tradición política indígena es participativa, tiene un carácter colectivo, comunal, donde las autoridades ya sean religiosas o civiles, se eligen de acuerdo con un riguroso escalafón que tienen que seguir todos los miembros de la comunidad, desde el cargo más bajo, no por ello menos importante, hasta el de representantes de una comunidad, y para lo cual lo más importante, es el arraigo a la tierra y al grupo la permanente ayuda en la solución de los problemas colectivos, la disposición en la celebración de las fiestas, tequios, etcétera, y sobretodo, la honestidad en el desempeño de los cargos.<sup>54</sup>

Es de destacarse dicha situación, porque es indicativo de una forma de cultura política, que es participativa - en términos "propios". Por ello, para los indígenas las autoridades "constitucionales" son representantes de los blancos y mestizos. Las designa

<sup>54</sup> Citado en Ricardo Melgar Bao, "Las categorías utópicas de la resistencia étnica en América Latina", *Cuicuilco*, núm. 27, julio-septiembre, E.NAH/INAH, México, 1991, p. 54

el gobernador, de acuerdo con los blancos, por lo que toda elección - indirecta o representativa- carece absolutamente de sentido y el encargado *constitucional* ni remotamente representa a la comunidad, que tiene sus propias autoridades

Si bien es cierto que estas prácticas se apartan de lo que señalan los cánones culturales democráticos de occidente y tiene diversos problemas con su desarrollo, no se puede por ello desdeñar y descalificar, habrá que recordar que las llamadas "democracias desarrolladas" no están exentas de problemas y de iniquidades, y que los indios consideran que su forma de organización y relación política es más confiable por que es propia y responde a sus más legítimos intereses

Los indígenas tienen una forma particular de ver las relaciones de poder, que responden más a costumbres ancestrales, problemática local y perspectivas de las propias comunidades, en las que los hombres blancos son vistos como ajenos y altamente perjudiciales para su propio desarrollo material y humano, como nos explica González Casanova.

Es obvio que del contacto de los dos gobiernos, el tradicional y el constitucional, el indio y el ladino, surge una imagen del hombre y de la política. El indio tiene una imagen del blanco y su política. [...] Para ellos sólo los miembros de su grupo son su gente, los suyos. El resto son *chabochis*, gente extraña, que vino a meterse en su territorio, y que les acarrea molestias y perjuicios incontables; ladrones que les han arrebatado sus mejores tierras, que abusan de sus mujeres, que les roban su ganado, y que, en el mejor de los casos, realizan con ellos tratos y transacciones comerciales en que mañosamente siempre les quitan lo más para darles lo menos. ¿Que hay de extraño que se interesen poco por la política formal, constitucional, nacional? No son sus leyes, ni su constitución, ni su nación. Su indiferencia por la política se debe a que su destino se decide afuera, su abstención en las elecciones municipales, estatales o de la república es total ya que - no les importa porque nada tiene en común con sus intereses. Todo se explica. Su abstencionismo de votar, o la forma automática en que van a votar cumpliendo con las 'ceremonias' del ladino, su conformismo, su ignorancia de la política 'nacional', de las leyes 'nacionales'; su actitud de sumisión al paternalismo

cuando *piden*, humildes. No son ni pueden ser, en semejantes condiciones ciudadanos que exigen<sup>56</sup>

En tales términos, no es cierto que los indígenas desconozcan la existencia de un sistema político nacional y lo que ello significa, sino que más bien, no se ven en él representados y consideran que éste está constituido de tal forma que no sólo no los ayuda sino que actúa contrariamente a sus intereses y a su tradicional forma de organización. Por ello, muchos indígenas cumplen con el rito de votar como lo mandan las leyes nacionales, que explica en buena medida las altas votaciones que el partido oficial (PRI) obtiene en las zonas rurales, pero que en realidad dichas autoridades no son más importantes que las que ellos mismos eligen a través de sus ancestrales mecanismo de representación política.

Los indígenas son grupos de personas que poseen una cultura política auténtica, en tanto que manifiestan formas de organización política propias, funcionales y que corresponden a una realidad concreta; la cual se pretendía reemplazar por una cultura política imaginaria, más racional y moderna -si se quiere- en términos occidentales, pero que no es coincidente con la todavía presente civilización indígena de México.

Al respecto, Bonfil Batalla señala que:

El ejercicio de los derechos electorales, tal como están establecidos en el sistema democrático imaginario de México, implica que los ciudadanos participen de una cultura política específica que es ajena a la cultura política real de la mayoría de ellos: las concepciones de la autoridad y la representatividad, los criterios y mecanismos para la designación de quienes deben ocupar cargos en la estructura de poder, las redes de organización social que entran en juego en esos procesos, el lenguaje y los resortes intelectuales y emotivos que provocan la participación, son diferentes en la constitución del México imaginario y en la realidad del México profundo. La marginación de la vida política, entonces, no resulta sólo de la manipulación y la confrontación de intereses en el seno de los grupos dominantes, sino de la decisión explícita y común de ellos de no

---

<sup>56</sup> Pablo González Casanova, *La democracia* Op. Cit. p. 120

reconocer ni admitir los mecanismos de autoridad social establecidos históricamente en el México profundo: no hay espacio para ellos y, como en todos los demás aspectos de la civilización mesoamericana, no cabe proyecto alguno que se orientara a crear las condiciones para que los sistemas de asignación de autoridad que existen se puedan librar de las estructuras de poder externas que los oprimen y distorsionan y se desarrollen hasta ser compatibles con los requerimientos nacionales de un país que acepte su condición plural como base de su organización política democrática.<sup>56</sup>

Bajo tal lógica, las autoridades *constitucionales*, que son de los ladinos y sirven a los ladinos:

Desconocen y restan poder a las propias autoridades indígenas, las humillan de las más distintas formas y sirven a todo tipo de latrocinios, ataques, injusticias, vejaciones, explotaciones, provocaciones militares, ataques, y actos de violencia, desde los más arbitrarios hasta los más racionales, desde los que obedecen al capricho hasta los que sancionan el robo de tierras o la eliminación de líderes nativos.<sup>57</sup>

Las autoridades "constitucionales" o "nacionales", así, siempre trataron de imponerles, a través de todos los medios posibles, formas de participación política, criterios para acceder al poder y legitimar la autoridad, que resultan a todas luces ajenas a su manera de interpretar y practicar el ejercicio del poder. No obstante, hay varios indicios que nos permiten advertir nuevas maneras de organización indígena que, sobretudo a partir de la segunda mitad de la década de 1970, comenzaron a transformar las tradicionales formas de comportamiento y de demandas políticas de los pueblos indígenas, dando origen a diversas estrategias de reivindicación india que no existían o no se manifestaban con la misma claridad anteriormente.

En dicho desarrollo de irrupción de organizaciones políticas indias, que surgieron desde principios de los años setenta, muchas veces fueron creadas y auspiciadas por el gobierno federal, con la intención de instaurar un interlocutor definido e institucionalizado

<sup>56</sup> Guillermo Bonfil Batalla, *Op. Cit.*, p. 185 y 186.

<sup>57</sup> Pablo González Casanova, *La democracia en Op. Cit.*, p. 118.

con el mundo indígena. No debemos olvidar que, para el Estado mexicano, los indios no existían como unidades políticas y por lo tanto, el reconocimiento de un interlocutor indio era imposible. Sin embargo, factores como la agudización de los conflictos con las comunidades (por la tierra, principalmente) y la necesidad de reforzar las bases de legitimidad del gobierno, que entraba en un proceso de desgaste, hacían indispensable, para el Estado, el sentar nuevas bases de entendimiento con una organización india que aceptase el diálogo en los términos que él quisiera.<sup>58</sup>

Tal fue el caso del Consejo Nacional de Pueblos Indígenas (CNPI), integrado por varias docenas de Consejos Supremos como representación de diversos grupos étnicos; el cual surgió como resultado del Primer Congreso Nacional de Pueblos Indígenas (convocado por la Confederación Nacional Campesina, CNC) celebrado en Pátzcuaro, Michoacán, en 1975, con amplio apoyo oficial y con la asistencia al acto de clausura del presidente del país, Luis Echeverría

De dicho Congreso, así como de los otros dos congresos nacionales, celebrados en 1977 y 1979 (con la presencia al acto de clausura del presidente José López Portillo), se emitió un documento resolutivo que, si bien es cierto, permitió llamar la atención sobre muchos de los problemas de los pueblos indios, no manifestaba reclamos que trastocaran los cimientos del Estado paternalista, ni proponían alternativas políticas que defendieran la autonomía de las organizaciones indígenas frente al gobierno.<sup>59</sup>

No se debe pensar que los Consejos Supremos, constituidos en el marco del CNPI, fueran de una conformación homogénea; porque así como existían algunos

<sup>58</sup> Cfr. Guillermo Bonfil Batalla, *Op. Cit.*, pp. 206-208

<sup>59</sup> La reproducción de las declaraciones emitidas en los tres Congresos Nacionales se encuentra en Guillermo Bonfil Batalla (comp.), *Utopía y Revolución (El pensamiento político contemporáneo de los indios en América Latina)*, Nueva Imagen, México, 1988, 2da edición pp. 372-388

virtualmente inexistentes y por completo alejados de los problemas que viven los pueblos indios que decían representar, había otros recuperados por sus propias bases y convertidos en vehículos reales de lucha. Uno de los ejemplos de esta situación era la Alianza Nacional de Profesionales Indígenas Bilingües (ANPIBAC), compuesta por una mayoría abrumadora de maestros, que se constituyó como un grupo de presión enmarcado en las agencias educativas oficiales, con todo lo que ello implica de posibilidades y limitaciones.

De modo indirecto, el CNPI provocó, también, el surgimiento de organizaciones paralelas, independientes del gobierno, vinculadas en algunos casos con partidos de oposición o realmente autónomas en otros. Así, hacia fines de los setenta, en diversas regiones del país emergieron organizaciones independientes indígenas, cuyas demandas giraron, principalmente, en torno al problema de la tierra. Los pueblos de la montaña de Guerrero, los de la Huasteca, los del Istmo de Tehuantepec y los de la meseta Tarasca, son algunos de los que se movilizaron políticamente en forma más aguerrida durante estos años, de las cuales, varios se adhirieron al Movimiento Plan de Ayala, que luchaba por la independencia de las organizaciones campesinas frente al Estado.<sup>60</sup>

Sin embargo, se debe tener cuidado con el Movimiento Plan de Ayala, ya que no puede ser considerado como el trayecto que siguió el desarrollo de la organización indígena. Si bien es cierto que en la Coordinadora Nacional Plan de Ayala (CNPA), creada en 1979, estaban representadas 13 etnias distintas (Náhuatl, purépecha, mazahua, otomí, zapoteco, Huasteca, tzotzil, tzeltal, triqui, amuzgo, chatino, chinanteco) y 14 de sus 21 organizaciones tenían una base campesina indígena; sus planteamientos y demandas rebasaban por mucho reivindicaciones propias de los grupos indígenas. La

---

<sup>60</sup> *Ibid.*, p. 372

CNPA, por su composición heterogénea, pronto derivó en un movimiento aglutinador de diversos proyectos con varias corrientes (desde trotskistas hasta las del juego político electoral y de la lucha parlamentaria), y por lo tanto, con demandas que difícilmente congeniaban.<sup>61</sup>

Las verdaderas bases de los nuevos proyectos ideológicos y programáticos de los indígenas las encontramos en otra parte; no en los debates teóricos de los llamados etnopopulistas y etnomarxistas dentro del seno del movimiento neoindigenista,<sup>62</sup> sino en los mismos planteamientos y en los movimientos de carácter étnico.

Uno de los aspectos en donde se presenta de manera más reveladora es en lo que respecta al consenso sobre la legitimidad de las autoridades locales, que, al parecer, es más importante entre las comunidades indígenas que para los ciudadanos del sistema político "nacional", quienes muchas veces no conocen, y en consecuencia no les piden cuentas a sus representantes, ya sean Regidores, Diputados o Senadores.

Como prueba, está lo que sucedió en Xoxocotla, pueblo indígena del estado de Morelos, donde los habitantes, de manera organizada, durante 1980 lucharon por obtener los servicios que el Estado se niega a satisfacer o bien, han resistido a la implementación de proyectos estatales o privados que atenta contra el patrimonio de la comunidad; pero,

<sup>61</sup> Ver Luis Pare, "Movimiento campesino y política agraria en México, 1976-1982", en *Revista Mexicana de Sociología*, núm. 4, octubre-diciembre, IIS/UNAM, México, 1985, pp. 85-111.

<sup>62</sup> El neoindigenismo es una corriente ideológica, iniciada durante la década de los 70's, que se distanció, de manera gradual, pero significativa, de los rasgos del paternalismo integracionista del "indigenismo". Una vertiente recuperó a los indígenas, tanto como sujetos históricos como en su condición de sujetos culturales, sin dejar de recrear algunos resabios de vanguardismo paternalista. Otra vertiente desarrolló una crítica sostenida a la cuestión étnica nacional, que obligó a un replanteamiento de las políticas de lenguaje, cultura y desarrollo, formuladas por los "estados nacionales". Ver Ricardo Mesgar, *Op. Cit.*, p. 52. Una interpretación, desde el punto de vista de los etnopopulistas, se puede ver en Nemesio J. Rodríguez y Edith Soutbe, "La problemática indígena contemporánea y la cuestión regional en América Latina", en *América Indígena*, núm. 3, julio-septiembre, México, 1979, pp. 623-647. En cuanto a los etnomarxistas, véase Araceli Burguete Cal y Mayor, "¿Quiénes son los 'amigos del indio'?", en *La cuestión étnico-nacional en América Latina*, Instituto Panamericano de Geografía e Historia, México, 1984, pp. 13-34.

sobretudo se opusieron sistemáticamente a aceptar las propuestas gubernamentales (imposiciones) que tienen que ver con los cambios de sus autoridades locales

Xoxocotla, como ocurrió con otros pueblos indígenas de México, fue una comunidad donde las formas de gobierno que prevalecen tienen que ser sujetas a negociación con el gobierno federal. La imposición de decisiones del Estado, que la mayoría de las veces son contrarias a sus intereses, provocó conflictos y enfrentamientos que llegaron a desenlaces violentos. Una muestra representativa fue el conflicto desarrollado el 22 de enero de 1989 entre los xoxocoltecas y el gobierno (federal y estatal), al no aceptar los primeros la imposición -a través del fraude- de un candidato del PRI al puesto de ayudante municipal, que terminó con la represión de los opositores (planilla azul) y el asesinato de dos de sus integrantes. Situación que motivó al pueblo de Xoxocotla a buscar nuevas formas de organización y lucha alternas a las tradicionales, incluso uniéndose a partidos de izquierda, para defenderse de las agresiones que consideran ajenas y externas <sup>63</sup>

La misma situación se puede ver reflejada en el caso de Juchitán, en el Istmo de Tehuantepec, Oaxaca, en donde la población indígena (zapoteca) continúa alardeando su identidad a través de sus fiestas y sus formas de vestir, pero que al mismo tiempo conformó un movimiento de oposición política de coloración étnica, aceptando muchas veces la colaboración de partidos distintos al oficial, que les permitió conquistar la alcaldía local. Ello provocó que, en las elecciones municipales de 1983, se pusiera en marcha la maquina del PRI del estado de Oaxaca, apoyada por el aparato de nivel nacional, con el fin de reconquistar la alcaldía de Juchitán. Hubo enfrentamientos y muertes, y al final, las

---

<sup>63</sup> Cfr. Medardo Tapia y David Moctezuma, *Op. Cit.*, pp. 35-37

autoridades superiores, constitucionales, nombraron una "comisión municipal" conforme a su interés <sup>64</sup>

Otra circunstancia, muy parecida a las anteriores, se presentó en 1988, en el II Distrito Electoral de Oaxaca, que cuenta con una población étnica mayoritaria (zapoteca, chinteca, cuicateca y mixe). La pugna se originó por la imposición del "partido oficial" de dos candidatos, contra la voluntad mayoritaria de los 52 pueblos indígenas del área, que provocó el abstencionismo y fuga de militancia étnica priista, antecedidos por fuertes conflictos políticos que motivaron la intervención del ejército en la región. El triunfo priista resultó formal, pues en los hechos careció de la legitimidad y el consenso de los pueblos indígenas de dicho Distrito <sup>65</sup>

En las mismas fechas, pero en la región istmeña de Veracruz, ocurrieron hechos semejantes, donde el desborde de poblaciones étnicas (Nahuas y popolucas) fuera de los marcos del partido oficial, se hizo visible en las elecciones municipales de Mecayapan, Pajapan y Sotepapan, entre otras. El abandono por parte del Comité Ejecutivo Estatal del PRI, de los criterios de residencia y promoción local para elegir los candidatos, devino en el móvil principal de este creciente y explosivo disenso étnico <sup>66</sup>

Un aspecto crucial a destacar de estas luchas es que los diversos grupos indígenas han sabido rechazar la imposición de autoridades y líderes espurios, que tratan de asumir el rol de representantes de sus causas y de sus problemas, tanto de los que son nombrados por funcionarios públicos como de aquellos salidos de partidos políticos de oposición o de organizaciones no gubernamentales. En los hechos sus autoridades

---

<sup>64</sup> Cfr. Claude Bataillon, "Notas sobre el indigenismo mexicano", en *Indianidad, etnocidio e indigenismo en América Latina*, Instituto Indigenista Interamericano -CEMCA, México, 1988, pp. 129-140.

<sup>65</sup> Ricardo Melgar Op. Cit., p. 54

<sup>66</sup> *Idem*.

son electas siguiendo **usos y costumbres** a través de asambleas comunitarias, aunque, en algunos casos signifique que después de ser designadas sean "apropiados" por el partido oficial, o en otros casos mas extremos formar una doble representación, propia, frente a la formal o legalizada por el poder nacional

Por otra parte, dicho proceso de organización y lucha de nuevo cuño indígena no puede ser extensible a todas y cada una de las regiones o grupos étnicos del país, en especial de aquellas ubicadas en el Norte del país, las que poseen otras tradiciones políticas y cultural. Aunque la excepción son el grupo Yaqui, de los más importantes del norte de México, siempre han luchado por su derecho a la autodeterminación de su gobierno. En los hechos han conseguido desarrollar una forma de organización eficaz que les permite negociar con el gobierno federal, de igual a igual, conflictos de carácter político y económico, al grado que han logrado conservar su patrimonio territorial y cultural, codiciado y mermado en forma constante por grupos económicamente importantes.<sup>67</sup>

En fin, a partir de la segunda mitad de los setenta y de manera más evidente durante los ochenta, en diversas regiones del país y a través de múltiples movimientos de reivindicación política, con fuertes raigambres étnicas, los pueblos indígenas emprendieron una serie de movilizaciones encaminadas a lograr formas de autogobierno que les permitan ejercer autoridad sobre un determinado territorio, con autonomía en su desarrollo étnico y capacidad de decisión sobre los asuntos que les competen o afectan; mostrando así una forma particular de vivir, sentir y sufrir la política, las relaciones de poder, es decir, enseñando se forma peculiar y distintiva de Cultura Política.

---

<sup>67</sup> Cfr. Claude Bataillon, *Op. Cit.*, p. 136-137.

Los diferentes grupos indígenas del país, en el proceso de modificación del sistema político, lejos de incluirse dentro de la vida política institucional, vía los partidos políticos permitidos por la ley, buscaron crear e integrar formas de organización propias, ya sean paralelas o alternas a las impuestas por las autoridades constitucionales; pues la larga historia de explotación, manipulación, exclusión y marginación, de que fueron objeto por los grupos dominantes, por el gobierno, los representantes y los partidos políticos, motivaron, no sólo el rechazo a incluirse por los canales "democráticos" occidentales, sino a confirmar y reinventar sus modos de organización y de gobierno propio, luchando por la preservación, mediante los recursos legales y pacíficos o por los caminos de la confrontación y resistencia, de sus costumbres y tradiciones, formas de vida y de administración, que siempre fueron desdeñadas o menospreciadas por la mayoría de la población que no comprende y admite que ellos tienen una forma particular de ver y entender la vida pública y privada en el México de fines del siglo XX.

### **II.3 LAS SOCIEDADES RELIGIOSAS NO CATOLICAS**

A pesar de que el protestantismo en México data de fines del siglo XIX el fenómeno de las sociedades religiosas no católicas ocupan un foco de atención reciente en la sociedad mexicana, sobre todo por el desconocimiento que la mayoría de la gente tiene respecto a ellas, o por la confusión que muchas de sus prácticas, religiosas o sociales crean.

Comúnmente, los grupos religiosos no católicos, son calificados como "antinacionalistas y proimperialistas", por el supuesto apoyo económico e institucional que reciben del exterior (principalmente de EE.UU.); de "sectas", por su antagonismo con

la Iglesia católica y sobre todo, como "apolíticos" por su aparente indiferencia, conformismo o rechazo a todo lo que respecta al poder, su ejercicio y su interpretación.

Originalmente, el protestantismo tuvo una gran dificultad para predicar en países, como México, en donde el catolicismo ha sido la única religión organizada durante siglos, y en donde la intolerancia religiosa caracterizó la vida política y social de un pueblo.

Como señala Jean Pierre Bastian, sólo después del periodo llamado de "La Reforma", cuando se dan las leyes de liberación de los bienes de manos muertas (tierras sin trabajar de la Iglesia); la separación Iglesia-Estado; la laicización del registro civil, los cementerios y la enseñanza, la proclamación de la libertad de culto (1860) y se rompieron las relaciones diplomáticas con la Santa Sede, es cuando podemos hablar propiamente del surgimiento de las sociedades religiosas protestantes <sup>68</sup>

En los años sesenta del siglo XIX se abrió el espectro legal no sólo para el establecimiento de extranjeros con distinta confesión a la católica sino también queda legalizada la posibilidad de que mexicanos pudieran practicar la libertad de cultos. Entonces, la llegada de los misioneros de las iglesias presbiterianas, bautistas, congregacionalista y metodistas, la mayoría procedente de Estados Unidos, comienza a fracturar el espacio religioso, hasta entonces sólo católico, aunque, siempre han representado una minoría frente a una sociedad mayormente católica. <sup>69</sup>

Es a partir de 1940, en el siglo XX, cuando el campo religioso, diferente al catolicismo, experimentó una verdadera explosión que hace que las cerca de veinte

---

<sup>68</sup> Jean Pierre Bastian, "El protestantismo en América Latina", en Enrique Dussel (Comp.), *Resistencia y Esperanza. Historia del pueblo cristiano en América Latina y el Caribe*, Cehilia-DEI, San José, 1995, pp 447-486

<sup>69</sup> Rodolfo Casillas, "La religión y la migración, dos procesos sociales en la historia de México", en *Problemas socioreligiosos en Centroamérica y México*, FLACSO, México, 1993, p 107-126

sociedades religiosas del siglo XIX (10 protestantes, 4 o 5 masonicas, 2 o 3 espiritistas, etc) estén sumergidas por unas 200 o 300 nuevas sociedades religiosas. Las primeras sociedades protestantes han sido superadas por decenas de nuevas sociedades protestantes, pentecosteses en su mayoría, de carácter taumáturgico (milagroso) y mágico, religiones muy alejadas de las sociedades frías y de tradición escrita del siglo XIX.<sup>70</sup> Pero, esta religión protestante - popular a la vez- se ha visto obligada a compartir el terreno con centenares de nuevas religiones, como los "Testigos de Jehová", "Adventistas", "Mormones", y otros.

Para no hacer tabla rasa de las diferentes sociedades religiosas no católicas<sup>71</sup> es conveniente establecer algunas de sus particularidades. En términos generales, tendremos por un lado a los evangélicos, es decir, a los integrantes de las iglesias históricas y pentecosteses, y por el otro lado a otras tres iglesias - aunque estrictamente no lo sean - La Iglesia de Jesucristo de Los Santos de los Últimos Días (mormones), la Adventista del Séptimo Día y los Testigos de Jehová, los cuales no se consideran evangélicos pero sí protestantes.

Entre las iglesias evangélicas están las históricas que se derivaron de la Reforma protestante del siglo XVI y entre ellas se encuentran la Presbiteriana, Metodista, Congregacional, Bautista, Luterana, Episcopal, Nazarena y otras más. Muchas iglesias pentecostales se originan de desprendimientos de otras, tanto pentecostales como históricas. Todas esas iglesias tienen la base de su doctrina en la *Biblia*, mientras que las

<sup>70</sup> Jean Pierre Bastian, "El impacto de las sociedades religiosas no católicas en las regiones", en Martínez Asaad (coord.), *Balance y perspectiva de los estudios regionales en México*, UNAM-Porrúa, México, 1991, pp. 291-325.

<sup>71</sup> Estas (que no denomino "sectas" por el uso peyorativo del término) son asociaciones religiosas que por sus creencias, prácticas e instituciones, se separan del resto de la sociedad; rechazan la autoridad de los líderes religiosos ortodoxos y, a veces, incluso del gobierno secular. Cfr. Bryan Wilson, *Sociología de las sectas religiosas*, Guadarrama, Madrid, 1970.

iglesias Mormona, Adventista y los Testigos de Jehová tienen origen protestante como las demás, pero han agregado a la *Biblia* otra literatura que las ha hecho distinguirse aún más con el tiempo. Por ejemplo *El libro del Mormón* para los mormones, o la traducción de la *Biblia* de los testigos

Una de las características de todas esas sociedades religiosas no católicas es su apego al texto bíblico, que se traduce en **ascetismo**, que se refiere a la prohibición de actividades relacionadas con la carne en oposición al espíritu, lo que implica el abandono de vicios como la bebida y el tabaco, la prohibición de fiestas y bailes o restricciones en la forma de vestir. Sin embargo, el ascetismo, al igual que su actitud política, varía en grado de rigidez o postura de una asociación religiosa a otra.

En toda América Latina, hacia fines de los ochenta, era bastante aceptado que el campo religioso se encontraba fragmentado, en el cual probablemente algo más del 10% de la población estaba adherida a alguna iglesia, grupo o movimiento religioso no católico, también es posible que cerca del 70% de éste 10% era pentecostal. En México se estima que no más del 6% de la población total adhiere a algún grupo religioso no católico, aunque se reconoce que en el sureste del país (Quintana Roo, Tabasco, Chiapas, Yucatán y Campeche) el porcentaje rebasa por mucho el 10%.<sup>72</sup>

Ante este panorama religioso de "lo otro", "lo diferente", lo que se desvía del patrón, todavía general de ser católico, pero considerando que la tradición protestante decimonónica en México ha devenido en formas heterodoxas; se tomará para fines de este trabajo dos casos que se consideran de los más significativos para sociedad mexicana: los **Pentecostales**, por ser la sociedad religiosa no católica que más se ha

<sup>72</sup> Cfr. José Valderrey, *Los nuevos movimientos religiosos en el contexto mundial y latinoamericano*, y *Las sectas en la prensa mexicana*, Editorial Palabra, México, 1988, pp. 25-42.

desarrollado, y los **Testigos de Jehová**, por ser los que mayor número de comentarios y reacciones generan, no sólo al nivel de las mayorías católicas, sino incluso entre las sociedades religiosas protestantes

Los grupos *pentecostales* tienen su origen en el protestantismo histórico. Sus primeras iglesias fueron fundadas por mexicanos emigrantes laborales en los Estados Unidos donde se convirtieron al protestantismo y al regresar al país, por cuenta propia, comenzaron la evangelización a lo largo de la línea fronteriza, para después expandirse por todo el país, principalmente en las ciudades de Guadalajara, Monterrey y el Distrito Federal y área metropolitana

Estas Iglesias pentecostales al fundarse en México alcanzaron pronto una dinámica propia y se mexicanizaron, en tanto se adaptaron a las circunstancias específicas que encontraron en este país. Por ello debemos considerar que el pentecostalismo es un movimiento religioso complejo, compuesto de diversas iglesias diferenciadas entre sí, pero que comparten muchas prácticas. Aquí sólo desarrollaremos los aspectos generales de éstas, sin dejar de reconocer que existen particularidades y discrepancias entre ellas

En primer lugar, se debe recalcar que en la etapa de expansión del pentecostalismo, 1914 a 1932, se da en su interior un gran cisma (separación de uno o varios grupos de la Iglesia institucionalizada) de corte profético-mesiánico encabezada por el pastor bautizado como "Aarón".<sup>73</sup> Esta persona, un campesino de Jalisco llamado Eusebio Joaquín, fundó, en 1926, la Iglesia de La Luz del Mundo (LLDM) en Guadalajara, y dio inicio al movimiento "aaronista" que se expandió a lo largo y ancho del país y de

<sup>73</sup> Véase Patricia Fortuny, "La historia mítica del fundador y de la Iglesia La Luz del Mundo", en Carmen Castañeda (coord.) *Vivir en Guadalajara: La ciudad y sus funciones*, Ayunt. de Guadalajara, 1992, pp. 363-379

América Latina, incluso, generó numerosas congregaciones en los estados del sur de los Estados Unidos y en otras partes del mundo

El proceso de formación termina hacia 1932, cuando una de las iglesias más representativas del pentecostalismo en México se constituye, la Iglesia Apostólica de la Fe en Cristo Jesús. En ese año, en Torreón, la Iglesia que hasta entonces llevaba el nombre de "Cristiana Espiritual" se cambia a "Asamblea Apostólica de la Fe en Cristo Jesús", y en 1944 cambió el nombre de "Asamblea" por el de "Iglesia"<sup>74</sup>. A partir de entonces se inició una organización institucional rígida, que a la vez que procura que los cismas no sean importantes, fomenta el crecimiento mediante la evangelización

La característica principal de las iglesias pentecostales, además de su apego doctrinal y fundamento bíblico (Hechos 2:1-4), es el de mantener especial énfasis sobre la recepción de dones extraordinarios que se cree que el espíritu santo manda sobre sus miembros. Estos son: las glosolalias o don de hablar en lenguas (que es lo que más se presenta, sobre todo en los conversos o bautizados por la Iglesia), así como la sanación sobrenatural de enfermedades físicas o mentales, y la profecía o conocimiento de los eventos que van a acontecer en el futuro (los cuales sólo se presentan en algunas personas o en casos especiales).<sup>75</sup>

Los integrantes de las iglesias pentecostales desde sus inicios pertenecían en su mayoría a los sectores social y económicamente marginales de la sociedad (braceros, campesinos, pequeños comerciantes, obreros y unos pocos burócratas y profesionistas). Sin embargo, como la propia dinámica del movimiento pentecostal implica un

<sup>74</sup> Cfr. Eliseo López Cortés, *Pentecostalismo y Milenarismo. La Iglesia Apostólica de la Fe en Cristo Jesús*, UAMH, México, 1990, pp. 11-46.

<sup>75</sup> *Ídem*

distanciamiento entre la vida religiosa y secular, la conversión va unida al ascenso social, por lo que es difícil vincularlos a algún estrato socioeconómico en particular, debido a la transformación de la iglesia, que se hizo más organizada y estratificada internamente <sup>76</sup>

En cuanto a la cultura política, que es el asunto de este estudio, podemos decir que es muy compleja, ya que existe una gran diversidad de iglesias pentecostales y por ende, sus estrategias de acción frente al mundo también son muy variables. Al interior de la iglesia, su ordenación de poder, es decir en cuanto a la organización y toma de decisiones, sobre sus acciones y prácticas, es muy rígida y un tanto autoritaria, por el alto grado de centralización de su estructura y por el control moral y espiritual que los jerarcas y pastores ejerce sobre los fieles.

La explicación de tal estructura rígida se encuentra en que, debido a la dinámica de expansión evangelizadora de las iglesias pentecostales, su organización debe descansar sobre estructuras de coordinación que necesita concentrar controles y centralizar poder a fin de no dispersarse, por ello su red burocrática institucionalizada es muy importante, en donde hay un enorme grado de rigidez y jerarquización de la misma. Las decisiones se deben acatar de manera estricta y no se permiten alteraciones y discrepancias que pongan en peligro el desenvolvimiento armónico de sus actividades y afán de crecimiento.

Lo anterior ha contribuido a que en México los pentecostales crecieran aceleradamente, al grado de constituir el 70% de los protestantes, de más de cuatro millones de mexicanos o el 6% de la población total; dentro de las cuales, sólo la Iglesia

---

<sup>76</sup> Véase Carlos Garmy Navarro, "La identidad Social en las minorías religiosas", en Rodolfo Casillas, *Op. Cit.*, pp. 91-108, quien hace un estudio de los pentecostales en la delegación Iztapalapa, D.F.

Apostólica de la Fe en Cristo Jesús, para 1990 alcanzaba la suma de entre 60,000 y 78,000 creyentes <sup>77</sup>

Por otra parte, la postura y actitud política que los pentecostales asumen en cuanto institución religiosa es, por cuestiones doctrinales, **neutra**, en tanto que reconocen a la autoridad y la respetan sin cuestionamiento, sustentado en el principio bíblico de Romanos 13. 1-2, que dice

- 1) Toda alma se someterá a las autoridades superiores, porque no hay autoridad sino de Dios, y las que son, de Dios son ordenadas.
- 2) Así que, el que se opone a la autoridad, a la ordenación de Dios resiste, y los que resisten, ellos mismos ganan condenación para sí <sup>78</sup>

Bajo tal principio los miembros de la iglesia deben obedecer a las autoridades civiles y todas las leyes que no contradigan los principios religiosos. Incluso, ellos creen que el gobierno es una ordenación divina, que los miembros deben afirmar lealtad a la patria, deben prestar servicios en actividades no combatientes en tiempos de guerra y orar por los gobernantes <sup>79</sup>. No están en contra de saludar a los símbolos patrios, ni de prestar servicio militar.

Sin embargo, como para los pentecostales el mundo es considerado como algo ajeno a la preocupación del fiel, debe mantenerse aparte de él, ya que es fuente de tentación y pone en peligro su salvación; debe prevalecer el énfasis sobre la salvación del propio individuo por encima de su participación política. Aunque hay que mencionar que los miembros de esta religión manifiestan que sus iglesias no les prohíben expresamente participar políticamente.

<sup>77</sup> Cfr. Patricia Fortuny, "El Pentecostalismo. Su capacidad de transformación en Jalisco y Yucatán", en *Nueva Antropología*, num. 45, COLMEX-UAM-I- Grupo GV, México, 1994, pp. 49-63; y Eliseo López, *Op. Cit.*, p. 140.

<sup>78</sup> *La Santa Biblia. Antiguo y Nuevo Testamento*. Publicada por Lleva la Preciosa Simiente, México, 1986, p. 141.

<sup>79</sup> Eliseo López, *Op. Cit.*, p. 56.

Pero ¿pueden los pentecostales votar por alguno de sus pastores o apoyar abiertamente a algún partido político? Constitucionalmente para ser candidato a algún puesto de elección popular es necesario "no pertenecer al estado eclesiástico ni ser ministro de ningún culto" (Art. 55 y 82), por lo que no es posible que los ministros de estas iglesias participen como aspirantes a cargos públicos de representantes o gobernantes. En consecuencia, los ciudadanos miembros de estas iglesias prefieren abstenerse a participar electoralmente en las contiendas políticas, aunque también podrían hacerlo, ya que no hay impedimento real, por alguna de las opciones políticas (partidos) más cercanas a sus intereses personales.

Por otra parte, como los partidos políticos tienen "la obligación de (...) rechazar toda clase de apoyo económico, político o propagandístico proveniente (...) de ministros de los cultos de cualquier religión o secta, así como de las asociaciones y organizaciones religiosas e iglesias" (Art. 25), y "Los ministros de culto, asociaciones, iglesias o agrupaciones de cualquier religión o secta (...) no podrán realizar aportaciones o donativos a los partidos políticos, en dinero o en especie, por sí o por interpósita persona y bajo ninguna circunstancia" (Art. 49), el apoyo que estas iglesias pueden ofrecer a algún partido es limitado. Incluso, se sancionará a los mismos que "induzcan al electorado a votar en favor o en contra de un candidato o partido político, o a la abstención, en los edificios destinados al culto o en cualquier otro lugar, (...) o realicen aportaciones económicas a un partido político o candidato. (Art. 341).<sup>80</sup>

<sup>80</sup> *Código Federal de Instituciones y Procedimientos Electorales*. Instituto Federal Electoral, México, 1990. No obstante, dentro del espectro protestante hay casos, que son más la excepción que la regla, que no acatan las disposiciones legales formalmente establecidas. Un ejemplo claro de la vinculación de una institución religiosa con organizaciones políticas se dio con La Iglesia de la Luz del Mundo, quien de manera pragmática apoyó electoral o corporativamente a partidos políticos (en especial al PRI o al PAN) a cambio de beneficios para la propia comunidad religiosa o a través de "convenios" que faciliten su trabajo eclesiástico. Véase Patricia Fortuny, "Cultura política entre los protestantes en México", en Jorge Alonso, *Op. Cit.*, pp. 397-424.

Los problemas de carácter político para los pentecostales, sin embargo, se presentan de manera constante y crean a veces conflictos difíciles de resolver. Ello se debe principalmente a dos cosas: 1) El proceso de expansión vía promoción evangelizadora, propia de la dinámica pentecostal, y 2) La negación o rechazo a patrones de conducta de la sociedad mayoritaria, principalmente por no participar en fiestas populares de carácter religioso.

Como mencionamos anteriormente, su labor evangelizadora se basa en una constante movilidad de sus principales encargados de promoverla. El envío de misioneros a nuevos lugares es una práctica cotidiana, de hecho algunas partes de México siguen siendo tierra de misión para las distintas organizaciones cristianas (Vgr Oaxaca, Chiapas, Quintana Roo y Yucatán). Estos sitios por lo común son regiones habitadas en su mayoría por grupos indígenas, en donde las costumbres religiosas católicas son muy fuertes y los poderes caciquiles locales son los principales opositores a la penetración evangélica o de otras religiones no católicas.

En general, los principales opositores a la "conversión religiosa" argumentan que las sociedades no católicas provocan división y enfrentamientos entre los diversos grupos indígenas, incluso en el seno de las mismas familias. Pero, habría que considerar que muchas veces ésta es resultado y no causa de la crisis y desestructuración de las comunidades indígenas. "El bagaje cultural de los indígenas de múltiples comunidades no ubica la lucha por sus derechos en el mantenimiento de tradiciones que atentan contra sus intereses y benefician a algunos pocos."<sup>81</sup>

---

<sup>81</sup> Héctor Tijera Gaona, "Indígenas y cultura política: democracia y participación política en las regiones étnicas de México", en José Alonso, *Op. Cit.*, pp. 259-280.

El caso chiapaneco es el más llamativo, en particular en grupos étnicos como los chamulas, donde una tercera parte de la población se adhirió a sociedades religiosas no católicas. Sin embargo, es muy probable que la adopción de tales prácticas no católicas sea algo más que una reivindicación de autonomía simbólica. Es, ante todo, una modalidad de lucha contra las autoridades pueblerinas e indígenas tradicionales que usan, y en particular las fiestas católicas, para mantener y reforzar su poder político y económico corporativista mediante el control de lo religioso simbólico.

En San Juan Chamula la lucha entre los dirigentes de sociedades religiosas no católicas y los caciques tradicionales ha sido tal, que condujo a la expulsión de los primeros y sus clientelas fuera del pueblo, lo cual reforzó el despojo de tierras por partes de los caciques. En este sentido, la adopción de religiones no católicas refleja las luchas políticas entre élites tradicionales y nuevos sectores sociales en ascenso por las transformaciones económicas violentas promovidas por el Estado central y su política de ampliación de mercados y de monetarización de la economía.<sup>82</sup>

El problema tal vez estriba en que su conducta se desvía del patrón, todavía general de ser católico, que se centra en su ascetismo religioso, que le permite, consecuentemente, un estilo de vida ordenado y armonioso al evitar gastos en bebidas alcohólicas, tabaco y fiestas. Dicha conducta choca indudablemente en medios en donde los caciques, que controlan el poder local, tienen el monopolio económico de la región, principalmente de los centros de vicios (cantinas, bares, cabaret, etc.); prácticas asociadas con las costumbres católicas.

---

<sup>82</sup> Jean Pierre Bastian, *El impacto Op. Cit.*, pp 313-314.

Aunque cabe señalar que la Iglesia Católica no es monolítica, sino que en su interior encontramos varios matices, desde los ultra conservadores, como el *Opus Dei*, hasta los más progresistas, como los identificados con la *Teología de la liberación*.

Al respecto, el entonces obispo de San Cristóbal de las Casas, Chiapas, Samuel Ruiz, identificado con el ala progresista del catolicismo, señalaba

Desde la década de los setenta hemos tenido que enfrentar el problema de las expulsiones de personas y grupos indígenas de sus municipios y comunidades. En ellas han sido víctimas no sólo hermanos evangélicos, sino también católicos. Este fenómeno como tal, ha obligado a poner en primer plano el derecho a la libertad religiosa y a descubrir los intereses de orden político y económico de las estructuras del gobierno caciquil, propensas a la intolerancia y transacciones con el Estado. Esta situación ha exigido, además, un diálogo ecuménico a diversos niveles y a ofrecer apoyo humanitario y asesoría en defensa de los derechos humanos para los grupos, familias y personas afectadas. Lo que nos parece verdaderamente extraordinario es el testimonio de numerosas familias de expulsados, así católicas como evangélicas, que han preferido ser despojadas de sus casas, de sus tierras o de sus animales domésticos, antes de renegar de su fe. Los que para no ser expulsados han firmado algún documento afirmando que cambian de religión, pueden contarse con los dedos de la mano.<sup>83</sup>

En algunos lugares de la República Mexicana los pentecostales, con sus prácticas sociales y religiosas, buscaron la erosión del centralismo excesivo y el control político y religioso en México del catolicismo, que siguen pautas de dominio similares. Pero en general éstas tratan de respetar a las autoridades públicas, del nivel que sean, pero procurando no prestarles apoyo electoral o corporativo, ya que sus principios les sugiere un distanciamiento positivo hacia los gobernantes, que les permitiera un mayor crecimiento espiritual, sin incidencia política.

*Los Testigos de Jehová*, por su parte, emergen en Estados Unidos, precisamente a partir del protestantismo decimonónico norteamericano. El fundador de esta sociedad

<sup>83</sup> Samuel Ruiz García, "EN ESTA HORA DE GRACIA –Carta pastoral con motivo del saludo de S. S. Juan Pablo II a los indígenas del continente–" En *CENCOS*, número especial, México, Septiembre de 1993, p. 6

religiosa no católica es Charles Taze Russell, originario de Pennsylvania, EE UU, quien teniendo antecedentes religiosos presbiterianos y congregacionales, comienza, en la década de 1870, a cuestionar algunas de las doctrinas básicas de las religiones de la cristiandad y decide estudiar, junto con un grupo de jóvenes como él, la Biblia semanalmente.<sup>84</sup>

De dichos estudios y fruto de discrepancias internas, Russell se separa del grupo, y en 1879 comienza a publicar una revista, que en español hoy en día se conoce como *La Atalaya*. En 1881 él y otros cristianos dedicados establecieron una sociedad bíblica no lucrativa, conocida hoy como la Sociedad de Biblias y Tratados la Torre de Vigia de Pennsylvania, la agencia jurídica que obra a favor de los testigos de Jehová en todo el mundo.

El nombre de Testigos de Jehová tiene su fundamento bíblico. Ellos hacen alusión a diferentes partes del texto sagrado en donde menciona a Jesucristo, "el Testigo fiel" (Revelación 1:5, 3:14), o del papel de los "testigos" en la tierra (Hechos 1:8, y Mateo 28:19), pero de manera más clara en Isaías 43:10-12, que dice

10 - Ustedes son mis Testigos - es la expresión de Jehová -, aun mi siervo a quién he escogido, para que sepan y tengan fe en mí, y para que entiendan que yo soy el mismo. Antes de mí no he formado Dios alguno, y después de mí continuó sin que lo hubiera. 11 Yo...yo soy Jehová, y fuera de mí no hay salvador". 12 "Yo mismo he anunciado y he salvado y he hecho que sea oído, cuando no había entre ustedes (dios) extraño. De modo que ustedes son mis testigos, y yo soy Dios."<sup>85</sup>

En México, los "testigos" incursionaron en el país desde fines de la década de 1910, cuando al finalizar el proceso armado del país, algunos mexicanos empezaron a

<sup>84</sup> F. W. Franz, *El hombre en busca de Dios*, Watch Tower Bible and Tract Society of Pennsylvania, México, 1990, pp. 344-364.

<sup>85</sup> Traducción del *Nuevo Mundo de las Sagradas Escrituras*, Watch Tower Bible and Tract Society of Pennsylvania, México, 1988, p. 526.

regresar de Estados Unidos, y junto con algunos Estudiantes de la Biblia, iniciaron la enseñanza de las "verdades bíblicas". Así fue como algunos mexicanos llegaron a conocer de manera individual algunos aspectos de esta nueva religión y se esforzaron por compartirla con otros, asumiendo así, una dinámica propia y muy original.<sup>86</sup>

Es en 1918, con la creación de unas oficinas de la Sociedad de La Torre de Vigía en los Ángeles, Estados Unidos, cuando se comienza a trabajar con los hispanohablantes y se traducen al español la revista *La Atalaya* y *¡Despertad!* para ser enviadas a las personas del mundo hispano que las solicitaban, principalmente de las diversas regiones de México. Es entonces, sobretudo en la década de 1920, cuando diversas personas del país, que estudiaban en pequeños grupos la Biblia, comenzaron a utilizar otras publicaciones para facilitarse el acercamiento al texto sagrado, especialmente en la frontera norte (Baja California, Chihuahua, Monterrey, Tamaulipas), Distrito Federal (y área metropolitana) y el Sureste del país (Chiapas y Veracruz).<sup>87</sup>

Es en 1929 cuando la Sociedad de la Torre del Vigía decide abrir una sucursal en la Ciudad de México, la cual quedó a cargo de un joven estadounidense de nombre David Osorio Morales, con lo que la predicación emprendió un crecimiento organizado bajo el control de ésta. Para mayo de 1930 la sucursal solicitó registro para la "Asociación Internacional de Estudiantes de la Biblia" ante la Secretaría de Gobernación.

En la solicitud los testigos señalaban que la Asociación buscaba alcanzar sus objetivos mediante la distribución de publicaciones y el uso de otros medios de comunicación, que presentaba discursos públicos en los que se examinaban asuntos a la

<sup>86</sup> Milton G. Henschel, *Anuario de los Testigos de Jehová, 1995*, La Torre de Vigía, A. R., México, 1995, pp. 169-174.

<sup>87</sup> Bryan Wilson, *Op. Cit.*, pp. 109-117

luz de la Biblia y que organizaba grupos de estudio. Que sus miembros profesaban profunda reverencia y alaban de palabra y obra a Jehová Dios, pero sin expresar sus sentimientos echando mano de cultos, ceremonias, etc., sino que por medio de argumentos y razonamientos que convencen y satisfacen, siendo irreconciliablemente anticlericales y opuestos al dominio de la conciencia y el enfrentamiento de la razón. Además rechazan ser una secta religiosa.<sup>88</sup>

El 2 de Junio de 1930 recibieron la respuesta de la Secretaría de Gobernación, que decía: "Esta Secretaría autoriza el funcionamiento que solicita la Asociación Internacional de Estudiantes de la Biblia, siempre que el mismo no contravenga lo dispuesto en las leyes dictadas en materia de culto religioso y disciplina externa".<sup>89</sup>

Posteriormente, en el mes de diciembre de 1932, los "testigos" solicitaron cambiar el nombre de Asociación Internacional de Estudiantes de la Biblia por el de *Sociedad de La Torre del Vigía*, sin alterar los preceptos previamente establecidos, pero manifestando que ellos no tomarían parte alguna en la política y que su postura era más bien neutra.

Para entender la importancia de los **testigos** en México es necesario ubicarlos numéricamente. Como ellos mismos señalan, es a partir de mediados de la década de los setenta, pero sobre todo durante los ochenta cuando comienzan a experimentar un aumento considerable: en 1930, cuando obtuvieron su registro, no pasaban de 100 miembros; hacia 1970, ya contaban con alrededor de 50,000; para pasar en 1980 a los casi 100,000 y al finalizar dicha década a cerca de 300 mil miembros, que si bien es cierto es una mínima parte de la población mexicana, sí presentan una clara tendencia al crecimiento.

---

<sup>88</sup> Milton G. Hanshel, *Op. Cit.*, p. 176

<sup>89</sup> *Ibid.*, pp. 177-178

Un dato revelador que nos muestra el desarrollo de los Testigos en México, es que según cifras publicadas por ellos este país ocupa el segundo lugar entre los países que predicán esta religión, con cerca de 300 mil miembros para 1939 (un 13.6% del total), sólo debajo de Estados Unidos y ligeramente arriba de Brasil, siendo el país que más integrantes tenía en toda América Latina.

En cuanto a la relación de los integrantes de la Sociedad de La Torre del Vigía, conocida como "Testigos de Jehová", con el ámbito político, podemos destacar los siguientes aspectos: No deben saludar a los símbolos patrios, principalmente a la bandera nacional, ni ocupar puestos políticos de ningún nivel, participar en movimientos de protesta social, organizaciones populares, cooperativas, sindicatos u otros, por ser pacifistas, no apoyan las guerras y por tanto no deben prestar el servicio militar.<sup>90</sup>

La explicación de su injerencia en el campo educativo, sobretodo en lo relacionado con la formación cívica de los niños, es imprescindible reseñar su justificación al respecto. En 1932 el gobierno mexicano había autorizado el funcionamiento de La Torre del Vigía en el país, sin embargo como les afectaba las mismas restricciones constitucionales que se imponían a las demás religiones, les impusieron reparos a la actividad de casa en casa, arguyendo que la ley estipulaba que "los actos de culto público debían celebrarse dentro de los templos".<sup>91</sup> Lo mismo se dijo con relación a las asambleas públicas que celebran año con año. La situación se complicaba debido a que las asambleas eran cada vez mayores. La adquisición de propiedades también planteaba

---

<sup>90</sup> Un estudio que ejemplifica las dificultades sociales que enfrentan los testigos de Jehová en México se encuentra en Rosalva Alda Hernández Castillo, "Identidades colectivas en los márgenes de la nación: etnicidad y cambio religioso entre los mames de Chiapas", en *Nueva Antropología*, vol. XI, núm. 45, abril, México, 1994, pp. 83-105.

<sup>91</sup> Milton G. Hanschel, *Op. Cit.*, p. 212.

algunas dificultades, puesto que la ley exigía que todos los edificios de uso religioso pertenecían a la nación

Por estas y otras razones, los testigos consideraron prudente reorganizarse, destacando la naturaleza educativa de su obra. Por lo tanto, en junio de 1943 solicitaron ante la Secretaría de Relaciones Exteriores el registro de la Torre del Vigía de México como asociación civil, solicitud que fue aprobada. Con tal medida, y respetando los preceptos legales, los testigos evitaron todo lo que pudiera dar impresión de un servicio religioso y hacerlo parecer más a un servicio educativo, que además lo llevaban a la práctica, ya que en común acuerdo con el gobierno éstos emprendieron una campaña de alfabetización con libros de texto oficiales que las autoridades facilitaron<sup>92</sup>

Así, los Testigos no violaban las leyes referentes al culto religioso y procuraban mantener una estrecha relación con las autoridades estatales, muestra del conocimiento y comprensión de las facilidades y limitaciones que les ofrecía el sistema político mexicano. Por esta razón, los testigos supieron conducirse en un medio social y político en donde la preferencia con el clero católico era determinante, a pesar de la libertad e igualdad religiosa contenida en las leyes.

No obstante, en la práctica, se presentó una gran problemática para las instituciones de educación en el país, ya que los testigos no rinden homenaje a los símbolos patrios, ni participaban en las festividades patrias del calendario escolar de los niveles de enseñanza media y elemental (secundaria, primaria y preprimaria) ha ocasionado serios conflictos a los niños y padres miembros de los Testigos de Jehová.

<sup>92</sup> *Ibid* pp 212-214

En varios estados de la República, los niños que practican esta religión fueron expulsados de escuelas públicas federales y estatales por no saludar a la bandera.

La mayoría, ante la obligación de firmar un documento de inscripción "oficial" con sello de la Secretaría de Educación Pública (SEP), que compromete a los niños a "saludar a la bandera y rendir honores a los símbolos patrios", se vieron en la necesidad de cambiarlos a otras escuelas que no eran de su preferencia o que se encontraban lejos del lugar donde vivían, e incluso, fueron obligados a inscribirlos en escuelas privadas, quienes, con tal de cumplir con las "altas" colegiatura, les toleran sus creencias.<sup>93</sup>

La argumentación de los testigos es que ellos deben adorar a Dios y nada más, por lo que así como no adoran o veneran ídolos, tampoco lo hacen con los símbolos patrios, además de que en México, diversos elementos del nacionalismo están asociados con la religión católica como el caso de la independencia (con los curas Hidalgo o Morelos) Y como los mismos testigos, por cuestiones religiosas y legales, están privados de hacer política, se encuentran imposibilitados para exigir, mediante partidos políticos o grupos de presión, el cumplimiento de sus más legítimos derechos por una educación gratuita y laica, ajena a cualquier doctrina religiosa

Al respecto, hay que señalar que a partir de 1989 abogados **testigos** de todo el país, en conformidad con las garantías constitucionales, interpusieron firmes apelaciones ante las autoridades en favor del derecho de los niños a recibir educación. La mayoría de los fallos de los jueces han sido a favor de los testigos, argumentando que "según la ley, ningún niño debe ser privado, por razón alguna, de su derecho a la educación."<sup>94</sup>

<sup>93</sup> Cfr. Carlos Gamarra, "El problema de los testigos de Jehová en las escuelas mexicanas", en *Nueva Antropología*, núm. 45, México, 1994, pp 21-30

<sup>94</sup> Cfr. Henschel, *Op. Cit.*, pp 234-236

Por otra parte, en lo referente al Servicio militar, hay que señalar que según los principios de *los Testigos* la religión verdadera se mantiene libre de contaminación de la política y los conflictos mundanos, y es neutral en tiempos de guerra (Juan 18:36, Santiago 1:27). Por lo que en la práctica ellos respetan a las autoridades, mediante el cumplimiento de los preceptos legales que no contradigan sus principios religiosos.

Sin embargo, como a los testigos se les prohíbe toda participación política o militar, se encuentran con algunos problemas oficiales. Uno de ellos es el cumplimiento del servicio militar, el cual es de carácter obligatorio para todos los varones mayores de 18 años, según el artículo 31 de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, que dice: Son obligaciones de todos los mexicanos:

- I. Hacer que sus hijos o pupilos concurren a las escuelas públicas o privadas, para obtener la educación primaria y secundaria, y reciban la militar en los términos que establezca la ley.
- II. Asistir, en los días y horas designados por el ayuntamiento del lugar en que residan, para recibir instrucción cívica y militar que los mantenga aptos en el ejercicio de los derechos de ciudadano, diestros en el manejo de las armas y conocedores de la disciplina militar.
- III. Alistarse y servir en la Guardia Nacional, conforme a la ley orgánica respectiva, para asegurar y defender la independencia, el territorio, el honor, los derechos, los intereses de la patria, así como la tranquilidad y el orden interior.<sup>165</sup>

El servicio militar consiste, de acuerdo con el reglamento, en "recibir adiestramiento militar por un año, durante el cual se tiene el singular honor de rendir protesta de fidelidad a nuestra gloriosa bandera". Al finalizar el requisito se otorga la Cartilla de Identidad del Servicio Militar Nacional, con la cual se pueden tramitar documentos tales como el pasaporte para salir al extranjero. Por ello, la obtención y

<sup>165</sup> *Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos*, Editorial Porrúa, 115a. edición, México, 1996, pp. 38-39.

cumplimiento del servicio resulta un obstáculo para algunos miembros de esta religión que por su trabajo profesional están obligados a viajar

Así, los testigos varones se ven ante la disyuntiva de cumplir el servicio para obtener el documento, o no cumplirlo, para ser consecuente con sus creencias, pero faltando a un precepto legal. Los primeros pueden no tener problemas legales, pero en caso de Guerra pueden ser obligados a participar o bien ir a la cárcel. Los segundos podrían estar tranquilos ante alguna posibilidad de guerra, pero cuando necesiten el documento, como al solicitar trabajo, tendrían serias dificultades.

Finalmente, el tema un tanto espinoso, de la prohibición para los creyentes Testigos de Jehová, de las transfusiones sanguíneas para evitar contaminar su cuerpo, el cual, según ellos, es un recinto sagrado, resulta un asunto delicado en cuanto se pone en peligro la vida de seres humanos; pero que era justa su demanda de que para recibir atención médica en centros hospitalarios del Estado, no debían de exigirles como forma de "pago" la donación forzosa de sangre.

Ellos sostenían que la existencia del SIDA era una muestra de que su postura era correcta, ya que dicha enfermedad había sido enviada por la divinidad para castigar la promiscuidad imperante en el mundo moderno. Sin embargo, el rechazo a las transfusiones complicó la relación entre los adeptos y los servicios médicos institucionales, sobre todo cuando las enfermedades eran urgentes o graves.

La problemática llegó a tal punto que, en diversos centros de salud y hospitales, a los enfermos de gravedad pertenecientes a la religión Testigos de Jehová, se les aplicó transfusiones sin su consentimiento o mediante alguna orden oficial expedida por algún juez a solicitud de los médicos. Dicha situación provocó conflictos entre los pacientes y

autoridades de hospitales, al grado que los enfermos de esta religión preferían demorar la atención médica a menos de ser tratados de acuerdo a sus creencias.<sup>96</sup>

Al respecto los "testigos" crearon Comités de Enlace con los hospitales de todo el país para explicar a médicos y autoridades de hospitales su postura tocante a la cuestión de la sangre, enfatizando que en conformidad con la Ley General de Salud, antes de emplear sangre deberían obtener el consentimiento del paciente.<sup>97</sup>

En dicho problema, en donde las autoridades estatales, educativas y de salud actuaron arbitrariamente, y que provocó la creación de formas de organización y defensa de los derechos de los testigos, por la vía legal, era una muestra de acción política que estos grupos religiosos emprendieron para no dejarse imponer valores ajenos a sus religión, que corresponden y son aceptados por la mayoría católica del país.

Así, para fines de los ochenta, era evidente que el espectro religioso estaba fragmentado y las diversas sociedades religiosas no católicas eran una realidad introducida al país, aunque fueran minoritarias. La inclusión de todas estas nuevas religiones dentro de los terrenos sociales, culturales y políticos, implicaban, más que un atentado contra la sociedad, un elemento de ayuda para sustentar las libertades necesarias de un país que se jactaba de ser democrático; el reconocimiento de éstas como parte del México deberían constituir la base de una sociedad más tolerante y pluralista, que reconoce los derechos de todos los individuos y grupos que la componen.

Lejos de lo que se cree, las asociaciones religiosas de los más diversos tipos que se desenvuelven en México, mostraban una particular percepción de la política, sobretudo en su relación con las esferas del poder, con las instituciones públicas o con

<sup>96</sup> *Ibid.*, p. 101

<sup>97</sup> Henschel, *Op. Cit.*, pp. 239-241

los partidos políticos y/o candidatos, y revelaban una cultura política propia, no participativa en los canales formales, pero sí congruente con sus ideas y forma de entender y vivir la vida.

# CAPITULO II

# PERÚ

## LOS NUEVOS CAMINOS DE LA POLÍTICA

"Despidan en mí un tiempo del Perú. He sido feliz en mis llantos y lanzazos, porque fueron por el Perú; he sido feliz con mis insuficiencias porque sentía el Perú en quechua y castellano. Y el Perú ¿qué? Todas las naturalezas del mundo en su territorio, casi todas las clases de hombres. Es mucho menos extenso pero más diverso de cómo fue la Rusia antigua. Y ese país en que todas las clases de hombres y naturalezas yo lo dejo mientras hierve con las fuerzas de tantas sustancias diferentes que se revuelven para transformarse al cabo de una lucha sangrienta de siglos que han empezado a romper, de veras, los hierros y tinieblas con que los tenían separados, sofrenándose. Despidan de mí a un tiempo del Perú cuyas raíces estarán siempre chupando jugo de la tierra para alimentar a los que viven en nuestra patria, en la que cualquier hombre no engrilletado y embrutecido por el egoísmo puede vivir, feliz, todas las patrias..."

*José María Arguedas. El Zorro de arriba y el Zorro de abajo. Lozada, Buenos Aires, 1971, pp. 270 y 271*

## II.1. EL DESARROLLO POLITICO EN PERU.

Establecer en donde se originan las principales instituciones y prácticas políticas que determinan el contemporáneo sistema político de Perú, inaugurado en 1980, es una situación difícil. Si bien es cierto que las diferentes constituciones y reglamentos políticos han perseguido el objetivo de consolidar un sistema electoral y de partidos funcional y estable, en los hechos la precariedad y la inestabilidad política son los denominadores comunes en los largos años que lleva Perú como República

La innegable presencia militar en la conducción política de Perú tiene su origen en el proceso mismo de independencia y ha sido una constante en todo su desarrollo político. En la naciente república la clase dominante criolla no pudo constituirse como élite dirigente y fue sustituida por los militares, quienes llenaron el *vacío de poder* pero sin lograr integrar social y políticamente a una sociedad peruana que durante todo el siglo XX se vio inmersa en reiteradas luchas internas militares, caciquiles y regionales por la hegemonía política nacional<sup>46</sup>

En el siglo XIX los gobiernos civiles en Perú fueron casi inexistentes, por lo que intentar buscar los orígenes del sistema político contemporáneo en tal etapa sería tarea estéril. Un intento por lograr crear una vida institucional estable fue la llevada a cabo por la experiencia del Partido Civil y su candidato presidencial Manuel Pardo, que se opusieron a los militares en 1872-1876, pero que no consolidaron las bases de una clase política civil capaz de organizar y dirigir los destinos políticos del país.

En el siglo XX la persistente inestabilidad política no cambió, antes de 1980, salvo el caso de Augusto B. Leguía, presidente elegido constitucionalmente en 1908, y que a

<sup>46</sup> Cfr. Julio Cotler, *Clases, Estado y Nación en el Perú*, IIS-UNAM, México, 2da edición, 1982, pp. 52-56.

su vez entregó el mando a un sucesor legítimamente electo (Guillermo Billinghurst en 1912). La evidente intervención militar fue una práctica común en el sistema político peruano, como se observa en el Cuadro 3

**Cuadro 3. GOBIERNOS Y PRESIDENTES DE PERU 1912-1980.**

Periodo	Presidente	Partido	Observaciones
1912-1914	Guillermo Billinghurst	-----	Apoyado por las capas populares.
1914-1915	Oscar R. Benavides	Militar	Llegó via un golpe de Estado
1915-1919	José Pardo y Barrera	-----	Ascendió al poder gracias a una revuelta civil-militar
1919-1930	Augusto B. Leguía (el Oncenio)	Democrático Reformista	Llegó al poder apoyado en las masas, inicia <i>régimen del oncenio</i> .
1930-1931	Luis Manuel Sánchez Cerro	Militar	Se levantó en armas contra Leguía en 1930.
1931	Ricardo Leoncio F. Gustavo A. Jiménez D. Samanes Ocampo	Militar	Junta militar de gobierno convocó a elecciones y a una Asamblea Constituyente
1931-1933	Luis Manuel Sánchez Cerro (51% de los votos)	La Unión Revolucionaria	Accede mediante elecciones, participa Haya de la Torre
1933-1939	Oscar R. Benavides	-----	Designado al ser asesinado Sánchez Cerro en 1933
1939-1945	Manuel Prado Ugarteche (77% de los votos)	Partido Oficialista	Elecciones restringidas y manipuladas desde el poder
1945-1948	José Luis Bustamante y Rivero (67% de votos)	Frente Democrático Nacional	Candidato independiente apoyado por varias fuerzas de oposición (APRA)
1948-1956	Manuel A. Odría (el Ochenio)	Unión Nacional Odrista	En 1948 mediante un golpe de Estado y en 1950 es electo, como candidato único
1956-1962	Manuel Prado Ugarteche (45% de los votos)	Movimiento Democrático- Pradista	Contó con el respaldo del APRA (proscrito)
1962-1963	Gral. Pérez Godoy y Nicolás Lindley	Militar	Golpe militar después de las elecciones de 1962
1963-1968	Fernando Belaúnde Terry (39% de los votos)	Acción Popular	Legítimamente electo, pero derrocado en 1968
1968-1975	Gral. Juan Velasco Alvarado	Militar	Régimen militar reformista
1975-1980	Gral. Francisco Morales Bermúdez	Militar	Crisis del militarismo y retorno institucional

**Fuente:** Elaboración propia con datos de Domingo García Belaúnde, *Una democracia en transición (las elecciones peruanas de 1985)* IIDH-CAPEL, Costa Rica, 1986, pp. 9-21.

Como se advierte en el cuadro, los diferentes gobiernos que detentaron el poder entre 1912 y 1980 por una u otra causa no terminaron su mandato, fueron asesinados o derrocados, elegidos o impuestos de manera fraudulenta, o bien, pertenecían a las

Fuerzas Armadas Una muestra de las débiles bases legales en que descansaban las precarias instituciones políticas, fue que sólo 5 de los 16 gobernantes que tuvo Perú entre 1912-1980 fueron electos de manera legítima: Guillermo Billinghurst (1912), Sánchez Cerro (1931), Bustamante y Rivero (1945), Manuel Prado (1956) y Belaunde Terry (1963). Sin embargo, ninguno pudo terminar el período para el cual fue electo. Otros 5 gobiernos fueron constitucionales, pero considerados de legalidad dudosa: José Pardo (1915-19), Augusto B. Leguía (1919-30), Oscar R. Benavides (1933-39), Manuel Prado (1939-45) y Manuel A. Odría (en 1950). Los 6 restantes tienen un claro origen *de facto*.

Dicho resumen histórico genérico del proceso político peruano nos permite observar que los militares han jugado un papel determinante en la vida política de Perú y que tanto la institución presidencial (Poder Ejecutivo) como los partidos políticos fueron tan precarios como el mismo desarrollo político peruano, toda vez que no podemos hablar (por lo menos hasta 1980) de Presidentes de la República, propuestos por partidos políticos modernos y estables, elegidos constitucionalmente y por medios democráticos que entregase el mando a un sucesor que haya sido electo de la misma manera.

En el mismo sentido, los partidos políticos modernos (con estructura, funciones y permanencia) sólo empezaron a cuajar hacia la segunda mitad del siglo XX, aunque tuvieron sus primeros intentos después de la década de 1920, cuando están constituidos el APRA y el Partido Comunista de Perú, y se da una reglamentación político-electoral (1931). Pero, por ser un país en donde la interferencia militar en los procesos políticos era clara y abierta (por lo menos hasta 1980), los resultados de las elecciones y la función de los partidos como instrumentos de participación no fueron de gran trascendencia.

La fragmentación y desorganización política que caracterizaron a Perú en el siglo pasado determinaron que en los casi 50 años que corrieron de 1821 a 1872, el caudillismo militar fuera el grupo dominante en el ámbito político. Es sólo a partir de 1872 con el surgimiento del Partido Civil, que comienza a hacerse perceptible la vida de los partidos políticos, aunque es claro que todos emergieron bajo el cobijo de algún personaje o caudillo y declinaron en su actividad al morir - o al evaporarse el poder- de su jefe o fundador: Manuel Pardo con el Partido Civil, Nicolás de Pierola con el Partido Democrático, Manuel González Prada con La Unión Nacional o Partido Radical, Andrés Avelino Cáceres con el Partido Constitucionalista, o Augusto B. Leguía con el Partido Democrático Reformista.<sup>96</sup>

En el siglo XX, hacia la década de 1930 se echan las primeras bases del incipiente sistema político peruano; debido, por un lado a que en 1931 se crean los principales mecanismos electorales que permanecerán inmutables hasta la Constitución de 1979: el Registro Electoral y el Jurado Nacional de Elecciones, un poder electoral autónomo y sin injerencias del Poder Ejecutivo o de la Corte Suprema, quien actuó positivamente en los comicios entonces permitidos; y por otro lado, aparecen en la escena política los partidos políticos modernos, como el Partido Comunista de Perú y la Alianza Popular Revolucionaria Americana (APRA), bajo el liderazgo ideológico y conducción de José Carlos Mariátegui el primero y de Raúl Haya de la Torre, el segundo.

El pensamiento de José Carlos Mariátegui fue uno de los pilares del movimiento opositor al bloque dominante oligárquico que se forjó a fines de los veinte y se fortaleció en las décadas posteriores. Su libro *Siete ensayos de interpretación de la realidad*

---

<sup>96</sup> Véase Alfredo Hernández Urbina, *Los partidos políticos en el Perú, Sobreiro de Cuadernos Americanos*, núm. 1, México, 1973, pp. 39-44.

*peruana* (una crítica - marxista- del Perú colonial y oligárquico), junto con sus demás obras y actividad organizativa de la década de 1920, fueron determinantes para influir posteriormente en la vida política del Perú contemporáneo. Dicha corriente política que se inscribió dentro del marxismo y tomó distancia del APRA, "por el carácter populistas y reformista de éste",<sup>100</sup> pugnaba por transformar las estructuras socio-económicas de Perú, por lo cual es reconocido como el "iluminador" de muy diversas fuerzas políticas de la izquierda en el proceso político posterior: desde partidos con actividad electoral (como el Partido Comunista Peruano: Unidad), hasta grupos radicales (como el Partido Comunista de Perú: Sendero Luminoso).

José Carlos Mariátegui es reconocido como el fundador del Partido Comunista del Perú, aunque realmente fundó el Partido Socialista del Perú (1928), que luego de su muerte, en 1930, se convertiría en el PCP. A la prematura muerte de Mariátegui (a los 35 años) el partido quedó en manos de dirigentes que transportaron mecánicamente al país consignas y métodos externos, que lo llevaron a fracasar en la política de conquista de las masas (que se alineaban con el APRA) e incluso se acercaron al gobierno en su afán por disputarle la hegemonía entre las masas al APRA. Toda la serie de errores lo llevó a encontrarse hacia los sesenta divididos en pro-soviéticos (Unidad) y pro-chinos (Bandera Roja), discrepancias que provocaron que salieran militantes que fueron a nutrir a "la nueva izquierda" (participante del proceso guerrillero de 1965) y otras tendencias maoístas que aparecieron posteriormente.<sup>101</sup>

<sup>100</sup> Sobre la polémica entre José Carlos Mariátegui y Haya de la Torre véase a José Ancó, *Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano*, Siglo XXI, (Col. Pasado y Presente # 60), México, 1978.

<sup>101</sup> Véase Hamando Aguirre Gamio, *El Proceso Peruano (cómo, porqué, hacia dónde)*, El Caballito, México, 1974, pp. 9-78, y Héctor Bejar, *Perú 1965. una experiencia libertadora en América*, Siglo XXI, México, 1969.

Por su lado, la Alianza Popular Revolucionaria Americana (APRA) y su líder Raúl Haya de la Torre, en cambio, formarían el eje a través del cual giraría la vida política de Perú, por lo menos de 1930 y hasta 1990, estableciendo un sistema político singular, de *Partido Predominante* (el APRA). En tanto que, como refiere Sartori, un sistema de partido predominante es en donde "un partido deja atrás a todos los demás" y es "significativamente más fuerte que los otros".<sup>102</sup> Situación que podemos equiparar a la presencia política del APRA en Perú, quien electoral y socialmente fue la fuerza política más importante del sistema político peruano, aunque sólo alcanzó la silla presidencial hasta 1985, con Alan García.

La alianza Popular Revolucionaria Americana, se dice que fue fundada en México, por Haya de la Torre en 1924, aunque en realidad su fecha de constitución data del 7 de mayo de 1930, en Lima, Perú.<sup>103</sup> El APRA era un partido eminentemente populista, nacionalista, anticlerical, desarrollista y democrático; pero que se comportó de manera pragmática en los diversos vaivenes de la política peruana, ya que el APRA (al igual que su líder) transitó hacia varias posturas: desde una posición abiertamente radical (por lo cual se le tachó de comunista) hasta de convivencia con la oligarquía y de respaldo a los Estados Unidos (pro-imperialista); situación que sólo se explica por el carácter democrático-liberal que el APRA siempre defendió y ante la necesidad sortear los obstáculos legales y la oposición de los militares para que pudiera acceder al poder de manera legítima.<sup>104</sup>

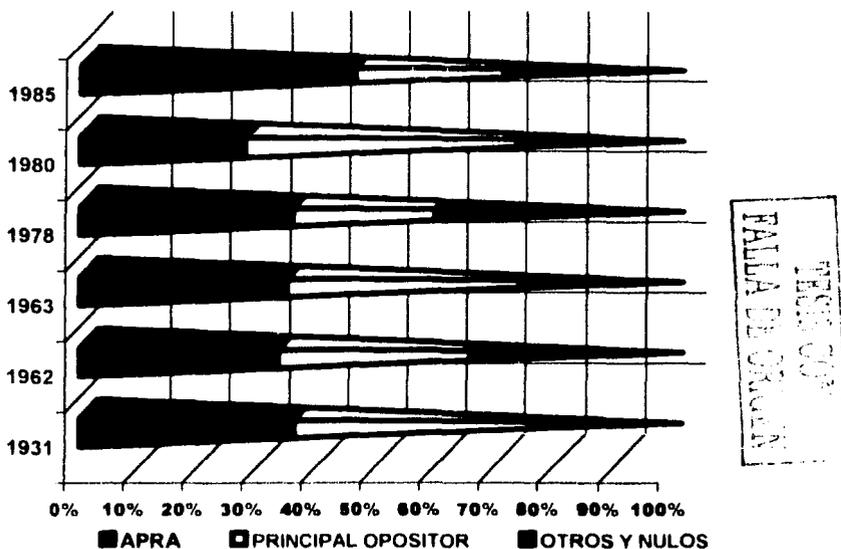
<sup>102</sup> Giovanni Sartori, *Partidos y sistema de partidos*. Op. Cit., p. 193

<sup>103</sup> Ver Luis Alberto Sánchez, *Apuntes para una biografía del APRA. Los primeros pasos 1923-1931*. Mosca Azul, Lima, Perú, 1978, pp. 196 y 197, y Pedro Planas, *Los orígenes del APRA. El joven Haya*. Occurra editores, Lima, 1986, pp. 110 y 111

<sup>104</sup> La Constitución política peruana de 1931 estableció, en su Art. 53, la inconstitucionalidad de los partidos políticos que tenían filiación internacional, de tal manera que la oligarquía pudo ilegalizar al APRA y al Partido Comunista Peruano.

Electoralmente los porcentajes de votos que obtenía el APRA, cuando pudo participar en comicios, eran propios de un partido predominante: 35% en 1931, 33% en 1962, 34% en 1963, 35% en 1978 (en elecciones para la Asamblea Constituyente), 27% en 1980 y 45% en 1985 (cuando García ganó la presidencia), lo cual era indicativo del enorme peso social y político de este histórico partido político, pues su participación siempre fue relevante electoralmente hablando. (ver gráfico 2)

**Gráfico 2. PORCENTAJE DE VOTACION DEL PARTIDO APRISTA PERUANO.**



**Fuente:** Elaboración propia con datos de Francois Bomcaud *Poder y Sociedad en el Perú*. Instituto de Estudios Peruanos-IFEA, Lima, 1989, pp 322-327.

El APRA, en el contexto histórico político peruano, era un partido con gran fuerza electoral pues en términos porcentuales se ubicó por arriba o en el mismo nivel de las demás fuerzas políticas existentes, con una votación del 35%, en un país en donde la

Carta Política (de 1933) establecía que para ser presidente del país era necesario alcanzar un mínimo de 33% de los votos, en cuyo defecto lo elegía el Congreso. Con una tendencia estable por arriba del 30% se pudo mantener y sortear las dificultades presentadas, como la proscripción, persecución, la muerte de Haya de la Torre y grandes divisiones internas, hasta que en 1985 logra acceder a la presidencia del país

No obstante, habrá que acotar sobre el peso político del APRA en Perú, ya que la geografía y clientela electoral del APRA son bastante localizadas e identificables. Borricaud advierte en 1962 que el mayor respaldo electoral del APRA y Haya de la Torre se encuentran en donde desarrollan actividad sindical y en los departamentos del norte del país (La Libertad, Lambayeque, Tumbes, Piura, Ancash, Amazonas, Cajamarca, San Martín, Amazonas, Cerro de Pasco y Huanuco); que tiene mediana preferencia en los departamentos del centro (Junín, Ica, Lima y Callao) y es muy débil en el sur-andino y este del país (Puno, Cusco, Moquegua, Arequipa, Ayacucho, Huancavelica, Loreto y Madre de Dios).<sup>105</sup>

Si bien es cierto que el APRA constituye, al igual que los militares, el eje sobre el cual giraba la vida política de Perú, en tanto que su peso social y electoral era bastante considerable, también es verdad que su base social estaba compuesta por las capas populares y medias de los departamentos del Norte del país, y en menor medida en el centro, pero que su presencia era mínima entre los campesinos empobrecidos e indígenas del sur andino, por lo que su composición social y extensión geográfica no era completamente representativa.

---

<sup>105</sup> François Borricaud, *Op. Cit.* pp 322-327

A dicho sistema político peruano de *partido predominante* algunos autores, como Dennis L. Gilbert, prefieren llamarlo *Tripartita*, por considerar que la política, hasta 1968, gira en torno a la relación de tres actores políticos claves: la oligarquía, los militares y el partido aprista,<sup>106</sup> por ser los únicos que realmente se disputaban el poder, como se resume en el **Cuadro 4**.

**Cuadro 4. LOS REGIMENES NACIONALES DEL SISTEMA TRIPARTITO.**

Periodo	Presidente	Tipo de régimen	Situación del APRA
1931-1933	Luis Manuel Sánchez Cerro	Gobierno militar respaldado por la oligarquía.	Suprimida.
1933-1939	Oscar R. Benavides	Gobierno militar respaldado por la oligarquía.	Suprimida.
1939-1945	Manuel Prado Ugarteche.	Gobierno oligárquico y civil.	Suprimida.
1945-1948	José Luis Bustamante y Rivero	Gobierno de frente civil, reformista y nacionalista, sin participación oligárquica	Integrante de la coalición de gobierno.
1948-1956	Manuel A. Odria.	Gobierno militar respaldado por la oligarquía	Suprimida.
1956-1962	Manuel Prado Ugarteche	"Convivencia", alianza oligárquica – APRA.	Compañero no formal del gobierno.
1962-1963	Junta Militar	Gobierno militar provisional	Victoria electoral del APRA, abortada por los militares.
1963-1968	Fernando Belaunde Terry	Gobierno reformista.	En alianza antigubernista con oligarcas y odriistas.
1968-1980	Golpe de Velasco	"Gobierno Revolucionario de la Fuerza Armada"	

**Fuente:** Dennis L. Gilbert. *La oligarquía peruana: historia de tres familias*. Traducción de Mariana Mould de Pease. Horizonte, Lima, 1982, p. 76

El sistema político "Tripartita", como lo llama Dennis Gilbert, se fundamenta en el hecho de que los "gobiernos militares" tenía una estrecha relación con la oligarquía, que a su vez los respaldaba, y negando al APRA todo acceso legítimo a la arena política (quien se ve forzado a actuar en la clandestinidad) y cuando, en breves periodos, se le

<sup>106</sup> No obstante, no contradice la tesis de partido predominante ya que ni la oligarquía ni los militares pueden considerarse partidos políticos

levantó la restricción a la actividad política no se le permitió presentar sus propios candidatos a las elecciones. En tal sentido los tres actores son determinantes en la vida política y social de Perú.

El sistema de un partido predominante o tripartita, que tenía como base al APRA (que legalmente no podía acceder al poder), con el dominio de la clase oligárquica, la reiterada intervención de las fuerzas armadas en los procesos políticos y la marginación de amplios grupos sociales de la vida política peruana, va quedando atrás y va a ser gradualmente sustituido entre los años de 1975 y 1980, cuando se da un retorno institucional (luego de doce años de gobierno militar), inaugurando una distinta situación política en donde el poder se disputará entre nuevos y viejos actores políticos.

Por lo anterior, es necesario mencionar a otros partidos que a partir de la década de los cincuenta comienzan a disputarle la exclusividad y la hegemonía política al APRA; principalmente por Acción Popular (AP), formado en 1957 por Fernando Belaúnde Terry, cuyo origen fue el Frente de Juventudes Democráticas, y un grupo de dirigentes moderadamente progresistas que en coalición con el Partido Demócrata Cristiano (PDC) de Héctor Cornejo Chávez<sup>107</sup> y el Movimiento Social Progresista (MSP), buscaron aglutinar a las crecientes clases medias para arrebatarle el apoyo popular al aprismo, situación que les rindió frutos en 1963 cuando llevaron a Belaúnde a la presidencia por primera vez y que repitieron doce años después, convirtiéndose en el principal oponente del APRA entre 1962 y 1980.

En otro orden de ideas, otro elemento que distingue a este sistema político, es su carácter excluyente respecto a los grandes núcleos de la población. Desde de la

---

<sup>107</sup> Debido a una ruptura interna en el PDC surgió en 1967 el Partido Popular Cristiano (PPC) de Luis Bedoya Reyes, quien con el PAP pasó a formar en los ochenta la derecha política. Cfr. Hernando Aguirre, *Op. Cit.* pp. 16-56.

constitución de 1828 se restringió el derecho a la ciudadanía, que adquirió un carácter censitario: "sólo los propietarios de tierra con un ingreso mínimo de 800 pesos anuales, así como los alfabetos, tenían derecho al voto. Es decir, se excluía de los comicios electorales a la mayoría de la población."<sup>103</sup>

Con la Constitución de 1860 el espíritu restringido de los derechos políticos no varió fundamentalmente. Fernando Tuesta lo explica así.

A manera de ilustración histórica, podemos señalar que en el siglo pasado el triunfo de Manuel Pardo (1872), con el Partido Civil, primer presidente no militar de la república, se basó en la participación de solamente 3,778 electores. La población mayor de 20 años, según el censo de 1876, superaba el millón 400 mil personas. En otras palabras, los ciudadanos con derechos reconocidos y con capacidad de decisión política no llegaban ni al uno por ciento de dicha población. Esto no es sorprendente, si se tiene en cuenta que para aquel entonces formaban parte del universo excluido los analfabetos, que conformaban el 85% de la población, y las mujeres que representaban la mitad de la población total. Sólo estaban aptos para votar los varones, alfabetos mayores de 25 años y mayores contribuyentes del Estado.<sup>109</sup>

En la Constitución de 1931, que por cierto inaugura la etapa precedente del sistema político contemporáneo de Perú, en tanto que se sentaron las bases del mismo, se creó un Registro Electoral único, se constituyó el Jurado Nacional de Elecciones, se instauró un registro de partidos políticos por primera vez, y se dejó de lado todo sentido *Censitario* al otorgarle el derecho al voto a los varones alfabetos mayores de 21 años, sin restricción de orden económico.

A pesar de los enormes avances, se seguía descartando a un importante contingente de la población al dejar de lado a las mujeres y analfabetos. En realidad la exclusión de las mayorías se mantuvo de manera invariable hasta fines de la década de

<sup>103</sup> Julio Cotler, *Op. Cit.*, p. 65

<sup>109</sup> Fernando Tuesta Soldevilla, *Partidos Políticos y elecciones en el Perú (1978-1993)*, IIDH-CAPEL, Costa Rica, 1994, pp. 67 y 68

los setenta el único avance en la materia fue el voto otorgado (en 1955) a las mujeres alfabetas mayores de 21 años o a las casadas mayores de 18 años.

En la segunda mitad de los setenta, cuando el régimen oligárquico había sido derrotado y los militares que llevaron a cabo dicha empresa entran en crisis (luego de 12 años en el poder) y se ve obligado a entregar el gobierno a los civiles (en 1980),<sup>110</sup> es que se comienza a expandir los derechos electorales a un gran número de peruanos: primero, con motivo de las elecciones para la Asamblea Constituyente de 1978, cuando se rebaja la edad para votar de 21 a 18 años y después, porque la nueva Constitución otorga el derecho al voto a los analfabetas, con lo cual crece el número de sufragante al 45% de la población en 1990, que contrasta enormemente con el 10% de 1939.<sup>111</sup>

Así, desde la segunda mitad de la década de los setenta y más abiertamente en los ochenta, la mayoría de los ciudadanos peruanos contaron con la posibilidad de incidir en la vida política a través de las elecciones, porque además de otorgarles el derecho para ello, los procesos electorales en el país comenzaron a tener más sentido e importancia en comparación con lo que había sucedido hasta entonces, en donde no sólo los derechos ciudadanos eran restringidos, sino que las opciones políticas (partidos) estaban canceladas por los gobiernos militares.

## **II.2 RETORNO INSTITUCIONAL Y CULTURA POLITICA**

Una revisión del proceso político peruano en el siglo XX, permite advertir que este país ha pasado más tiempo bajo regímenes militares que gobernado por administraciones

<sup>110</sup> En realidad los militares formaron un poder paralelo al civil a partir de 1980, uno de los elementos que les permitió tal situación fue la creación del Consejo de Defensa Nacional, que les garantizaba tener presencia en materia de conducción gubernamental. Véase Ricardo Melgar Bao, "Perú, entre elecciones y guerra", en *Le monde Diplomatique en español* Sección especial Latinoamericana, México, Marzo, 1985, p. 29.

<sup>111</sup> Fernando Tuesta, *Op. Cit.* P. 70

civiles elegidas democráticamente, donde los militares son uno de los principales actores en el desarrollo político de Perú, ya que éstos fueron factor decisivo de arbitraje en la mayoría de años que lleva el país de vida independiente y la obra positiva o negativa realizada en el poder les corresponde, sino en mayor, en igual proporción que las clases dominantes.

Al respecto, reseña Mario Monteforte

Veinticuatro coroneles y ocho generales han ocupado la presidencia de la república o gobernado dentro de Juntas durante los periodos de transición. Casi en todos los casos, los militares no han adquirido el poder por la vía electoral. Sólo en el siglo XX y antes de 1968, ciento setenticuatro (*sic*) militares en servicio activo ocuparon cargo de ministro: noventidós (*sic*) la cartera de Defensa y ochentidós (*sic*) otras carteras; en mayores números han sido subsecretarios, parlamentarios y diplomáticos<sup>112</sup>

La intervención militar en el proceso político peruano, hasta 1968, no tuvo gran diferencia a los que ocurrían en el resto de los países latinoamericanos, la mayor parte de los golpes fueron encabezados y aprovechados por caudillos del ejército, todos duraban poco tiempo y sólo tuvieron por objeto derrocar a un régimen y abrir a continuación procesos electorales manipulados. Muy a tono con la tendencia que advierte Gustavo Ernesto Emmerich: "Cuando la democracia es 'gobernable', se diría que el sistema prefiere a los políticos desarmados, civiles, cuando deja de ser gobernable convoca a los políticos armados, militares".<sup>113</sup>

Sin embargo, el golpe militar de octubre de 1968 marcó una diferencia respecto a lo ocurrido tradicionalmente, dirigido por militares (su principal conductor fue el general Juan Velasco Alvarado) no establecieron un gobierno de *entrada y salida* sino con carácter permanente; el cual tenía por objeto el desarrollo y la transformación económica,

<sup>112</sup> Mario Monteforte Toledo, *La solución militar a la peruana: 1968-1970*, IIS-UNAM, México, 1973, pp 29 y 30

<sup>113</sup> Gustavo Ernesto Emmerich "Ejercicio del poder y carácter del régimen de gobierno en América Latina", *cit. pos.*, Pablo González Casanova, *Los militares y la política en América Latina*, Océano, México, 1988, p. 12

política y social de Perú, que hasta entonces ni la clase política ni la dominante – oligarquía- habían podido emprender

El descontento de las Fuerzas Armadas con el sistema de dominación tradicional ya lo habían manifestado en 1962, cuando se produce el primer "golpe institucional", llamado así porque ya no fue el acostumbrado cuartelazo orientado a eliminar al APRA de la vida legal y encumbrar un dictador para garantizar el continuismo oligárquico. Todo indica que los militares tenían claro que los reacomodos políticos que se presentaban no trastocaban las bases y los sostenedores del régimen oligárquico.<sup>114</sup>

La intervención militar de 1962 dejó traslucir claros matices anti-oligárquicos y en favor de una apertura desarrollista, los trabajos de reforma agraria que emprendió la Junta Militar de Gobierno en el año que se mantuvo en el poder y la complacencia con que vieron la candidatura presidencial de Fernando Belaúnde en 1963 eran prueba de ello, ya que al parecer consideraban que éste sí efectuaría cambios trascendentales.

Fernando Belaúnde ya había sido candidato presidencial en 1956, por el Frente Nacional de Juventudes (más tarde convertido en el Partido Acción Popular, que se declaraba *democrático, nacionalista y revolucionario*),<sup>115</sup> quien obtuvo el 36.69% de votación, sólo abajo de Manuel Prado (45.48%) apoyado por el aprismo; por lo que en 1962-1963, cuando Belaúnde enarbola el lema de "La Conquista de Perú por los peruanos" y se presentaba como un verdadero representantes de las nuevas clases medias, era la única opción política "progresista" que los militares consideraban capaz de

<sup>114</sup> El 18 de julio de 1962 una Junta Militar de Gobierno depone al presidente Manuel Prado y anula las elecciones de ese año por "fraudulentas", cuando Haya de la Torre (558,237 votos) aventajaba a Belaúnde (543,823) y Odría (481,404). La actitud de los militares se explica por la eminente posibilidad de que Haya llegará al poder y el orden de cosas no se modificarán

<sup>115</sup> Alfredo Hernández Urbina, *Op. Cit.*, p. 54

iniciar las tareas de transformación nacional, en tanto el APRA se exhibía en esos años como comparsa y soporte popular de la oligarquía

En 1963, las Fuerzas Armadas se retiraron a sus cuarteles y entregaron el poder a Fernando Belaúnde Terry, que había triunfado en las elecciones presidenciales y que despertaba la confianza de los círculos castrenses más poderosos. Había esperanza, dentro de las Fuerzas Armadas y en los más amplios sectores sociales, en que Belaúnde iniciará un estilo de gobierno diferente al que había conocido el país en años anteriores. El Partido Acción Popular y concretamente Fernando Belaúnde encarnaban, por esos años, la opción desarrollista que se había entusiasmado con el 'cambio de las estructuras' que preconizaba la CEPAL y con los principales postulados de la Alianza para el Progreso.<sup>116</sup>

Sin embargo, las expectativas depositadas en el primer gobierno de Fernando Belaúnde, para efectuar las transformaciones estructurales necesaria para acabar con la dominación oligárquica, no se cumplieron. El intento desarrollista de Belaúnde fracasó ante el objetivo de incrementar la demanda interna por la vía de la redistribución de la riqueza, lo que trajo aparejado, según Mario Monteforte<sup>117</sup> las siguientes consecuencias.

- a) Que una pequeña minoría de empresarios se enriquecieran con la políticas desarrollistas aplicadas
- b) Se agotó el erario público con obras extravagantes y costosas, olvidando el orden prioritario de las necesidades nacionales
- c) Dejó al país una enorme deuda pública, especialmente externa, para sustentar sus erogaciones y los créditos del grupo privilegiado
- d) Permitió el ensanchamiento de la inversión privada extranjera en empresas nacionales y en rubros vitales para la economía del país.

---

<sup>116</sup> Fernando Sánchez Albavera, "El estilo de desarrollo y la crisis del experimento reformista de las Fuerzas Armadas", en *Cuadernos de Marcha*, Año I, núm. 4, México, noviembre-diciembre, 1979, p. 19.

<sup>117</sup> Véase Mario Monteforte, *Op. Cit.*, p. 15.

e) Dejó sin resolver los más ingentes problemas (como la reforma agraria) y no modificó ninguna de las estructuras que la originan

Los problemas de hegemonía política que enfrentó Belaúnde, debido a que no tenía control en un Parlamento *conservador* (dividido en 3 fuerzas: PAP-PDC, APRA y UNO) que alteraba o mutilaba sus iniciativas (como la de reforma agraria), la implementación de equivocados proyectos económicos (mera obra de infraestructura), como las movilizaciones campesinas y el surgimiento de grupos guerrilleros en 1965 (que el ejército se encargó de sofocar), son algunos de los factores que determinaron que el 3 de octubre de 1968, faltando escasamente nueve meses para que Belaúnde terminara su período, los militares lo derrocaran e instauraran el Gobierno Revolucionario de las Fuerzas Armadas, con el propósito declarado de hacer "lo que no hicieron los civiles".<sup>118</sup>

El Gobierno Revolucionario de las Fuerzas Armadas, también conocido como "revolución peruana", comprendió dos períodos diferentes, presididos respectivamente por los generales Juan Velasco Alvarado (1968-1975) y Francisco Morales Bermúdez (1975-1980). De dicho proceso nos interesa destacar la "segunda fase", la de Morales Bermúdez, porque en dicha etapa encontramos los antecedentes inmediatos que desembocaron en la apertura democrática de 1980 y nos permite descifrar algunos perfiles y rasgos característicos de la cultura política peruana de la siguiente década.

Sin embargo, por su importancia, no podemos dejar de lado al reformismo militar del *velasquismo*, proceso con el cual se pretendió transformar radicalmente al Perú, con medidas como la reforma agraria, recuperación del petróleo, reforma de la empresa industrial, nacionalización de la banca e instituciones de crédito, modificación del aparato

<sup>118</sup> Domingo García Belaúnde, "Perú: Veinticinco años de evolución político-constitucional (1950-1975)", en *Evolución de la organización político-constitucional en América Latina*, Vol. II, UNAM, México, 1979, p. 231

del Estado, expropiación de las principales fuentes de riqueza, reforma de la educación, intervención en la economía y una nueva política internacional

Una evaluación nivelada de la "primera fase" del régimen militar nos la proporciona Henry Pease cuando señala

Entre 1968 y 1975 se transformó el llamado orden oligárquico y se emprendió un conjunto de reformas y políticas gubernativas que alteraron la conformación del poder y en consecuencia la política del Estado, haciendo posible una profunda dinamización del movimiento popular y abriendo nuevos horizontes al proceso social. Se rompió el aislamiento político y diplomático que vivía el Estado peruano en el orden internacional y se enfrentó como nunca antes el poder imperialista, a partir de una sucesión de medidas nacionalistas que, sin embargo, no cancelaban en sí mismas una situación de dependencia. El gobierno de Velasco, surgido en plena crisis del Estado Oligárquico, lo cancela como forma arcaica de dominación y plantea desde la cúpula el problema de definir una alternativa, a partir de un régimen político dirigido por la Fuerza Armada. Los trabajadores del campo y la ciudad lograron expresarse políticamente como en pocos momentos de la historia de este siglo, constituyendo las más diversas organizaciones y gremios, en un período intenso marcado por un sostenido esclarecimiento ideológico en amplios sectores populares impactados por el mensaje del gobierno y de los partidos de izquierda emergente.<sup>119</sup>

En el terreno político cabe destacar que la "revolución peruana" dejó irresuelto el problema de la democracia (representativa), a pesar de la presencia de los partidos tradicionales (APRA, PCP, UNO, PAP, PDC y PPC). Es importante tal situación porque la opinión que manifestaron los militares de la democracia formal, en la realidad no se alejaba mucho de la percepción que tenía la mayoría de los peruanos de un país en donde las autoridades e instituciones democráticas eran vistas como imperfectas e incapaces de gobernar y administrar correctamente una nación con profundos problemas de inestabilidad política, económica y social.<sup>120</sup>

<sup>119</sup> Henry Pease García, *Los caminos del Poder. Tres años de crisis en la escena política*, Desco, Lima, 1979, p. 19 y 20.

<sup>120</sup> Julio Cotler, "Perú: Estado oligárquico y reformismo militar", en Pablo González Casanova (coord.), *América Latina. Historia de Medio Siglo*, V 1, Siglo XXI, México, 1977, pp. 379.

Como afirma García Belaúnde

En los 42 años transcurridos desde que se promulgó la Constitución de 1933, los gobiernos de facto y/o dictatoriales, son los que han realizado los mayores esfuerzos en el campo de las transformaciones sociales y económicas. Por el contrario, los gobiernos de democracia representativa han ido a la zaga en estos cambios <sup>121</sup>

No es que las gestiones de gobierno de los civiles hayan sido negativas y se les culpe del atraso económico y social del Perú, sólo que los militares consideraban que podrían resolver la situación de caos que, desde su punto de vista, se encontraba la nación andina.

Dentro de la estructura organizativa militar, sobre todo en sus élites, la noción de la *democracia* tenía un claro sentido peyorativo, como lo manifestó el propio general Juan Velasco Alvarado, quien se expresó al respecto en los siguientes términos:

Quiero, por eso, reiterar que ninguno de nosotros tiene ambiciones políticas. No nos interesa competir en la arena electoral. No hemos venido a hacer politiquería. Hemos venido a hacer una revolución. Y si para lograrlo se requiere actuar políticamente, esto no quiere decir que se nos pueda confundir con los políticos criollos que tanto daño le hicieron al país. [...] Pierdan, pues, la esperanza quienes creen que pueden inducirnos al engaño de volver a esa falsa democracia a través de la cual se perpetuó la injusticia social en el Perú. ¿Es a esa democracia que se quiere volver? Para sus defensores siempre pagó jugosos dividendos. Pero, ¿qué significó en realidad para el pueblo peruano? [...] Algunos esperaron cosas distintas y confiaron en que, a la vieja usanza, ascenderíamos al poder sólo para convocar a elecciones y devolverles todos sus privilegios. Quienes así pensaron estuvieron y están equivocados. A esta revolución no se le puede pedir que respete las normas institucionales del sistema contra el cual insurgió.<sup>122</sup>

La mentalidad militar, de no entregar el gobierno en tanto no se asegurará la transformación real del Perú, va a estar presente en todo el proceso "revolucionario", sobre todo cuando éste entra en crisis y se ve en la necesidad de dejar el control político

<sup>121</sup> Domingo García Belaúnde, *Evolución de la organización...* Op. Cit., p. 234.

<sup>122</sup> "Mensaje a la Nación en el primer Aniversario de la Revolución", 3 de octubre de 1969. Ver Juan Velasco Alvarado, *La Revolución Peruana*, EUDEBA, Buenos Aires, Argentina, 1973, p. 55.

en manos de los civiles. Por ello Morales Bermúdez se negó a entregar el mando a través de un simple proceso electoral sin que se modificara la Constitución vigente (de 1933), que significaría mantener inalterable las tradicionales prácticas políticas

La postura militar de esos años, con el compromiso de salvar al Perú, tenía varias directrices, una de ellas fue la que derrocó a Velasco Alvarado, la cual interpretaba que en el papel rector estatal castrense, en lo económico y social, desembocaba en una situación incongruente entre "una institución militar como gobierno" o "una institución militar como institución corporativa", que a la larga llevaba a las fuerzas armadas hacia una politización y desunión de las mismas, por lo que habría de enderezar el camino<sup>123</sup>

En 1975 asume el poder el General Morales Bermúdez, ex ministro de Economía y, en esa fecha, Comandante General del Ejército, Ministro de Guerra y Primer ministro del General Velasco Alvarado (es decir, su jefe militar y político), a quien depuso e inmediatamente comenzó el retroceso de las medidas que él mismo ayudó a tomar<sup>124</sup>

Si bien es cierto que en la "segunda fase" del gobierno revolucionario, encabezada por Morales Bermúdez, se dio marcha atrás a lo andado por el reformismo velasquista (al implementar una serie de políticas que beneficiaban a la burguesía y perjudicaban al resto de la población, principalmente a las capas trabajadoras) y trató de enmendar los "errores" de la primera etapa, no evitó que el régimen militar pronto se encontrará aislado, sin sustento, y tuviera que negociar la apertura democrática de 1980. Se debe señalar, no obstante, que El PLAN INCA de Velasco Alvarado como el PLAN TUPAC AMARU de Morales Bermúdez, y las discrepancias de los sectores militares, se encontraba también

<sup>123</sup> Véase María del Carmen Díaz Vázquez, "Las fuerzas de seguridad y el poder", en Ricardo Melgar y María Teresa Bosque (Comps.), *Perú Contemporáneo. El espejo de las identidades*, UNAM, México, 1993, pp. 87-89

<sup>124</sup> Cfr. Arturo Valdés P., "La disciplina, fuerza y debilidad del ejército", en *Cuadernos de Op. C.A.*, pp. 33-37

en la preparación, del primero, de una eminente guerra con el vecino Chile, y el desacuerdo de tal objetivo del segundo.

Uno de los factores que aceleraron la salida pactada de los militares peruanos fue la movilización antimilitar y antigubernamental que provocó las medidas restrictivas implementadas por el régimen: revistas clausuradas, prohibición de paros y huelgas, suspensión de garantías, persecución y detención de dirigentes políticos y sindicales al arbitrio de la autoridad político-militar; situación que desata un movimiento popular que llega a su punto culminante en los paros nacionales de 1977-78 y que la dictadura enfrenta no sólo con la represión sino con el propio proceso de "apertura", que significaba la entrega del gobierno a los civiles.<sup>125</sup>

El gobierno militar de Morales Bermúdez, además de percibir la difícil situación por la que atravesaba su gobierno, que lo obligaba a entregar el poder; también estaba respondiendo al creciente debilitamiento y división que experimentaban las fuerzas armadas, por ello sostenía

Yo había observado que habíamos entrado dentro de las Fuerzas Armadas a un proceso de "politización" interno. No de manejar la política de estado, si no ya a evitar un juego político interno que indudablemente era sumamente peligroso para mantener las instituciones militares en forma de unidad. Las Fuerzas Armadas no son un partido político que nace, crece y muere. No, las fuerzas Armadas son una institución permanente en la vida nacional y usted tiene que defenderla como una institución permanente.<sup>126</sup>

Entre los aspectos a destacar en este proceso transitorio a la civilidad que podemos llamar de *ruptura y continuidad*, ruptura porque se cancela el régimen oligárquico y continuidad porque vuelven algunos partidos y prácticas políticas tradicionales; es que Morales Bermúdez puso oídos sordos a los reclamos de urgentes elecciones

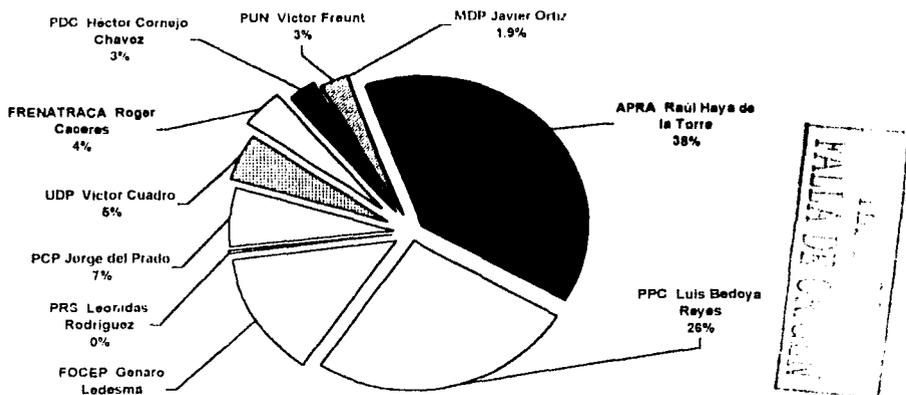
<sup>125</sup> Véase Henry Poise García, *Op. Cit.*, pp. 57-70

<sup>126</sup> Citado en María del Carmen Díaz, *Op. Cit.*, p. 90

presidenciales de los empresarios y de Acción Popular, y que el APRA era el principal interesado en que se revisara el ordenamiento legal (Constitución) antes de efectuarse comicios.

En las elecciones a la Asamblea Constituyente de 1978 se comenzó a definir la fragmentación del contexto político peruano, en donde los partidos políticos tradicionales se posicionan de cara a la nueva futura vida pública institucional, al igual que una serie de fuerzas de izquierda que irrumpen en la escena política peruana, como se observa en el gráfico 3

**Gráfico 3. ELECCIONES PARA LA ASAMBLEA CONSTITUYENTE 1978.**



**Fuente:** Elaboración propia con información de Carlos Fernando Castañeda Castro, *Las elecciones para la Asamblea Constituyente de 1978*, Universidad Federico Villarreal, Lima, Perú, 2000, pp 1-5

En 1979 se definirían las tendencias políticas en la década de los ochenta, así, en la derecha se ubicó el Partido Popular Cristiano (PPC) de Luis Bedoya, que obtuvo un 26% (junto con Acción Popular); en el centro-derecha estaba el APRA (definido de

centro-izquierda después), que obtuvo el 38%, y a la izquierda hubo una explosión de fuerzas (dentro de las cuales la más fuerte era el FOCEP, jefaturada por el luchador social Hugo Blanco) quienes en conjunto sumaron el 36.25% y que en 1980 formaron una coalición que ganó presencia en la primera mitad de los ochenta Izquierda Unida (IU) <sup>127</sup>

En la Asamblea Constituyente de 1979, en la cual fue nombrado presidente Haya de la Torre, se establecieron las bases del restablecimiento de los causes democráticos, entre las que sobresalen las siguientes: período presidencial de 5 años, electo por mayoría absoluta (más del 50% de los votos, en caso contrario una segunda vuelta entre los dos candidatos con más votación), se fortalece al ejecutivo sobre el Congreso, otorgándole al presidente el derecho a la observación o veto legislativo, se aseguran las libertades democráticas clásicas (personal, de expresión, reunión, de tránsito, inviolabilidad del domicilio, etc.), aunque la suspensión de las mismas queda abierta a través del régimen de excepción, <sup>128</sup> otorga a toda la ciudadanía (incluyendo analfabetos, campesinos e indígenas) el derecho al voto, y elimina toda restricción a la existencia de partidos políticos <sup>129</sup>

Bajo tal normatividad fue electo presidente constitucional de Perú Fernando Belaúnde Terry, por segunda ocasión, en las elecciones del 18 de mayo de 1980, consolidando su figura y a su partido Acción Popular que obtuvo un porcentaje de

<sup>127</sup> Ver Henry Pease, "Perú: construir la democracia desde la precariedad", en *Revista Mexicana de Sociología*, núm. 2, UNAM, México, 1988, pp. 51-63

<sup>128</sup> Cabe señalar que los militares se constituyeron a la vez como un *Segundo Ejecutivo*, en tanto que incluyeron dos medidas que se los permitía, por un lado la Ley de Movimientos Nacionales y por otro *El Consejo de Defensa Nacional*, que no sólo les faculta participa en las actividades de gobierno sino eran parte de las decisiones que él mismo tomaba. Ver Mercedes Olivera y Ricardo Melgar, "Seguridad Nacional y Población indígena en América Latina", en *Cucukico*, año II, número 5, México, julio de 1981, pp. 31-42

<sup>129</sup> Véase Eduardo Ballón, "Estado, sociedad y sistema político peruano", en Lorenzo Meyer (coord.), *Los sistemas políticos*, Op. Cit., pp. 171-196

sufragios del 45.37%, y quien desde 20 años atrás se mostraba como el único capaz de disputarle la supremacía electoral y política al APRA, el cual, al morir su líder histórico Raul Haya de la Torre, se presentó a las elecciones debilitado y dividido, alcanzando una votación del 27.40%.<sup>130</sup>

En 1985, el presidente constitucional Fernando Belaúnde, entregó el poder al candidato del APRA, Alan García, quien cristalizó el tan anhelado sillón presidencial para su partido con una votación del 46%, en un proceso en donde se da el derrumbe electoral de la derecha peruana, representada por el PAP y el PPC (los cuales alcanzaron juntos sólo un 16% de los votos) y el ascenso de las fuerzas progresistas, ya que el candidato de la Izquierda Unida se ubica en segundo lugar con el 21.26%. Conformándose un escenario político dominado por las fuerzas de centro izquierda, hegemonizado por el APRA.

Dicho sistema político, ya institucional, que parecía consolidarse en torno a los partidos políticos tradicionales se frustraría en 1990, cuando dos candidatos que no pertenecían a los grupos políticos que históricamente se disputaban el poder, emergen en una contienda a dos vueltas: Mario Vargas Llosa del Frente Democrático (FREDEMO) y Alberto Fujimori de Cambio 90. En la primera vuelta Vargas Llosa obtiene el 27.61% y Fujimori el 24.62% de los votos válidamente emitidos; la "izquierda" vio reducida su fuerza, ya que el APRA recibió el 19.17%, la Izquierda Unida el 6.97% y la Izquierda Socialista (IS) el 4.07%; y los restantes partidos sólo recibieron el 2.21%. En la segunda vuelta Fujimori se impuso con el 56.53% contra el 33.92% de Vargas Llosa, sellando una década de gobiernos electos mediante formas legales e institucionales.

<sup>130</sup> Es de destacar que a pesar de ganar el ya candidato de "derecha" Belaúnde, la izquierda comenzó a crecer en los procesos electorales siguientes, además de que dicha apertura democrática coincidió con el levantamiento formal, en el departamento de Ayacucho, de la guerrilla maoísta del Partido Comunista del Perú, mejor conocida como *Sendero Luminoso*.

No se debe pensar que el establecimiento de los procedimientos democráticos-liberales, en la década de los ochenta, terminaron con el carácter profundamente *autoritario* de la sociedad peruana que, como hemos visto en páginas anteriores, ha estado presente en su largo proceso histórico. La elección periódica de los gobernantes, sin intervención militar, no ubica a una sociedad automáticamente dentro de una cultura democrática, aunque si en posibilidad de desarrollarla, entendiendo por sociedad *democrática* no la simple libertad al sufragio, sino una forma integral de vida que rechace todo sentido arbitrario y excluyente en las relaciones de poder entre el Estado y la heterogénea sociedad civil.

Como señala María Méndez Gastelumendi:

Si bien resulta indiscutible la vigencia de un régimen democrático en el Perú durante el último decenio, lo es también el hecho de que, históricamente, al margen del tipo de régimen político imperante, civil o militar, el poder en el Perú se ha ejercido siempre de modo arbitrario, "prescindiendo del consenso y sin que funcionara de veras mecanismo alguno para controlar - jurídica o socialmente - a quienes estaban a cargo del gobierno". Es decir, la democracia ha significado un ejercicio del sufragio, pero, una vez elegidas, las autoridades han entendido su mandato como una suerte de carta blanca para gobernar a su antojo y, en ocasiones en franca oposición a la voluntad mayoritaria de la opinión pública.<sup>131</sup>

Gobiernos civiles y libertad de votar y ser votados no son aspectos suficientes para ubicar a Perú dentro de los países con una *Cultura Política* democrática y participativa; pues los rasgos autoritarios del sistema se antepusieron, y anteponen, a la toma de decisiones consensadas y justas para toda la población.

A pesar de que los peruanos manifiestan que prefieren un régimen democrático (político-electoral y de convivencia), en realidad son los rasgos autoritarios los que prevalecen dentro de la sociedad. Luis Pásara sostiene que:

<sup>131</sup> María Méndez Gastelumendi, *Los gobernes del nuevo Perú profundo*, Lima, DESCO, 1990, pp 21-22

En los hechos el ejercicio de la democracia como práctica política y social es virtualmente desconocida para los peruanos, pues tanto el Estado como la sociedad civil se han organizado sobre la base del autoritarismo como patron de ordenamiento y dominio de unos sobre otros.<sup>132</sup>

En esas circunstancias, son las minorías dominantes quienes manejan, con fines manipulatorios, ideas como "gobierno de mayoría", "elecciones libres" o "alternancia en el poder", con el propósito de difundir y extender la idea de que el ejercicio de las libertades cívicas conducen hacia una cultura política democrática, desdenando las formas de organización y movilizaciones extraelectorales de los diversos grupos o actores políticos (incluso violentos, como Sendero Luminoso), quienes manifiestan que dichas prácticas también forman parte de la vida política peruana de fin de siglo.<sup>133</sup>

Debemos concebir la cultura política de los peruanos como un conjunto de diversas subculturas, casi todas con rasgos autoritarios, que recién en los ochenta se encuentran y conviven en un terreno en donde las libertades democráticas están presentes, recibiendo un mayor beneficio los partidos políticos tradicionales,<sup>134</sup> dando como resultado un espacio concurrencial de creencias y actitudes políticas diversas que buscan consolidar un sistema político eficiente y más justo, aunque no necesariamente busquen resolver sus diferencias por los canales de la participación electoral.

En la cultura política peruana debemos tener en cuenta las prácticas electorales y extraelectorales; es decir, no reducir el ámbito de la política a la participación de los políticos de profesión, sino ampliarlo también a las actitudes, creencias, normas y tradiciones de actores que intervienen en las relaciones de poder; pero que no son

<sup>132</sup> Luis Páez, "La 'Liberalización' en democracia", *Cif. pos.*, María Méndez, *Op. Cit.*, pp. 22 y 23

<sup>133</sup> Véase Julio Cotler, "La cultura política de la juventud popular del Perú," en Norbert Lechner (coord.), *Cultura Política y Democratización*, Santiago de Chile, FLACSO-CLACSO-ICI, 1987, pp. 127-145

<sup>134</sup> Mirko Laufer, "Cultura Política y Democracia representativa en Perú", en Hugo Zemelman (coord.), *Cultura y Política en América Latina*, México, Siglo XXI-Universidad de las Naciones Unidas, 1990, p. 168

reconocidos o resultaban incómodos para el "Perú oficial" democrático. Es en tal sentido y bajo tal perspectiva que abordaremos a **actores políticos** como los indígenas y los grupos religiosos no católicos, representantes no únicos de la diversidad peruana, con el fin de extraer su expresión política en el accidentado e incipiente camino de la construcción política en Perú a partir de 1980.

### II. 3. LOS INDIGENAS Y LA ACTIVIDAD POLITICA

La importancia de los indígenas, como principal ingrediente de la diversa sociedad peruana, es el enorme peso poblacional que representa para este país andino. Algunas de las cifras más elevadas señalan que la mitad de la población, aproximadamente unos 10 de los 22 millones de peruanos en 1990, estaba constituida por indios o nativos,<sup>15</sup> establecidos casi en su totalidad en las tierras altas. Cantidad que contrasta con el porcentaje de mestizos (32%), quienes pueblan las localidades costeras, con los criollos (12%), que son la élite del país y viven en las ciudades, y con las pequeñas minorías de negros o mulatos e inmigrantes, establecidos en las zonas costeras, y que no alcanzan ni el 5% de la población.

Si bien es cierto que las comunidades indígenas o nativas se encuentran en gran número en los departamentos que conforman la "Mancha India" (Huancavelica, Ayacucho, Apurímac, Cuzco y Puno), éstos no conforman una masa homogénea ni se concentran sólo en dicha zona del sur del país, sino que poco a poco se fueron asentando en todo el territorio nacional. El núcleo mayor, que creció durante las décadas,

<sup>15</sup> Oficialmente se reconoce como **Comunidad Nativa** al "grupo de familias unidas por los siguientes elementos: idioma, características sociales y culturales, y la ocupación y usufructo común y permanente de un territorio, con un patrón de asentamiento disperso o nucleado". Ver Richard C. Smith, "La ideología liberal y las comunidades indígenas en el Perú republicano", en *América Indígena*, núm. 3, julio-septiembre, México: 1983, p. 585-599.

de 1960, 1970, 1980 y 1990 se sitúa en las ciudades costeras (principalmente en Lima y sus alrededores), otra gran masa permanece en su hábitat natural, la Sierra, en donde conserva y recrea sus usos y costumbres ancestrales, y también hay pequeños grupos de indígenas en la Selva (alta), los cuales son los más marginados y atrasados de todos los peruanos.

Atrás ha quedado la vieja creencia que señalaba que la sociedad peruana se caracteriza por su dualismo estructural (Costa y Sierra, las dos "regiones" de mayor importancia del país, la otra es la Selva), en donde la Costa representa una región en "desarrollo, modernizante, occidental", mientras que la Sierra queda enmarcada como la región "subdesarrollada, tradicional e indígena". Esto había llevado a difundir la idea de que la Sierra se encuentra en una situación de no-integración o no incorporación a la vida del país, aspecto, que Cotler considera "inexacto", que más bien habría que hablar de "una incorporación en un marco de relaciones sociales de dependencia" o de *colonialismo interno*.<sup>136</sup>

En la situación de *colonialismo interno* se ubicaban, por un lado, a los indígenas en una posición de dominación y dependencia frente a blancos y mestizos u otros grupos dominantes de carácter étnico (cholos), y por otro lado, regionalmente, la condición de marginalidad y explotación de la "Mancha India" serrana (departamentos de Huancavelica, Ayacucho, Cuzco, Apurímac y Puno) frente a la Costa y en especial de Lima, la capital del país. Pero que, en el contexto de fin del siglo XX, el grado de integración y aculturación se desarrolló enormemente, por lo que la situación del indio se volvió compleja de explicar, ya que no se encuentran en una situación de mera reserva o

---

<sup>136</sup> Véase Julio Cotler, *La mecánica de la dominación interna y del cambio social en el Perú*, Instituto de Estudios Peruanos, Serie Mesas Redondas y Conferencias No. 6, Lima, enero de 1987, p. 60.

aislamiento sino que se han visto reducidos o bien, "integrados" con la población mayoritaria,<sup>137</sup> pero en una situación de marginación sobretodo política que es lo que nos interesa destacar

En relación a la cultura política desarrollada por los indígenas en Perú, dos son los rasgos que se pueden anotar: por un lado manifiestan una forma particular de concebir, vivir y reproducir la actividad política, pero **no** inscrita dentro de la democracia procedimental, que es el medio para acceder al gobierno y ejercerlo en la mentalidad del proyecto civilizatorio occidental del Perú oficial; y por el otro lado, no coinciden con aquellos que creen que a través de la violencia política, con un proyecto de "democracia popular-comunista", es como podrían manifestarse políticamente, por lo que buscan seguir reproduciendo sus tradicionales formas de convivencia social y política, aunque se encuentren ante la influencia de ambos proyectos que le eran ajenos.

Los indígenas, hacia la década de los ochenta cuando se reestablece la legalidad constitucional, se encuentran en un claro abandono, desatención y discriminación por parte del Perú oficial, tanto por las instituciones públicas como por los partidos políticos, en cuyos proyectos no contemplan las demandas u opciones propias de las minorías étnicas, salvo el reconocimiento superficial de su valor simbólico

Es de destacar que por muchos años, hasta por lo menos 1979, los indios estuvieron prácticamente excluidos del proceso político formal electoral, toda vez que no se les reconocía como ciudadanos peruanos por la ley fundamental de 1933, la cual señalaba en su artículo 83 que: "Gozan del derecho de sufragio los ciudadanos que

<sup>137</sup> Habrá que señalar que durante la década de los 50 y 60 se dio un proceso de **chollificación**, en el cual amplias capas indígenas abandonan elementos de la cultura propia adoptando los que tipifican a la cultura occidental criolla, pero que sin embargo elaboran estilos de vida que se diferencian de las culturas fundamentales, resultando un acelerado cambio y aculturación de la población indígena, aunque esta lejos de ser una mera integración cultural como sucedió con el mestizaje en México. Véase Ruth Madueño Paulette, *Movimientos sociales y la chollificación en el proceso constitutivo de la identidad y nación en Perú*, Mimeo, México, 1995

sepan leer y escribir, y, en elecciones municipales, las mujeres peruanas mayores de edad, las casadas o que hayan llegado a su mayoría.”<sup>138</sup>

De tal forma que la enorme masa de indígenas analfabetas estaba impedida para participar políticamente por las vías civiles, parlamentarias y partidistas, aunque sí lo hacían a través de sus formas de organización y participación política tradicional

Las luchas de los grupos indígenas en Perú durante la primera mitad del siglo XX fueron exiguas y el avance ante la población “mayoritaria” de blancos y mestizos fue mínima, por lo que más bien se desarrolló un proceso de incorporación a la cultura nacional “oficial”, que el despunte de un movimiento autónomo de los grupos indios. A decir de Carlos Ivan Degregori, las primeras luchas indígenas del siglo fueron en contra de la condición de servidumbre a que estaban sometidas.

1. Nadie quiere identificarse como indio porque a lo largo del S. XIX, y esencialmente luego de la expansión latifundista, ‘indio’ se fue convirtiendo *tendencialmente*, en sinónimo de ‘campesino pobre’ y en muchos casos sinónimo de ‘siervo’. La lucha de las poblaciones quechuas y aymaras contra esa servidumbre se tradujo en procesos de organización que tuvieron un primer auge en la década de 1920 y luego se masificaron en las décadas de 1950 y 1960. Esas organizaciones tuvieron como objetivos centrales: a) la recuperación de las tierras usurpadas por la expansión latifundista, y b) la lucha por la educación, entendida como castellanización y aprendizaje de los elementos básicos de la “cultura nacional” con el objetivo de apropiarse de uno de los instrumentos más conspicuos de dominación de los criollos-mestizos y así quebrar el monopolio de intermediación que tenían los *mestizos*.

En otras palabras, terminar con la servidumbre implicaba derrumbar las fronteras étnicas que el gamonalismo se empeñaba en mantener selladas. Ello quiere decir que en el caso peruano el reclamo por la ‘integración nacional’ viene también de abajo y adquiere tintes democratizadores.

2. El estado, por su parte, comenzó a permitir y alentar que esos siervos en rebeldía dejaran de considerarse indios. Bastante temprano, en 1920, otorgó reconocimiento legal a las ‘comunidades indígenas’. Si bien éste era

<sup>138</sup> *Constitución Política de la República de Perú*, Lima, Perú, 1933

un rótulo étnico y el reconocimiento formaba parte del desarrollo de una legislación tutelar, que aludía a la existencia de grupos diferentes necesitados de protección, los canales que se abrieron con el reconocimiento legal no se utilizaron tanto para procesar demandas étnico-culturales sino *campesinas*. En tanto el reconocimiento de las comunidades implicaba el reconocimiento de sus linderos, la ley significó el inicio de una larga lucha legal por la recuperación de las tierras usurpadas en las décadas previas por el gamonalismo.

Así, desde 1920 los indígenas obtuvieron por parte del Estado peruano su reconocimiento, pero ello no implicó que éste interviniera directamente en la recuperación de las tierras que las comunidades venían demandando; además de que con tal acción, los indígenas pasan a constituir, de manera casi homogénea, a las masas campesinas. De tal forma que las luchas de estos grupos se circunscribían como parte de una clase del proceso productivo en el campo (campesinado), no permitiendo aglutinar o conformar demandas étnico-culturales, que son más particulares y precisas. En adelante se presentaron movimientos sociales más de campesinos que de indígenas y un proceso, lento pero constante, de integración al Perú "oficial" de los indios.

En la década de 1940 el estado peruano implementa una política más explícita de "integración Nacional", al crear el *Plan Nacional de Integración de la Población Indígena*, que al mismo tiempo que busca minar la dominación oligárquica intenta crear una hegemonía del poder político y económico más integral. Entre 1958 y 1964 se desarrollan importantes movimientos campesinos, mediante los cuales éstos recuperan un gran número de hectáreas de tierras, pero en donde las demandas propias de los indígenas no estuvieron presentes. Tal proceso entra en su etapa final en 1969 con la Reforma Agraria del gobierno del Gral. Velasco (1968-1975), mediante el cual se precisa la tendencia de la suerte india, se da el cambio de nombre de "comunidades indígenas" por "comunidades

<sup>16</sup> Carlos Iván Degregori, "Identidad étnica y participación política en Perú", en *Cuadernos de Trabajo*, núm. 7, Instituto de Estudios Peruanos, Lima, 1995, p. 120-121.

campesinas". que culminar la homogeneización alrededor de la cultura occidental en su variante crolla

Si bien es cierto que con la Constitución política de 1979 se reconoce formalmente a los nativos como parte de la nacionalidad peruana, éstos en la práctica serían tan excluidos y olvidados como siempre. El avance legal que significó la inclusión de diversas menciones de los "nativos" fue producto de la Asamblea Constituyente de ese año, donde diversas fuerzas y tendencias ideológicas, desde aquellas de derecha como las de la izquierda moderada y radical, quienes tenían en mente consolidar un proyecto de nación capitalista y moderno <sup>140</sup>. Los grupos indígenas serían reconocidos como parte de la nación, siempre y cuando no contravengan a los fines occidentales y modernizante de la misma. Algunos de los artículos de la Carta Magna que se refieren al asunto indígena son los siguientes:

Artículo 35.- El Estado promueve el estudio y conocimiento de las lenguas aborígenes. Garantiza el derecho de las comunidades quechuas, aymaras y demás comunidades nativas a recibir educación primaria también en su propio idioma o lengua.

Artículo 65 - Son ciudadanos los peruanos mayores de dieciocho años. Para el ejercicio de la ciudadanía se requiere estar inscrito en el Registro Electoral. Tienen derecho a votar todos los ciudadanos que están en el goce de su capacidad civil. El voto es personal, igual, libre, secreto y obligatorio hasta los setenta años. Es facultativo después de esta edad. En las elecciones pluripersonales, hay representación proporcional, conforme al sistema que establece la ley.

Artículo 83.- El castellano es el idioma oficial de la República. También son de uso oficial el quechua y el aymara en las zonas y la forma que la ley establece. Las demás lenguas aborígenes integran asimismo el patrimonio cultural de la nación.

Artículo 131.- Las Comunidades Campesinas y Nativas tienen existencia legal y personería jurídica. Son autónomas en su organización, trabajo comunal y uso de la tierra, así como en lo económico y administrativo dentro del marco que la ley establece <sup>141</sup>.

<sup>140</sup> Enrique Bernales y Marcial Rubio, "Balance de la Asamblea Constituyente", en *Cuadernos Op. Cit.*, pp. 11- 15.

<sup>141</sup> *Constitución Política de la República de Perú, 1979* Lima, 1980.

Así, se les reconoce el derecho a tener educación elemental en su lengua, su derecho al voto sin las trabas de la educación y la autonomía en su organización, trabajo comunal y uso de la tierra, siempre y cuando se circunscriban a lo establecido en la Constitución, a la regulación y dirección de los grupos e instituciones dominantes nacionales, es decir que se integren a la vida económica, política, social y cultural del Perú oficial. Con tales preceptos legales se pretendía que los indígenas reciban la educación oficial en su propia lengua, que reconozca las instituciones culturales, sociales y políticas oficiales, por lo que debe participar en los canales de participación política del proyecto occidental dominante en la nación.

Hasta fines de los setenta e inicios de los ochenta, se tenía un panorama de la situación y participación política de los indígenas en los siguientes términos; en primer lugar, estaban inmersos en un proceso de aculturación y dispersión territorial de los indios; no existía un proceso de organización propia de los indígenas, ya que las diversas organizaciones y luchas en las que participan se enarbolan banderas, causas y demandas que son propias o parte de otros grupos, ya sean estos por la tierra, por una mayor democratización de la sociedad e incluso por la toma del poder por medios violentos, que en poco o en nada engloban demandas propias, de carácter étnico y cultural, como la preservación de sus usos y costumbres, de la lengua y las tradicionales formas de organización y participación política.

Cuando en 1980 los canales de participación política –institucional- se restablecen, los indios se encontraron ante la disyuntiva de transitar dentro de la política formal a través de los partidos políticos históricos o emergentes que mediante la lucha electoral pretendían obtener el poder, o parte de él, aunque éstos de ninguna manera se preocupaban de manera directa y explícita de los problemas y demandas indígenas.

También se les presentaba la opción de comprometerse con la lucha por medios violentos, que por los mismos años hizo su aparición en la organización armada Sendero Luminoso, con el fin de acceder al poder y tratar de hacer una transformación social de corte comunista, a sabiendas por igual que tampoco sus demandas y necesidades éticas y culturales serían prioritarias. O bien, aglutinarse en un proyecto y organización propia que les permitiera demandar y defender su causa, sus valores, costumbres y tradiciones, pero en el marco de la nacionalidad peruana, que sería la opción más idónea pero la más difícil de consolidar, por los antecedentes y situación en que se encontraban en esos momentos.

Tanto el proyecto civilizatorio democrático, como el democrático popular comunista, durante la década de los ochenta, mostraron que requerían del consenso, aceptación y admisión de los diversos grupos étnicos, por su importancia poblacional, social y cultural, pero los sustentadores de ambos proyectos dejaron traslucir sus actitudes autoritarias, impositivas e intolerantes ante las propias aspiraciones, necesidades e idiosincrasia de los indígenas, que en la medida de lo posible buscan no sucumbir y reproducir sus formas tradicionales de desarrollarse políticamente, de organizarse y gobernarse

Dentro del proyecto civilizatorio democrático impulsado desde 1980 en Perú, los indios quedaron excluidos, olvidados y marginados en el plano de sus demandas, aspiraciones y desarrollo propio, aunque se les mencionara y necesitara en las campañas electorales o en los comicios por los diferentes partidos y candidatos, o bien se les pretendiera "proteger" o "defender" en las tribunas legislativas por representantes populares. Los indios, sector importante de la población, los fundadores de la nación, aquellos a los que hay que proteger y ayudar, en el *folclore* al que el Perú oficial

reconoce e introduce como parte importante de su discurso, más no de sus políticas públicas. de sus acciones y cristalización de aspiraciones, se convirtieron en objeto de la lucha de los dos proyectos en pugna

La mayoría de los partidos políticos que participan en la reinaugurada vida política en Perú, principalmente el Partido Aprista, el Partido Comunista, Acción Popular, el Partido Popular Cristiano y Libertad, tienen características similares, en tanto que son pequeños círculos de notables congregados en torno a un caudillo y en cuya dirección las bases, si es que existen, no tienen mecanismo alguno de expresión; los constituyen funcionarios de la política al servicio de los intereses que dicen representar. Aún más:

Si la función de los partidos políticos es la mediación entre el Estado y la sociedad civil, no parece exagerado afirmar que eso no se cumple en Perú. Tales organizaciones son grupos de amigos que se asocian en la coyuntura de las elecciones y que recurren al asalto de las masas en pos de firmas que acrediten su inscripción, para no mencionar la casi completa carencia de diagnóstico sobre la realidad y sobre los cambios que esperan introducir en caso de resultar victoriosos en la contienda.<sup>142</sup>

Los partidos son grupos de notables, en donde se aglutinan las élites públicas de siempre, profesionales de la actividad pública que viven de la política, los funcionarios y representantes de siempre, aquellos que hoy ocupan un cargo y mañana otro, quienes se rolan dentro de las cámaras de representantes, en fin los miembros de ciertos grupos de interés que procuran y disfrutan del poder en beneficio de ellos mismos. En consecuencia, son poco responsables ante los diversos sectores sociales que dicen representar y no se preocupan por satisfacer los intereses y demandas de los indígenas, a los que buscan acercarse en tiempos electorales.

---

<sup>142</sup> Heraclio Bonilla, "Introducción: la metamorfosis de la violencia en el umbral del siglo XXI", en Heraclio Bonilla (compilador), *Perú en el fin del milenio*, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México, 1994, pp. 18

En las elecciones efectuadas en Perú entre 1980 y 1990, sobretudo en las presidenciales, el debate entre los partidos se dio en torno a la estabilidad política necesaria después de muchos años de régimen militar, en la pacificación del país, debido a la guerra interna protagonizada por Sendero Luminoso en contra del estado peruano; el mejoramiento de la situación económica del país, que en dicha década sufrió una serie de altibajos, con recesión, inflación, desempleo, pobreza, entre otras cosas; pero en donde la cuestión étnico-cultural casi no estuvo presente, como un tema principal del debate político nacional.

Carlos Ivan Degregori, señala que en las elecciones presidenciales de 1990, sobretudo en la segunda vuelta, cuando se enfrentaron Fujimori y Vargas Llosa, el proceso electoral vivió rasgos étnicos, debido a que la utilización de mensajes y símbolos de claro tinte racista, en donde argumenta que el factor étnico fue importante para el triunfo de Alberto Fujimori.<sup>143</sup> No obstante, se debe considerar que la utilización de factores racistas y étnicos en la campaña electoral presidencial de 1990 no debe extrapolarse a una consideración o debate sobre los asuntos indígenas

Pero, tampoco podemos afirmar que los indígenas decidieron participar políticamente a través del movimiento armado desarrollado a partir de 1980 por el PCP, Sendero Luminoso. Si bien es cierto que éstos se insertan e irrumpen territorial y poblacionalmente en la región sur andina y la disputa político militar entre los grupos insurgentes y las fuerzas armadas tienen como centro a las comunidades campesinas andinas;<sup>144</sup> no se puede decir que la base senderista, las formas de lucha y las demandas y banderas que enarbolan sean propias de los grupos indígenas.

---

<sup>143</sup> Carlos Ivan Degregori, "El aprendiz de brujo y el Curandero Chino", en Carlos I. Degregori y Romeo Grompone, *Elecciones 1990. Demonios y redentores en el nuevo Perú*, Instituto de Estudios Peruanos, Lima, 1991, pp. 103-128.

<sup>144</sup> Cfr. Ricardo Melgar Bao, "Una guerra etnocampesina en el Perú Sendero Luminoso", en Camilo Valqui, *et al. Perú, una luz en el sendero*, Fonlamara, México, 1988, pp. 105-142.

Diversos estudios sobre la guerrilla peruana argumentan que la base social de Sendero Luminoso no es exclusiva ni mayoritariamente de indígenas, sino que es un grupo armado de composición heterogénea, en donde divergen grupos sociales como campesinos, jóvenes, profesionistas y sectores medios urbanos marginados y excluidos, quienes optaron por la vía violenta como medio para acceder al poder.

Henri Favre sintetiza el fenómeno de la siguiente manera:

Sería inútil buscar otro vínculo, por tenue que fuera, entre Sendero y una clase social determinada. Lejos de surgir del sector estratificado, organizado e integrado de la sociedad peruana, sus raíces se localizan en el sector masificado, inorgánico y no integrado, del cual es sólo una de sus manifestaciones. Los archivos policíacos permiten esbozar una especie de *identikit* de sus militantes de base. Muestran al senderista como un joven de extracción provinciana, con frecuencia de muy clara ascendencia campesina, con pocos estudios, deficiente instrucción, sin actividad profesional estable no definida, que vive en la periferia de la capital, en una ciudad o en un pueblo, sin haberse desligado en la realidad de la comunidad agraria de la que surgió o en la que nacieron sus padres. Con frecuencia lleva un apellido indígena que subraya la oscuridad de sus orígenes; no obstante, la también frecuente combinación con un nombre anglosajón señala la aspiración a una modernidad que encarna Estados Unidos a los ojos del más pobre. En este retrato pueden reconocerse millones de peruanos que al abandonar el campo optaron por el cambio y el progreso, pero que la ciudad ya no puede acoger hoy, ni la economía asociar a la producción. Así pues, el senderista es un miembro de esas incontables multitudes que bajan de los Andes y que los canales institucionales de movilidad ascendente no conducen ya sino a las puertas de limbo sociales. [...] Sendero piensa que dirige una lucha de clases, cuando en realidad anima una revuelta de parias contra todas las clases. En su verdadero contexto social, la insurrección senderista pierde gran parte del misterio que la rodea y algunas de sus especificidades más inquietantes adquieren así un significado. Es el caso de la ubicuidad de los senderistas, quienes actúan tanto en la ciudad como en el campo. La oposición entre ciudad y campo no existe en el sector no integrado. Quienes pertenecen a dicho sector dejaron de ser rurales, sin convertirse por ello en citadinos, y las estrategias de sobrevivencia que deben adoptar los obligan a transitar incesantemente de un medio a otro.”<sup>145</sup>

<sup>145</sup> Henri Favre, "Sendero Luminoso y la espiral peruana de la violencia", en Heraclio Bonilla, *Op. Cit.*, pp. 116 y 117.

La base, como las aspiraciones de los que forman parte de la guerrilla senderista son a todas luces heterogéneas y contradictorias, en ella participan los más diversos sectores, se contraponen grupos e intereses de varios esferas sociales; en donde los campesinos, y si se quiere los indígenas, no son propiamente la base principal del movimiento, y por ende, sus demandas y problemáticas no se encuentran entre los requerimientos del grupo armado.

El hecho de que Sendero Luminoso haya iniciado sus acciones armadas en Ayacucho, no significa que fuera una insurrección regional, de base campesina indígena, puesto que Sendero se desarrolla un poco en todas partes de Perú, así en la sierra como en la costa, en las zonas rurales como en las aglomeraciones urbanas. Se constituyó de una masa considerable de provincianos desarraigados, de campesinos descampesinados y de indígenas cholificados que fueron arrancados de sus tierras pero que no consiguieron integrarse al Perú moderno. Más que tener una composición específica, ya sea de indígenas, de marginados urbanos, de desesperanzados sociales, Sendero era un movimiento tan difícil de encuadrar y entender como su propia lucha.<sup>146</sup>

En cuanto a las demandas, una revisión de los documentos básicos de Sendero Luminoso, así como de declaraciones importantes de los líderes del grupo armado<sup>147</sup>, permiten constatar que los indígenas, con sus demandas y puntos de vista propios, son olvidados. Los objetivos y planteamientos de lucha de Sendero Luminoso, parte de una perspectiva de clases, en donde los indígenas son campesinos en proceso de proletarianización. Lo importante es la toma del poder, cercando las ciudades desde el

<sup>146</sup> Ver Rafael Cedillo Delgado, *El Partido Comunista del Perú. Sendero Luminoso*, Tesina para obtener el título de licenciado en Ciencia Política, UAM Iztapalapa, México, 1995, p. 69.

<sup>147</sup> Véase Luis Arce Borja (comp.), *Guerra popular en el Perú. El pensamiento Gonzalo*, El diario, Lima, 1989, y *Presidente Gonzalo rompe el silencio*, Bandera Roja, Lima 79 Págs., además del CCPCP. ¡Viva el maoísmo! ¡Abajo el revisionismo! Bandera Roja, México, 1980, y *Perú seis años de revolución y uno de Alan García*, Grupo de estudios Andinos, México, 1987.

campo, y en donde las tradiciones ancestrales de los nativos de Perú deben desaparecer al mismo tiempo que las formas de convivencia y de reproducción del modo de producción capitalista. Con el ascenso al poder deben desaparecer las diferencias de clase, como los resabios ancestrales de convivencia y de organización que estén fuera del esquema de la dictadura del proletariado, por lo que los indios no tenían cabida en el proyecto senderista.

No es que los indígenas no participaran en la guerra civil que se desató en Perú durante toda la década de los ochenta, ya que territorialmente fue en la región andina en donde se desarrolló ésta, además de que los indios aportaron una gran cantidad de los alrededor de 30 mil muertos generados por la violencia insurgente y de las fuerzas armadas del estado, sino que más bien, la guerra no era suya, puesto que no estaba en pugna una mejor forma de vida para ellos, ni sus demandas conformaban la parte principal del conflicto, por lo que fueron utilizados, como siempre ha ocurrido, en las luchas sociales y políticas del Perú.

Inicialmente, las comunidades indígenas campesinas se vieron envueltas en la espiral de lucha violenta encabezada por Sendero Luminoso, pero con el tiempo se dieron cuenta que no era su lucha ni la forma verdadera de encontrar el camino liberador que la memoria de sus antepasados les habían señalado

Edgar Montiel, sostenía al respecto:

Son etnias que han guardado sus formas organizativas productivas, religiosas y de lengua, como supervivencia de la época prehispánica. Son meandros de una nación antigua que sobrevive en el presente, con su propia cosmogonía, para quienes la noción de peruanidad, de occidente, de comunismo o capitalismo, no les dicen otra cosa. Han guardado sus propios valores culturales, étnicos y morales. Son diferentes. Es una expresión del Perú real, no del legal.<sup>148</sup>

---

<sup>148</sup> Edgar Montiel, "Signos del accidentado sendero de la democracia peruana", en Valqui Camilo, *Op. Cit.*, p. 90.

En tales términos, ni el proyecto de nación burgués capitalista occidental planteado por el Perú oficial, ni el proyecto de democracia comunista propuesto por Sendero Luminoso, eran la forma de lucha, organización y participación que los indígenas esperaban y necesitaban.

Si bien las dos propuestas, la occidental y la comunista, se les presentaron como las alternativas más cercanas a sus aspiraciones, ambas eran ajenas a sus demandas y necesidades, y opuestas a sus tradicionales formas de organización y lucha, la cual si se desarrolló pero de manera débil, dispersa e inorgánica. Impulsaron una incipiente forma de participación política que, en medio de los dos grandes proyectos, apenas se percibió.

En el Consejo Indio Sudamericano (CISA), en Ollataytambo Perú, con motivo del "I Congreso de Movimientos Indios", efectuado del 27 de febrero al 3 de marzo de 1980, los pueblos indios de Sudamérica manifestaban que había que retomar la corriente histórica de sus antepasados milenarios, ya que pese a los intentos de los indígenas por lograr su emancipación, éstos seguían en la misma situación e incluso había empeorado en muchos casos, y habría que avanzar en la justeza de sus demandas. Por lo que planteaban:

Nuestra lucha por reivindicarnos es tan justa como la de otros pueblos del mundo y sobrepasan cualquier tipo de pugna clasista, partidista, sectaria, religiosa o integracionista en las cuales quieren englobarnos los criollos. Nuestra lucha es por la restauración de una sociedad comunitaria, solidaria, sin poderes centralizadores omnipotentes y basada en la designación equitativa de poderes y derechos, en la rotación de tareas y responsabilidades, con leyes concordantes con las de la naturaleza y edificada sobre el respeto de nuestra Pachamama.<sup>149</sup>

<sup>149</sup> Tomás Alarcón E. *CISA Instrumento Contemporáneo de Liberación en los Andes*. Universidad de Tacna, Perú, 1993, p 1.

En tal sentido, los indios en Perú, tanto los de la sierra como los de la selva, organizativamente, se comienzan a aglutinar en torno al C/ISA, como a otro tipo de organismos independientes, en busca de ser ellos mismos y encontrar soluciones en su beneficio; tratando en todo momento de resistir ante los embates de las instituciones burocráticas, partidos políticos o movimientos políticos de los criollos, defendiendo los valores, usos y prácticas que heredaron de sus antepasados, el resguardo de su historia, la defensa de sus capacidades de gobierno propio, al mismo tiempo que recuperar sus tierras, aumentar y fortalecer su cultura, civilización, costumbres y tradiciones.

Los indígenas se manifestaban así, como comunidades que existen y resisten en una lucha ideológica y cultural en contra de la sociedad "mayoritaria" que pretendía sellar la nacionalidad y la unidad nacional de Perú, cambiando la mentalidad del aborigen, haciendo uso de sus propias manifestaciones, de sus pautas, de sus patrones de conducta, de su propia simbología, y no en una estabilidad política, económica y social basada en el respeto intercultural, por ello que los indios impulsaran una participación e intervención política con una clara bandera, la de la **resistencia**, que se expresa de la siguiente manera:

Las luchas de resistencia y liberación de las naciones y comunidades indias son incontables. Con una estrategia defensiva y ofensiva subsisten hasta nuestros días. Presentan las más variadas características políticas y militares. En todas partes los indios son diezmados o aniquilados. Los aztecas, los incas, los mayas, los araucanos y sus descendientes logran preservar algunos de sus rasgos culturales, conocen el sentido de su identidad y poseen una conciencia de su nacionalidad o de su comunidad frente al conquistador y sus descendientes. En algunos casos alcanzan a mantener organizaciones políticas y militares durante años o siglos, e imponen el reconocimiento de una independencia de facto.<sup>150</sup>

<sup>150</sup> Pablo González Casanova, *Indios y Negros en América Latina*, Cuadernos de Cultura Latinoamericana # 97, Centro de estudios Latinoamericanos, FFyL-UNAM, México, 1979. P. 13.

En Perú, tal como se menciona en la cita, los indígenas han buscado preservar sus tradicionales formas de desarrollo político y de identidad, resistiendo los embates de aquellos proyectos que tratan de imponer costumbres y formas de organización externa, aunque no han logrado consolidar movimientos propios y organizaciones fuertes para oponerse a los grupos dominantes, mayoritarios de blancos y mestizos. Es de destacar que, pese a las pretensiones del Perú oficial de incluir en su proyecto civilizatorio a los grupos indígenas, éstos siguen preservando y recreando su tradición de elegir democráticamente a sus dirigentes y su modo de gobernar.

Desde hace siglos, sostiene Rodrigo Montoya<sup>151</sup>, cada primero de enero, las autoridades comunales elegidas directamente en sus cabildos asumen sus cargos. Primero, desde fines del siglo XVI hasta 1920, fueron las elecciones de los *alcaldes-varas*, en un sistema rotativo y periódico de un año de servicio a la comunidad y de más o menos cinco años durante la "carrera política" de los comuneros, entre los 16 y 50 años de edad. Luego, entre 1920 y 1992, la elección de las juntas comunales, los consejos de administración y vigilancia y nuevamente las juntas comunales, cada dos años, reproducen esta vieja tradición democrática local, que puede ser considerada como un embrión de democracia directa.

La democracia directa en su sentido fundamental, fuera de su sentido peyorativo excluyente occidental, se refiere a una forma de gobierno en la cual el pueblo participa de manera continua en el ejercicio directo del poder. Se trata de una forma de autogobernarse, en donde el pueblo, reunido en asamblea, delibera y decide en torno a los asuntos públicos. Este ejercicio de la democracia directa supone la existencia de una comunidad en la cual las relaciones entre los integrantes se dan "cara a cara", donde

<sup>151</sup> Véase Rodrigo Montoya, *Libertad, Democracia y Problema étnico en el Perú*, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Mimeo, Lima, 1996, pp. 1-23.

predomina una cultura oral de deliberación, el nivel de burocratización es bajo y el sentido del deber cívico es muy alto.

En otras palabras, la "comunidad" y no la "sociedad" es la entidad política que más conviene al modelo de democracia directa. Aquí el soberano no puede ser representado sino por sí mismo, en tal caso pierde el poder. El pueblo es libre en la medida en que no delega el ejercicio de su soberanía en asambleas legislativas. Más bien el pueblo, reunido en asamblea, es el que participa directamente en la ratificación de las leyes, que preferentemente, deben ser aprobadas por unanimidad. En este modelo, los magistrados electos son meros agentes del pueblo y no pueden decidir por sí mismos: de allí la insistencia en su revocabilidad en cualquier momento; lo cual le da el carácter de mayor justeza y responsabilidad con los soberanos <sup>152</sup>

En Perú, la tradición de elegir periódicamente a las autoridades comunales estaba acompañada también de una forma particular de gobernar. La posibilidad de que todos puedan ser autoridades, periódica y rotativamente, permite una vigilancia sobre los elegidos y un cuidado de no abusar sobre aquellos que también serán autoridades en los periodos siguientes. El sistema político comunal-local tiene la virtud de no permitir la condición permanente y asalariada de la autoridad.<sup>153</sup> El monopolio del poder no puede surgir fácilmente, por lo que la forma de organización política comunal de los indígenas parece tener más virtudes que la democrática liberal, que en el ejercicio del poder se interpreta generalmente como un "cheque en blanco" para el uso, y muchas veces el abuso del poder; aunque cabe señalar que existen fuertes rasgos autoritarios en sus formas de organización y convivencia, fruto de tradiciones ancestrales

<sup>152</sup> Cfr. Jean-Francois Prud'homme, *Consulta popular y democracia directa*, Cuadernos de Divulgación de la cultura democrática # 15, IFE, México, 1997, pp. 17-19.

<sup>153</sup> Rodrigo Montoya, *Op. Cit.*, p. 107.

No obstante la funcionalidad y potencialidad organizativa de las comunidades nativas del Perú real, la apertura institucional de fines de los setenta, con su desarrollo en los ochenta, no contemplaba su persistencia, sino que se negó permanentemente todo lo que significara sus formas de convivencia y organización propia. El proyecto civilizatorio occidental trataba de eliminar las diferencias y homogeneizar al país, pese a la diversidad cultural y social de la población peruana, ya que las diferencias culturales, de costumbres, de lengua o por rasgos físicos eran vistos como factor de atraso, visión dirigida contra los intereses de los grupos étnicos.

La lucha indígena en Perú se manifiesta así, bajo la decisión de organizarse políticamente de manera autónoma e independiente para liberarse de la tutela de los partidos políticos, de las iglesias y de una parte de las ONG'S, participando en la vida política asumiendo su defensa y olvidando que otros hablen por ellos, buscando tener sus propias autoridades y representantes, que vean realmente por sus intereses y problemas propios.<sup>154</sup> En un proceso que más que ser una realidad es una tendencia y estrategia de lucha indígena que, en Perú, estaba sumergida en los proyectos de la sociedad oficial occidental.

#### **II.4. LOS GRUPOS RELIGIOSOS NO CATOLICOS EN LA POLITICA**

Los grupos religiosos no católicos, como parte - todavía minoritaria- de la diversidad cultural y social del Perú, eran otros de los actores sociales que emergieron en el reestablecido proceso político peruano que se estrena en 1980. Estos grupos que por muchos años se mantuvieron al margen de los acontecimientos públicos irrumpieron

<sup>154</sup> Cfr. *Declaración del primer encuentro de los pueblos Quechuas de América*, Primer encuentro de los Pueblos Quechuas de América, Qospo, Ecuador, 1999

sorpresivamente en este terreno, inaugurando novedosas formas de participación política, partidaria y electoral, hasta entonces desconocidas y poco exploradas por las comunidades protestantes en Latinoamérica

La importancia de los grupos religiosos no católicos se incrementa si consideramos que se despliegan políticamente en un país desmedidamente asociado con la religión católica. Vale mencionar que desde que Perú alcanzó su independencia la Iglesia católica tuvo un status legal privilegiado "como la única religión reconocida y protegida por el Estado". Incluso, a pesar de que con el transcurrir de los años, a través de las diversas Constituciones del país se dieron algunos cambios significativos en favor de la laicización del Estado y la libertad de cultos, no se logró disminuir el predominio social y cultural de la Iglesia Católica.<sup>114</sup>

Diversos fueron los inconvenientes que tuvieron las religiones, diferentes a la católica, para introducirse en una sociedad abrumadoramente bajo la influencia católica y que, por lo tanto, han mantenido una lucha constante con la cúpula eclesiástica católica, particularmente hostil e intolerante frente a otros tipos de iglesias

Los grupos protestantes en Perú son poco numerosos y en el contexto latinoamericano, para mediados de la década de los ochenta, se encontraban entre el grupo de países en donde las tasas de mutación del campo religioso católico es menor al 5%, como se observa en el **cuadro 5**

Sin embargo, tanto con el Perú como en el resto de los países de América Latina, se advierte que las comunidades protestantes, principalmente los pentecostales, se encuentran en un proceso de crecimiento constante

<sup>114</sup> Cfr. Jeffrey Klaiber S. J. *La Iglesia en el Perú. Su historia social durante la independencia*. Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima 1980, p. 37-55

El panorama religioso disidente de Perú no escapa a las tendencias advertidas en el resto de Latinoamérica, en donde las Iglesias protestantes históricas (luteranos, metodistas, presbiterianos, etc.) se desarrollan lentamente; en cambio, las iglesias misioneras (adventistas, pentecostales y bautistas) crecieron rápidamente, para compartir el terreno con otros grupos religiosos (Testigos de Jehová y Mormones).<sup>156</sup>

**Cuadro 5. PROTESTANTES EN AMERICA LATINA (1986)**

GRUPOS DE PAISES	PORCENTAJES
A) Venezuela, Ecuador, Perú, Paraguay, Uruguay, Cuba y México	Menos del 5%
B) Argentina, Honduras, Nicaragua, Bolivia, Costa Rica, República Dominicana y Guyana Francesa.	Entre 5 y 10%
C) Brasil, El Salvador, Haití, Panamá y Surinam	Entre 10 y 20%
D) Belice, Chile, Guatemala, Guyana y Puerto Rico.	Entre 20 y 30%
E) Bahamas, Barbados y Jamaica	Más del 30%

**Fuente:** David Stoll, *¿Is Latin America Turning Protestant? The Politics of Evangelical Growth*, Berkeley, University of California Press, 1990.

En Perú, el Censo de 1972 registraba que los grupos de *crístianos no católicos* constituían sólo el 3.2% de la población; en cambio, para 1981, la confesionalidad de los peruanos registraba que los *católicos* representaban el 89.1% y los *crístianos no católicos* el 4.7%,<sup>157</sup> y para 1990 se estimaba que estos grupos constituían entre 5 y 7% de la población total: entre 1 millón 100 mil y 1 millón 650 mil de los 22 millones de peruanos.

En la primera mitad del siglo XX la Iglesia Metodista fue numéricamente la más grande entre los protestantes de Perú; sin embargo, para los ochenta, el grupo más numeroso e importante es el de los evangélicos, dentro del cual sobresalen los

<sup>156</sup> Investigaciones de la Iglesia Católica señalan que una octava parte de los 480 millones de habitantes de la región (60 millones) pertenecen a iglesias fundamentalistas o evangélicas y que cada hora 400 latinoamericanos se convierten a éstas. Penny Imouat, "Lucha intercrístiana con fines políticos", en *Excelsior*, 27-12-1988, México, Sección A, pp. 1-2.

<sup>157</sup> El porcentaje restante es de personas sin religión o perteneciente a grupos considerados como "no crístianos" (testigos de Jehová, mormones, judíos, etc.). Cfr. Jeffrey Klaiber, *Op. Cit.*, pp. 478-482.

pentecostales, que tuvieron sus inicios en 1911. Éstos, para 1982, contaban ya con 212.822 miembros. el grupo que seguía en crecimiento a los pentecostales era la Iglesia Alianza Cristiana y Misionera, fundada en 1923, ésta en 1986 contaba con más de 20 mil fieles y mostraba un fuerte potencial expansivo, sobretudo entre las clases medias y entre los jóvenes, quienes buscaban una experiencia más vivencial y comunitaria que la practicada en las parroquias católicas.<sup>158</sup>

La mayoría de las asociaciones religiosas evangélicas se encuentran coordinadas por el Concilio Nacional Evangélico del Perú (CONEP), quién agrupa a la mayoría de las sociedades protestantes y articula dirigentes e intelectuales de las mismas. Según cifras de dicho organismo, la población evangélica se duplicó a partir de 1985 y en 1990 el número de iglesias evangélicas era de 5 mil 574. Otros grupos que también presentan un poderoso potencial de crecimiento son aquellas religiones consideradas como no cristianas (Testigos de Jehová y Mormones), quienes todavía no forman un importante grupo entre los protestantes de Perú. Asimismo, existen otras pequeñas confesiones de origen oriental, que tienen aceptación dentro de algunas capas sociales medias como: Hare Krishna y la religión Bahai.<sup>159</sup>

La rápida expansión de los grupos religiosos no católicos en Perú, sobre todo entre las clases marginales de las ciudades costeñas y en las bastas zonas rurales, se explica porque han sabido llenar un vacío en la vida de la gran cantidad de personas pobres, ya que las comunidades religiosas protestantes los acogen y les ofrecen un sentido de seguridad en su existencia personal.

<sup>158</sup> *idem*

<sup>159</sup> Cfr. Carlos Martínez García, "Vargas Llosa, Fujimori y los evangélicos", en *Uno más Uno. Suplemento Página Uno*, México, 10 junio 1990, p. 14.

No hay que olvidar que la conversión a algunas religiones no católicas produce en los individuos una total transformación en su vida y en su conducta, pues debido al ascetismo, dejan de tomar bebidas alcohólicas, empiezan a vivir una vida más ordenada y su precaria situación económica tiende a mejorar. Aunque también hay que buscar las razones de su éxito en una serie de características propias de carácter estructural- organizativo, como las siguientes:

Cuerpos doctrinales sumamente sencillos que no implican grandes esfuerzos de racionalización, con contenidos que dan respuestas simples pero claras a los problemas de sentido que plantean las actuales condiciones de vida.

En el caso del pentecostalismo y del neopentecostalismo (derivaciones del primero), utilización de un conjunto de símbolos y de expresiones cúl-tico-rituales en consonancia con la indosincracia del latinoamericano pero además y sobre todo, la presencia de un rico equilibrio entre la especialización y la autoproducción religiosa.

Para los Mormones y los Testigos de Jehová, sistemas rígidos de organización supralocal y de nucleación local que ofrece certezas y seguridades reclamadas por los sectores medios y también por los más bajos a los que han sabido adecuarse. En general para unos y otros un proselitismo a toda prueba que no escatima tiempo y recursos.<sup>160</sup>

Pero, al mismo tiempo, el cambio de religión da lugar a tensiones en la familia y en las comunidades en donde éstas penetran. No obstante, se debe tomar con reservas las acusaciones de desnacionalización que suelen hacerse en contra de las religiones no católicas; si bien es cierto la mayoría de éstas llegan del exterior, hay que considerar que muchas de éstas se naturalizan, tanto en sus dirigentes como en los recursos y organización, en los países en donde se establecen.

La proliferación de estas religiones no católicas puede interpretarse, de la misma manera, como un reflejo de las deficiencias y limitaciones de la propia Iglesia Católica,

---

<sup>160</sup> José Valderrey, *Op. Cit.*, p. 37

peruana y latinoamericana, que poco hace por revertir dicha situación. Entre las mayores deficiencias de ésta tenemos:

1. Frente a un enorme crecimiento demográfico - en menos de 25 años casi se ha duplicado la población latinoamericana- ha tenido lugar un descenso relativo del número de agentes religiosos (sacerdotes, religiosos, religiosas) ¿Qué puede hacer un sacerdote en parroquias urbanas con más de 50.000 habitantes o en zonas rurales teniendo que visitar decenas de poblados?
2. Las parroquias y otras estructuras eclesiales parecen insuficientes para cubrir de manera eficaz las demandas religiosas del pueblo
3. No se han generado nuevos agentes pastorales acordes con las nuevas necesidades y ante la disminución relativa de los clásicos.
4. La llamada religiosidad popular exige procesos de reconstrucción religiosa paralelos a las transformaciones culturales y sociales. De no ser así, se convierten en trampolín para nuevas agrupaciones religiosas con un mensaje reorganizador de su visión del mundo y con capacidad para reconstruir comunidades.
5. Los métodos y programas pastorales, cuando existen, aún están muy marcados por la abstracción y la estilización sin prestar la atención suficiente a la parte sensible y emocional y sin implicar activamente a las fuerzas vivas reales o potenciales.<sup>161</sup>

La Iglesia Católica de Perú tiene como problemas de siempre a) la falta de vocaciones y la dependencia del personal religioso extranjero, b) la permanencia de una religiosidad popular poco eclesial, y c) la existencia de una Iglesia clasista y otra popular.<sup>162</sup> Las mayores debilidades frente a los nuevos grupos religiosos se presentan en aquellas Iglesias católicas tradicionales del centro de las ciudades o en las parroquias regentadas por congregaciones de tendencia conservadora, y es en la Selva y el Sur andino en donde contrarrestan mejor la penetración de esas iglesias.

En tales términos, es claro que el panorama religioso del Perú, que todavía es predominantemente católico (en un 90%), se encuentra incursionado por una diversidad de ofertas religiosas, en donde sobresalen, por su número e importancia, los grupos

<sup>161</sup> *Ibid.*, pp. 34 y 35

<sup>162</sup> Jeffrey Klaiber, *Op. Cit.*, p. 55

denominados evangélicos, de los cuales nos ocuparemos aquí, resaltando, mas que otras cosas, aquellas actitudes y formas de participación política que desarrollan

Los grupos evangélicos forman, a su interior, un bloque bastante heterogéneo, pero en donde las diferencias entre el grupo mayor, pentecostal, y las iglesias evangélicas son reducidas. Ambas tienen una doctrina fundamentalista, ponen especial énfasis en el estudio de las Sagradas Escrituras y procuran que los creyentes participen activamente; pero muestran discrepancias en cuanto a que los evangélicos tratan de ser más solemnes en sus servicios religiosos, y sólo en algunas Iglesias, las más cercanas al pentecostalismo, practican actividades como: la glosolalia (hablar en lenguas), la sanidad o el uso de instrumentos musicales durante el culto.

Es en 1889 cuando se establece la primera iglesia evangelista que logró continuidad en Perú. La Iglesia Metodista, fundada en el puerto del Callao por un representante de la filial argentina de la Sociedad Bíblica Americana.<sup>163</sup> Esta iglesia tuvo problemas con el conservadurismo católico que se oponía a la instalación de misiones protestantes para peruanos

En julio de 1890 las autoridades de la Iglesia Católica lograron que el representante de la Iglesia Metodista, Francisco Penzotti, fuera detenido porque supuestamente había violado el artículo IV de la Constitución vigente - que prohibía otras formas de culto público a la católica; lo cual suscito una agitación en la opinión pública nacional e internacional. Gracias a que los primeros grupos de protestantes peruanos, junto con liberales, masones y librepensadores, asumieron la defensa del pastor, y por la

---

<sup>163</sup> Esta iglesia se convirtió oficialmente, en 1891, en un brazo de la Iglesia Metodista Episcopal norteamericana siendo parte de la misión que esta iglesia organizó en Perú. Véase Rosa del Carmen Jofré, "La Misión Metodista y la Educación en el Perú, 1889-1937", en *América Indígena*, núm. 3, México, 1981, p. 501.

intervención diplomática de los Estados Unidos, se forzó un fallo judicial en favor del inculpado <sup>164</sup>

A partir de entonces comienza a despuntar el progreso de expansión de las misiones protestantes, que siguió un doble curso expansivo: "el <<circuito minero>> privilegiado de manera creciente por los capitales norteamericanos en los andes peruanos, y la red urbano-costeña que acompañaba el proceso de articulación vial conforme avanzaba la construcción de la carretera panamericana."<sup>165</sup> Las misiones primero fundaron iglesias y escuelas en la costa (Lima y Callao) y en la sierra (Huancayo), desde donde extendieron su trabajo hacia numerosas ciudades y comunidades pequeñas tanto de la Costa como de la Sierra, y en menor medida de la Selva

Sin embargo, la Iglesia Católica nunca cesó en sus pretensiones por conservar íntegra su hegemonía religiosa. Por ello, en 1923, impulsó una campaña, a través del obispo de Lima, monseñor Lisson, para consagrar el Perú a la imagen del Sagrado Corazón de Jesús, con la velada intención de respaldar la reelección de Augusto B. Leguía en la presidencia de la República y afianzar la alianza Estado-Iglesia católica.

La batalla por la libertad de cultos, entonces, aproximó a la Iglesia metodista y a las otras catorce iglesias evangélicas, a sectores políticos como anarquistas, socialistas y apristas; quienes levantaron exitosamente las banderas liberales en favor de la libertad de culto. La vinculación de los evangélicos con el APRA y Haya de la Torre, se debía a que consideraban que éstos eran símbolo de una política anti-conservadora, anti-

<sup>164</sup> *Ibid.*, pp 510-511

<sup>165</sup> Ricardo Melgar Bao, "Religiosidad política y proceso electoral en el Perú", en *Estudios Latinoamericanos*, núm. 8, enero-julio, CELA/FCPyS/UNAM, México, 1990, p. 64

imperialista y anti-autoritaria, actos que les valió, al igual que al APRA y su líder, ser por muchos años víctimas de hostilidad y persecución política.<sup>166</sup>

Así, los grupos protestantes, y en especial los evangélicos, en el proceso de conformación del contemporáneo sistema político peruano se alinearon con los grupos políticos que consideran enarbolan las banderas en favor de una sociedad democrática. Acompañaron a los partidos políticos, a las clases medias y la pequeña burguesía en la lucha por los derechos civiles y las libertades públicas, que eran demoradas por la oligarquía en el poder.<sup>167</sup>

La cultura política de los grupos religiosos no católicos en Perú no debe entenderse, así, sólo en su propensión a sostenerse sobre sólidas bases de organización interna y colectiva para defenderse de los sentimientos y actitudes de hostilidad de la sociedad mayoritaria; si no en su participación en la lucha de la sociedad peruana por conseguir los espacios democráticos, por muchos años cancelados en ese país por la oligarquía y por los diferentes gobiernos militares.

Bajo tal contexto, no es extraño encontrar que los grupos evangélicos buscaran estar representados en la *Asamblea Constituyente* de 1978-79 y, posteriormente, participaran públicamente en partidos políticos, grupos de presión, recintos parlamentarios y en altas esferas del poder; con lo cual no sólo buscaban aumentar su presencia social y política, sino también ganar terreno en una sociedad en donde había una estrecha, y perversa, relación entre el Estado y la Iglesia Católica.

---

<sup>166</sup> Jean Pierre Bastian, *El protestantismo en* Op. Cit., p. 469

<sup>167</sup> No se debe asociar, sin embargo, su posición a una línea "nacionalista, independiente y en conflicto con el imperialismo", sino más bien, en el supuesto de que la democratización conlleve a una mayor libertad religiosa. Así, cuando el movimiento popular se radicalizaba éstas mantenían una posición conservadora, pero permanecía "progresista" en comparación con la Iglesia Católica. Cfr. Rosa del Carmen Jofré, Op. Cit., pp. 503-505.

La primera gran etapa de emergencia política -abierta- de los grupos evangélicos se da en el marco de la crisis económica, política y social del gobierno militar del General Morales Bermúdez (1976 -1977). Entonces era de vital importancia para los evangélicos tener una presencia política más abierta en el sistema político que estaba por determinarse, toda vez que, durante el régimen del Gral Velasco Alvarado, la Iglesia Católica y el gobierno de éste tuvieron un acercamiento mucho más estrecho que el habitual, alcanzando ésta un papel político - incluso legitimador- de primer nivel.<sup>168</sup>

Por ello, cuando Velasco Alvarado es derrocado y los nuevos actores sociales están por definirse, los grupos evangélicos se presentan, a través del teólogo y pastor presbiteriano Pedro Arana Quiroz (incluido en la lista del APRA) en las elecciones para la Asamblea Constituyente de 1978; desde donde presionaron para que la nueva Constitución (de 1979) garantizara la libertad de cultos, como finalmente sucedió.

Al respecto, la Constitución de 1979 señala que:

**Art. 2.** Toda persona tiene derecho: 3) A la libertad de conciencia y de religión, en forma individual o asociada. No hay persecución por razón de ideas o creencias. El ejercicio público de todas las confesiones es libre, siempre que no ofenda a la moral o altere el orden público.

**Art. 86.** Dentro de un régimen de independencia y autonomía, el Estado reconoce a la Iglesia Católica como elemento importante en la formación histórica, cultural y moral del Perú. Le presta su colaboración. El Estado puede también establecer formas de colaboración con otras confesiones.<sup>169</sup>

La ley, sin duda, obliga al Estado a garantizar la libertad de cultos y posibilita la existencia de diversos grupos religiosos con igualdad de derechos y obligaciones que la Iglesia católica; aunque, debemos reconocer que, al mismo tiempo, legitima la

<sup>168</sup> Las medidas reformista del gobierno de Velasco Alvarado coincidían con posturas progresistas - expresadas en el Concilio Vaticano II- de la Iglesia Católica, aunque después volvió a su tendencia conservadora. Cfr. Gabriel Ochoa, "La Iglesia y la opción por los pobres", en *Cuadernos de Marcha*, núm. 4, noviembre-diciembre, México, 1979, pp. 105-111.

<sup>169</sup> Véase, *Leyes Municipales Iberoamericanas*, (col. Estudios Municipales), Tomo III, UCCI, Madrid, 1991, pp. 331-381.

hegemonía social del catolicismo en Perú. Cabe señalar, además, que en Perú el estado no es laico, en la educación primaria la materia de religión es obligatoria, en el ejército hay una estructura militar eclesíástica, los gobiernos militares siempre tuvieron el aval de la iglesia, y que el estado se reconoce así mismo defensor del catolicismo, como se desprende del precepto legal

Lo anterior es importante si consideramos que las relaciones entre las instituciones castristas y el conservadurismo católico eran todavía muy estrechas. Por ejemplo, el 24 de julio de 1980, el general Morales Bermúdez, al filo de concluir el llamado decenio militar, expidió el Decreto ley 23 211, en el que aprobó el "Acuerdo entre la Santa Sede y la República del Perú", mediante el cual se establecen vínculos de interdependencia entre la Iglesia católica y las fuerzas armadas. Tal situación descifra por qué los militares asumen la enérgica defensa de la "civilización occidental y cristiana", puesta de manifiesto en el ametrallamiento de que fueron objeto los asistentes a un oficio religioso en una iglesia protestante en Ayacucho, en manos de la infantería de marina peruana.<sup>170</sup>

La comunidad evangélica no sólo demandaba la igualdad y la libertad religiosa, sino que también luchaba por organizarse políticamente para defender su derecho a la disidencia religiosa. Por ejemplo, el mencionado pastor Pedro Arana fundó la "Comisión Paz y Esperanza" dentro del CONEP, con el objetivo de investigar y demandar la aclaración de la violación de los derechos humanos cometidos en contra de los militantes evangélicos.

Según diversos informes de las propias organizaciones protestantes, unos trescientos líderes evangélicos perecieron en la década de 1980 como consecuencia de la violencia política, sea a manos de la guerrilla o del ejército gubernamental: entre 1983

<sup>170</sup> Ricardo Muga, *Historia de la política y Op. Cit.*, p. 63

y 1985 fueron asesinados 90 miembros de las iglesias protestantes, 63% por Sendero Luminoso y el resto por el ejército, grupos paramilitares o grupos no identificados, igualmente, desaparecieron 20 ciudadanos evangélicos tras ser detenidos por fuerzas oficiales y encarcelados 26 feligreses acusados de "terrorismo" en Ayacucho, Huancavelica, el Callao y Lima.<sup>171</sup>

La intolerancia hacia los grupos religiosos no católicos, como la desprotección en que se encontraban, en una sociedad signada por altos niveles de violencia y precariedad política, obligaron a éstos a buscar formas de participación política continua que les posibilitara resolver los problemas que se les presentaban, tanto en sus servicios religiosos como en su relación con el Estado peruano, singularmente próximo al catolicismo. Como lo declaró un grupo de promotores evangélicos: "Frente a la violación no basta con convocar a jornadas de ayuno y oración: hay que usar todos los medios legales y movilizar a los miembros de la iglesia".<sup>172</sup>

La Constitución de 1979 no prohíbe o limita a los miembros o ministros de los cultos religiosos a intervenir en la vida política de la Nación. Según el **Art. 68**: "Todos los ciudadanos con capacidad de voto tienen derecho de asociarse en partidos políticos y de participar democráticamente en ellos" Aún más, como señala el **Art. 66 y 67**, no pueden votar ni ser elegidos los suspendidos por resolución judicial, los privados de su libertad y los miembros de las Fuerzas Armadas y Fuerzas Policiales en servicio activo. "No existe ni puede crearse otras inhabilitaciones". Por lo tanto, legalmente, nada obstaculizaba para que los grupos religiosos participaran activamente en la política.

---

<sup>171</sup> Carlos Martínez García, *Op. Cit.*, p. 14

<sup>172</sup> "Los evangélicos ganan influencia política", en *Excelsior*, 18 de agosto de 1990, México, pp. 1 y 16.

No debe extrañar, por tanto, que los grupos protestantes en Perú, una vez que los derechos de la democracia representativa se restablecieron en 1980, comenzaron a desarrollar una participación directa en la vida electoral y partidaria de ese país, con el APRA en primera instancia, pero de manera independiente después, pues estaban dispuestos a apoyar a aquellas fuerzas políticas que vieran por sus problemas y demandas.

Dicha postura, de apoyo condicionado a las fuerzas políticas, es importante tenerla en cuenta, porque definirían el futuro político de los evangélicos en la segunda mitad de la década de los ochenta. La metamorfosis política que experimentan estos grupos la expresaba en 1990 el teólogo Pedro Arana, así:

Bueno, en la historia peruana de los últimos 50 años los evangélicos normalmente han votado por el aprismo. Porque ha habido una relación entre ese partido y la comunidad evangélica en la historia de nuestra patria. Pienso que debido a los desaciertos del actual gobierno, el desgaste del mismo y muchos problemas que ha enfrentado Alan García, (determinaron que) los evangélicos estuvieron buscando otra posibilidad de donde ofrecer su voto.<sup>173</sup>

Por ello, de cara a las elecciones presidenciales de 1990, los evangélicos se acercaron a la agrupación política independiente *Cambio 90*, la cual les ofreció un espacio político adecuado a sus inspiraciones e intereses. Su candidato, Alberto Fujimori, llevó en las listas tanto de senadores como de diputados a cerca de 50 pastores evangélicos. Además, incluyó como aspirante a la segunda vicepresidencia de la república al principal líder del Consejo Nacional Evangélico, pastor Carlos García García.

El Consejo Nacional Evangélico del Perú (CONEP), como señalamos, es una organización que representa a la mayoría de las denominaciones protestantes, incluso

---

<sup>173</sup> Véase Carlos Martínez García, "Política y evangelio: salidos de la elección de Fujimori", en *Página Uno*, 8 de julio de 1990, pp. 10.

bautistas, presbiterianos, luteranos, metodistas y episcopales. Sólo los Mormones, los Adventistas del Séptimo Día y los Testigos de Jehová - también activos en Perú- no pertenecen al CONEP

En su momento, Pedro Merino Boyd, Secretario General del CONEP, sostuvo que:

Antes de 1990 siempre hubo una resistencia por entrar a la política (. . .); en las décadas previas, los protestantes peruanos sólo fueron una pluralidad en el Congreso, no tenían un candidato protestante en sus filas, mientras que sus correligionarios que se postulaban a puestos públicos, en otros partidos políticos, eran pocos y salían derrotados. (...) Por ello tomaron la decisión de incursionar en este terreno, para romper con un proceso de aislamiento de muchos años, que llevó a muchas iglesias a ignorar la realidad del país.<sup>174</sup>

Según Merino, los protestantes de Perú fueron atraídos por la campaña de "trabajo y honor" que preconizó Fujimori, y estaban ansiosos por ayudar a cambiar los declinantes niveles del país y mejorar la calidad de la educación pública. "El deseo de Fujimori (era) tener un país próspero, donde se respete la autoridad. Eso son también los objetivos de los evangélicos del país". Los protestantes son partidarios del cambio para "sacar al país de la corrupción, la inmoralidad y la degradación". Por eso se inclinaron por Fujimori, porque "era algo nuevo" y porque el candidato de Cambio 90 buscó activamente el apoyo de los protestantes.<sup>175</sup>

Parece que Alberto Fujimori percibió el inusitado potencial electoral que había en los adherentes a la comunidad protestante-evangélica del Perú, quienes cuentan con cerca de 2 millones de feligreses con alta proclividad para sostener un alineamiento político-religioso. Muy importantes si consideramos que para el proceso electoral de 1990 se registraron en el padrón alrededor de 10 millones de ciudadanos.

---

<sup>174</sup> Pedro Merino sustituyó a Carlos García, en 1990, cuando éste aceptó ser candidato. Cfr. Daniel Drosdoff, 'La minoría protestante de Perú ha fortalecido su presencia política', *Excelsior*, 19 de sep. de 1990, México, pp. 45 y 49.

<sup>175</sup> *idem*

Así, durante la campaña electoral de 1990, las comunidades protestantes activaron sus eficientes mecanismos de organización y propaganda en favor de Alberto Fujimori y su agrupación Cambio 90, constituyéndose en uno de los puntales, que no el único, en los que descansó el triunfo del hasta entonces desconocido candidato presidencial de ascendencia japonesa.

Como los mismos evangélicos señalan:

Nuestras iglesias cristiano-evangélicas, llamadas también protestantes, están esparcidas por todo el territorio patrio y formadas en su gran mayoría por gentes de modestos recursos económicos; están profundamente arraigadas en su medio social... Fue este arraigo y experiencia en técnicas informales de convencimiento, lo que hizo posible que el proselitismo hormiga a favor de Fujimori arrojara un apoyo inesperado a su candidatura.<sup>176</sup>

Los votos procedentes de los grupos protestantes evangélicos, como de los derivados de la población perteneciente al sector de la economía informal<sup>177</sup> contribuyeron para que un desconocido político, sin aparato partidario, que en vísperas de las elecciones tenía un porcentaje en la intención del voto del 9%, en las elecciones presidenciales del 8 de abril de 1990 obtuviera una votación de 24.6%, por encima de partidos como el APRA y la Izquierda Unida, y que obligó a Mario Vargas Llosa (27.6% de votación), candidato del FREDEMO, a enfrentársele en una segunda vuelta electoral toda vez que ninguno de los dos obtuviera más del 50% de los votos.<sup>178</sup>

<sup>176</sup> Carlos Martínez, *Vargas Llosa, Fujimori y ...* Op. Cit. P. 14

<sup>177</sup> Otro candidato presidencial, perteneciente a los grupos protestantes, fue Jeremías Ortiz Arcos, el profeta Ezequiel Ataucasi Gamonal, fundador de la Iglesia Israelita del Nuevo Pacto Universal, la cual tiene cierta influencia en las comunidades campesinas de los Andes y en los barrios marginales de las ciudades. Dicha candidatura tuvo poco eco dentro de los protestantes y sus logros electorales fueron mínimos. Cfr. Mario Vargas Llosa, *El pez en el agua*, Six Barril, México, 1993, pp. 351 y 441-442.

<sup>178</sup> Cfr. Carlos Iván Degregori y Romeo Grompone, *Elecciones 1990. Demonios y Redentores en el Nuevo Perú: una tragedia en dos vueltas*. Colección Mínima # 22, IEP, Lima, 1991, pp. 11-17.

Alberto Fujimori obtuvo en la primera vuelta alrededor de 2.5 millones de votos y la cantidad de éstos que provinieron de los grupos evangélicos, se estimó en un 39%, estamos hablando de cerca de 1 millón de sufragios que se inclinaron en favor de Cambio 90 y su candidato presidencial, votos sin los cuales difícilmente hubieran logrado dar la gran sorpresa en el proceso electoral de 1990.

El pastor presbiteriano, Pedro Arana, quien en 1990 fue candidato a Senador por el APRA, reseña magníficamente la forma en que se vincularon los evangélicos y Fujimori en aquella elección presidencial.

Yo no creo que le han dado el triunfo porque obviamente han habido mucho más personas que han votado por él que los evangélicos. Pero sí, vamos a decir que un radio de influencia de tres a cuatro por evangélico da la suma de los votos que él ha conseguido. No hay que olvidar que en lugares remotos del país donde la Iglesia Católica no tiene una presencia constante, sino probablemente dos veces al año una visita de algún sacerdote, donde el Estado muchas veces está ausente, hay una comunidad evangélica que se reúne. Entonces esto explica como es que obtuvo votaciones de lugares muy remotos en el país. Si juntamos todos esos elementos creo que pueden darnos la explicación del triunfo de Fujimori. Él, en cuanto se refiere a la comunidad evangélica, tuvo la sagacidad de buscar dos personas que pienso han sido claves para su triunfo. Una que le dio el alcance nacional, que es el pastor Carlos García García, segundo vicepresidente, y la otra que ayudo a organizar esos esfuerzos, bastante informales, que fue un pastor de la Iglesia bautista independiente, el pastor Pedro Vilches. Ellos dos han usado muchos activistas, jóvenes activistas evangélicos que han ido con un mensaje muy sencillo, visitando comunidades evangélicas. El mismo Fujimori, junto con uno de los pastores que he mencionado, por más de año y medio han estado visitando, a lo largo y ancho de todo el país, y en cuanto reuniones evangélicas han podido estar presentes estuvieron, fue así que se hizo conocido de muchos pastores.<sup>179</sup>

Los grupos evangélicos, por su parte, lograron ganar un importante espacio político en el parlamento: de los 32 diputados y 14 senadores que Cambio 90 obtuvo en esas elecciones, el 39% de éstas quedaron en poder de la comunidad protestante-

---

<sup>179</sup> Carlos Martínez García, *Política y Evangelio... Op. Cit.*, p. 10.

evangélica, con alrededor de 15 curulos, que representan el 6.5% del total de bancadas parlamentarias; reflejando cierto equilibrio entre el porcentaje de evangélicos sobre la población total y la representación política nacional.<sup>180</sup>

Sin embargo, el impacto político de los grupos protestantes-evangélicos en Perú no concluyó con las elecciones generales de 1990: la incursión política de los grupos protestantes despertó recelo en muchos sectores conservadores de la sociedad peruana, desatando un inesperado vuelco, en la segunda vuelta electoral presidencial, con fuertes conflictos entre la Iglesia católica y los sectores evangélicos; entonces, hubo una mayor injerencia de la jerarquía católica peruana para favorecer la candidatura del escritor y con serios ataques contra Fujimori, señalando que éste se apoyaba en los evangélicos, que eran un aspecto extraño a la cultura de Perú.

La cruzada del conservadurismo católico en contra de la candidatura presidencial de Alberto Fujimori la encabezó el Monseñor Augusto Vargas Alzamora, arzobispo de Lima y primado de Perú; quien luego de entrevistarse con su sobrino, el candidato de Fredemo, se presentó en un programa de televisión para aclarar el significado de "agnóstico", concepto con el cual se definió Vargas Llosa. Según él, agnóstico es "alguien que una vez fue creyente y que puede llegar a ser creyente otra vez en el futuro", con lo cual dejó abierta la puerta para que los católicos votaran por el oponente de Fujimori.<sup>181</sup>

Después de la sorpresiva aparición del Arzobispo, en Lima y otras ciudades, se desató una campaña en contra del candidato de Cambio 90, quién, supuestamente, por tener el respaldo de las iglesias evangélicas, eliminaría la enseñanza de la religión católica, obligatoria en las escuelas y colegios. Además de que, al ganar Fujimori,

---

<sup>180</sup> Cabe señalar que en Perú existe el *voto preferencial* que permitió a los evangélicos escoger entre la listas propuestas por Cambio 90 a sus candidatos protestantes, evitando así que fueran marginados por la organización.

<sup>181</sup> Daniel Drosdoff, *Op. Cit.*, p. 45

nombraría como ministro de educación al pastor Carlos García, y como tal, éste eliminaría la enseñanza obligatoria de la religión católica.

Por tal motivo, Guillermo Toshikawa Torres, director del Colegio internacional de la iglesia metodista de Arequipa, definió la posición de los grupos protestantes en una carta abierta al público. En dicha misiva, además de exponer los motivos de su apoyo a Fujimori, manifestó que "si ganara Cambio 90 la discriminación sería desterrada; nuestro hijos podrán estudiar en los colegios de nuestra elección sin tener que esconder nuestra fe evangélica; nuestros templos se construirán en los terrenos que el Estado debe reservar obligatoriamente". Además, "los pastores gozarán de los privilegios que disfrutaban otros clérigos ahora"; pues a pesar de que La Constitución Política de Perú destaca que todos tienen derechos "a la igualdad ante la ley, sin discriminación alguna por sexo, raza, religión, opinión o idioma", en estos momentos "es letra muerta"<sup>182</sup>

La ofensiva anti-evangélica y anti-Fujimori se acentuaron a escasos 15 días de realizarse la segunda vuelta electoral, el 22 de mayo, cuando el prelado, Augusto Vargas Alzamora, llamó a los católicos en una carta pública a defender su iglesia y denunció una campaña desatada en contra de la fe católica, con ánimos de romper su unidad, e invitó a no dejarse amedrentar por ese tipo de propaganda.

Esta carta, que fue interpretada como un apoyo abierto a Vargas Llosa, se dijo, fue hecha en respuesta a otra misiva, firmada por Fernando Veramendi Stoll, quien lanzó duras acusaciones contra la Iglesia católica: "la iglesia católica es propulsora de falsos dogmas, adoraciones paganas; sus sacerdotes avalan las fiestas donde abunda el licor y

---

<sup>182</sup> José Meléndez, "Acabaría con Fujimori la Discriminación Religiosa", en *Excelsior*, 2 de mayo de 1990, México, Sección A, pp. 2 y 32.

la prostitución; (son) los causantes del subdesarrollo y atraso de la nación"; y que había que votar por Alberto Fujimori, por ser "el enviado de Dios para traer el cambio a la patria."<sup>183</sup>

El Consejo Nacional Evangélico del Perú (CONEP) inmediatamente desmintió los hechos, tras indicar que no se conocía a ningún miembro de sus comunidades religiosas con ese nombre, y que virtualmente se había iniciado una guerra sucia, con inminentes motivos políticos, en contra de los grupos religiosos no católicos.

Se usaron armas bajas como la producción de un panfleto que se adjudicó a la comunidad evangélica y en el que se atacaba de una manera burda a la Iglesia católica, atacando a la virgen, a los santos, llamándola apostata en términos sumamente duros. La acción frente a ese folleto, que no era evangélico, que había sido construido para atacar la campaña de Fujimori, otra vez fue contraproducente por la actitud que tomaron sus defensores. Un periodista muy conocido en Lima dijo por la televisión tratando de exacerbar los ánimos que al haber agredido a la madre de Jesús habían agredido a su propia madre, por lo tanto le habían mentado la madre. Decirlo por televisión es algo terrible porque eso enardece a la gente (...). Días después el obispo de Lima sale a responder una pregunta de un periodista que le hizo la observación siguiente: 'Monseñor, no cree usted que la Iglesia católica está atacando ya demasiado a la Iglesia evangélica'. Aquel volteó y le respondió: '¿qué haría usted si le tocan a su madre?'. Parece que había algún tipo de conversaciones sobre la argumentación que iban a emplear. Pero en boca de un obispo yo creo que eso no queda bien y el pueblo va captando.<sup>184</sup>

Todo "eso bastó para que se desatara una campaña contra lo que el diario *Ojo* llamó <<los blasfemos de Cambio 90>> Y para que, con el apoyo de la Legión de María, la Acción Católica, el Movimiento Familiar Cristiano, el Apostolado de la Oración, el *Opus Dei* y *Soladitium*, entre muchos otros grupos similares, el arzobispo de Arequipa sacara

<sup>183</sup> Véase Félix Roque, "<<Guerra Santa>> las Elecciones en Perú", en *Exóclisior*, México, 9 de junio de 1990, p. 1.

<sup>184</sup> Carlos Martínez, *Op. Cit.*, p. 10

extemporáneamente en procesión a la Virgen de Chapi y el de Lima al Señor de los Milagros apenas diez días antes de las elecciones <sup>185</sup>

Es importante señalar el trasfondo de estas acciones, a pesar de que el mismo prelado negara el posible respaldo de la Iglesia Católica a alguno de los candidatos, pues, sin duda, las motivaciones religiosas se habían incorporado ya al debate político nacional, al grado de manifestarse, simbólicamente, una virtual "Guerra Santa" que enfrentaba a católicos con evangélicos.

Vargas Llosa, por su parte, si bien es cierto que condenó explícitamente la campaña racista que entonces se desató, calló ante la cruzada anti-evangélica, incluso cuando inundaron la televisión y la radio *spot* sin pie de imprenta, con virgen, papa, cruces y rosarios, que proclamaban "Perú país católico" Más aún, en el debate televisivo -final- que tuvo el afamado escritor con Fujimori, salió en defensa de la Iglesia Católica, al señalar que

Por primera vez, que yo recuerdo en la historia, ha tenido que salir a defenderse de esas sectas ( ) intolerantes que hacen de la campaña política una manera de promover unas convicciones de tipo religioso que trastornarían profundamente lo que es toda la tradición religiosa del Perú (y que) vienen montadas en el caballo del ingeniero Alberto Fujimori ( ) No es posible que unas (creencias), y sobre todo minoritarias, quieran hacer de la política una manera de ganar espacio político y destrozarse a la que es la principal religión en toda la historia de Perú que comienza con la llegada de Occidente a América <sup>186</sup>

En una cosa tenía razón Vargas Llosa, los grupos evangélicos buscaban afanosamente "ganar un espacio político", mediante el cual pudieran defender sus derechos constitucionales, como la libertad de creencia, la garantía a una educación laica y tener los mismos derechos y obligaciones que la Iglesia Católica; pero, de ninguna

<sup>185</sup> Carlos Iván Degregori, "El Aprendiz de Brujo y el Curandero Chino: Etnicidad, modernidad y ciudadanía", en *Demonios y Op. Cit* p 92

<sup>186</sup> *Ibid.*, pp. 93-94

manera pretendían "destronar" a la religión católica, que desde luego, y lo reconocen, es la predominante en Perú. Los citados actos fueron aprovechados para orientar subterráneamente el potencial y mayoritario voto católico en favor de Mario Vargas Llosa; y, aunque la percepción religiosa que esperaba recibir el Fredemo no fue tan masiva como se pensaba, sí cumplió su papel: el encuadramiento religioso de la contienda político-electoral en curso. La poca repercusión que dichas posturas tuvieron es una muestra de las débiles bases sobre las que descansaba.

Los límites del encuadramiento católico promovido por el Arzobispo Vargas Alzamora partieron de su propia incapacidad para convencer a la población electoral a través de una bandera precariamente faccional, al sostener una supuesta externalidad de las iglesias evangélicas que pretenderían <<romper la unidad de la peruanidad: su fe católica>>. <sup>167</sup>

Estas circunstancias, en donde estuvieron mezclados elementos políticos y religiosos, dieron a los evangélicos una inigualable experiencia sobre lo embrollado que resulta desarrollarse en una sociedad en donde el catolicismo, la peruanidad y la política, son elementos interconectados. De ahí la importancia de su inserción en la política y lo trascendental que resultó que hayan podido desenvolverse abiertamente.

Su organización y su visión del nuevo proceso político peruano en marcha fue relevante, como lo reseña el pastor y teólogo, Pedro Arana Quiroz:

A raíz de los resultados del 8 de abril dos problemas se pusieron sobre el tapete. Uno fue el problema racial y el otro el problema religioso. [...] El asunto religioso, diría que fue más grave. Y fue más grave porque evidentemente se quiso usar el mismo recurso de hace muchos años, de que la única manera de ser peruano era siendo católico y que la peruanidad, si es que existe (estamos en forja de ella), estaba íntimamente relacionada con la Iglesia católica. Se llegó a decir que era el catolicismo el que le daba unidad al pueblo peruano. Los resultados adversos desmienten ese tipo de afirmaciones. <sup>168</sup>

<sup>167</sup> Ricardo Melgar, *Op. Cit.*, p. 64

<sup>168</sup> Carlos Martínez, *Op. Cit.*, p. 10

Sin embargo, no se puede afirmar que el triunfo electoral de Alberto Fujimori sobre Vargas Llosa fue un rechazo a la religión católica y un respaldo a las iglesias evangélicas, más bien, debe interpretarse como un voto del pueblo por el "otro Perú", por el que descansa en la heterogeneidad y la pluralidad, y no por el que se asienta sobre una pretendida uniformidad social y cultural, muy alejada del Perú real. Además, hay que tener en cuenta que en la segunda vuelta electoral, como sólo eran dos los contendientes por la presidencia de la República, el candidato de Cambio 90, Alberto Fujimori, se vio favorecido por los votos de los simpatizantes del APRA y de la izquierda, que lo consideraban más cercano a sus posiciones que el candidato de Fredemo.<sup>189</sup>

Al margen de todas las circunstancias y factores que se conjugaron para que Alberto Fujimori y su agrupación política conquistaran la presidencia de Perú en 1990, los grupos protestantes-evangélicos lograron el objetivo de ganar un importante espacio político, sobre todo en el terreno parlamentario. Su tarea en lo inmediato era aprovechar los espacios ganados y sortear las diferencias propias de las iglesias evangélicas.

Las comunidades evangélicas, que decidieron dejar la etapa de auto-aislamiento público y pasar a una participación política más activa, mostraron una importante visión e inteligencia en el dificultoso terreno político que se comenzaba a desarrollar en el Perú. Sabían que no era fácil ganar espacios en una sociedad que tradicionalmente estaba reservada a la hegemonía católica, y que, la lucha por afirmar la pluralidad y diversidad social y cultural, todavía estaba por consolidarse.

---

<sup>189</sup> Cfr. Gustavo Emmerich y Rafael Cedillo, "Perú: el fenómeno Fujimori y los escarpados caminos de la democracia", en Gustavo Ernesto Emmerich (coord.), *Procesos Políticos en las Américas*, UAM-I, México, 1997, pp. 293-320.

# CAPITULO III

# MEXICO Y PERU

## ENCUENTROS Y DESENCUENTROS

"La carencia de cualquier organización política o gremial que represente las capas marginadas o de un vivo interés hacia ellas por parte de cualquier institución es otra indicación de su carácter de contingente que, además de no estar incorporado al sistema modernizante de producción, es excluido formalmente de la sociedad nacional. Estas masas, aunque mayoritarias en casi todas las naciones latinoamericanas, son tratadas como si no existieran, no sólo frente al mundo institucional que las ignora, sino incluso como contingente humano. Sus problemas, cuando llegan a preocupar a las autoridades, sólo las conmueven en la medida en que causen o puedan contribuir a causar disturbios. Se enfrentan como una especie de plaga incómoda que sería deseable eliminar, aunque todos obtengan sustanciales provechos de su existencia. Tales problemas son, entre otros, el privilegio de contar con sirvientes humildes y baratos, que estén al alcance no sólo de los ricos sino también de las capas medias y hasta de los pobres integrados al sistema."

Darcy Ribeiro, *El dilema latinoamericano: Estructuras de poder y fuerzas insurgentes*, Siglo XXI, 1971, México, p. 101.

### **III.1. PROCESOS POLÍTICOS EN MÉXICO Y PERÚ.**

En este apartado se busca destacar, a partir de la comparación de los elementos del sistema político mexicano y peruano revisadas en los primeros capítulos, las peculiaridades de los procesos gubernativos de ambos países; en tanto que el examen del desarrollo histórico, reordenamiento y proyección de las instituciones, actores y prácticas políticas, nos permiten comprender los rasgos de cultura política presentada por los grupos diversos en el período que nos ocupa; pero que, además, comprenderá algunas consideraciones sobre modificaciones políticas ocurridas en la década de los noventa, porque aclaran diversos aspectos que implican el objeto de estudio.

Los elementos que se toman para el análisis son: 1) el sistema de gobierno, debido a que son países con régimen de gobierno presidencialista, en donde el presidente es el eje a través del cual gira la política nacional; 2) la reforma política, que comprende los cambios ocurridos en los procedimientos y prácticas político-electorales y de gobierno de la vida pública; 3) el sistema de partidos políticos, que como medio de renovación de las élites gobernantes, ocupan un papel primordial en la lucha política y reflejan la pluralidad ciudadana

#### **III.1.1. EL SISTEMA DE GOBIERNO.**

Los sistemas de gobierno aluden al modo y a la manera en que el Estado es organizado, y su concepción se refiere a una totalidad en la cual están integrados y coordinados los diferentes procesos e instituciones políticas, con el fin de llevar a cabo la actividad del gobierno. Dentro de dichos sistemas podemos encontrar dos tipos diferenciados, que giran en torno a la integración, si ésta es parcial es un sistema constitucional pero si es

total entonces es autocrática o autoritaria. Las características generales son las siguientes:

1. El sistema constitucional.
  - a. División de poderes, estructura pluralista del poder.
  - b. Formación abierta y pluralista de la voluntad política.
  - c. Integración política parcial.
2. El sistema autocrático:
  - a. Concentración de poderes, estructura monista de poder.
  - b. Formación monopolizada de voluntad política.
  - c. Integración política total.<sup>190</sup>

Según tales características, un régimen estará más cerca de la democracia si contempla la preservación y vigencia de la constitucionalidad, la división de poderes, el desarrollo de la vida partidista y libre participación ciudadana en las actividades políticas; pero estará más próxima al autoritarismo o totalitarismo si, por el contrario, hay límites o se niega la constitucionalidad, no existe la plena división de poderes y/o las decisiones se toman arbitrariamente, y la libre organización y participación ciudadana se encuentra restringida o no se permite.

Dentro de las sociedades democráticas, y aún en las formalmente "democráticas" (autontarias), se desarrollan dos principales formas de gobierno, aquellas que poseen un sistema *parlamentario* o bien *presidencialista*, aunque hay algunas sociedades que no encuadran en ninguno de los dos (mixtos), que contemplan características de ambos. El caso más representativo es el de Francia, con un sistema denominado semipresidencial, que presenta rasgos específicos de ambas formas de gobierno.<sup>191</sup>

Un sistema parlamentario, es un régimen en donde el Congreso posee una influencia directa sobre la composición personal del gobierno y no se limita a ejercer

<sup>190</sup> Theo Stammen, *Sistemas políticos actuales*. Ediciones Guadarrama, Madrid, 1974, p. 38.

<sup>191</sup> Véase Pedro Aguirre, *Elecciones y política en Francia*, Nuevo Horizonte Editores, México, 1996, pp. 10-30.

prerrogativas en la legislación, relación del presupuesto y control de la administración, se desarrolla en Gran Bretaña, en la mayoría de los países europeos y aquellas naciones en donde hubo presencia del imperio británico.<sup>192</sup>

El sistema presidencialista, en cambio, tuvo su desarrollo en los Estados Unidos, de donde se expandió a la mayoría de los países de América Latina. Las principales características del presidencialismo original son las siguientes:

- a) Las jefaturas de estado y de gobierno se concentran en una sola persona el presidente.
- b) Los presidentes son electos por sufragio universal de todos los ciudadanos en aptitud de votar y, salvo en contadas excepciones, por un Colegio Electoral.
- c) El jefe del ejecutivo y su gabinete son independientes del legislativo, en virtud de que constituyen poderes distintos, electos en forma separada.
- d) El presidente y los congresistas cumplen un periodo fijo de duración en el cargo, por lo que el Congreso no tiene capacidad para destituir al presidente y el ejecutivo no tiene facultades para disolver el legislativo.
- e) El Poder Ejecutivo es unipersonal (a diferencia de los sistemas parlamentarios en los que el primer ministro y el gabinete constituyen un cuerpo ejecutivo de carácter colectivo).
- f) El presidente, en forma libre y directa, nombra o sustituye a sus ministros o secretarios, quienes tan sólo son sus colaboradores.<sup>193</sup>

La forma pura que se desarrolla en los Estados Unidos (aunque tuvo sus raíces fundacionales en las discusiones sobre el parlamentarismo europeo), presenta diferencias importantes cuando se establece en los países latinoamericanos. Uno de los rasgos distintivos respecto al sistema norteamericano era la enorme supremacía del presidente, que no pocas veces convertía a éste en un dictador, jurídicamente contemplado en la constitución, por lo que el parlamento estaba subordinado al presidente y no existía el equilibrio de poderes; además de que el poco desarrollo de los

---

<sup>192</sup> Cfr. Hurtado, Javier, *Sistemas de gobierno y democracia*, Instituto Federal Electoral, México, 1999, p. 21.

<sup>193</sup> *Ibid.*, pp 16-17

partidos políticos, que eran más bien grupos clientelistas, implicaba que el presidente contara con todo el apoyo de "su partido", sin contrapeso alguno. además, como el ejército ocupa un lugar importante entre las fuerzas políticas el presidente de un Estado debía asegurarse el apoyo de éstos, situación que determinaba muchas veces las constantes revoluciones, derrocamientos y pronunciamientos militares. Las causas de dicho sistema de gobierno *autocrático – presidencialista* en los países en América Latina, durante el siglo XX, se debía entre otras cosas a la estructura tradicional de la sociedad y al bajo nivel cultural.<sup>194</sup>

En México las bases legales del sistema presidencial, con rasgos autoritarios que se desarrolló en el siglo XX, se estableció con la Constitución de 1917 mientras que en Perú fue con la constitución de 1933. En ambos países, pese a que se contemplaba que el presidente era la institución principal del régimen de gobierno, éste tardó en consolidarse, en el primero fue hasta 1934 que se estabilizó el poder ejecutivo y en el segundo fue hasta los ochenta que comenzó a afianzarse el mismo.

En México, de 1917 a 1929, la falta de partidos políticos modernos y la existencia de diversos caudillos militares impidieron la consolidación del poder ejecutivo. Las figuras militares emergidas de la revolución de 1910-1917, convertidos en presidentes, con el respaldo de partidos políticos creados en torno a ellos, como Venustiano Carranza, Álvaro Obregón y Plutarco Elías Calles, determinó que las revueltas y luchas político-militares no desaparecieran, y la renovación del presidente no se diera de manera pacífica e inalterable. Carranza y Obregón fueron asesinados, y Plutarco Elías Calles se convirtió, después de ser presidente, en el hombre fuerte del sistema, por encima de los presidentes Emilio Portes Gil, Pascual Ortiz Rubio y Abelardo L. Rodríguez, quienes

---

<sup>194</sup> Cfr. Theo Stammen. Op. Cit., pp 158-159

"gobernaron" entre 1929 y 1934. Si bien es cierto que el PRI se creó en 1929, y se convirtió en el instrumento de renovación pacífica del poder, no fue hasta que Lázaro Cárdenas terminó con el jefe máximo (Calles) que podemos hablar de la renovación estable y constitucional del poder ejecutivo.

No obstante, desde la década de los cuarenta y hasta los ochenta, la estabilidad política del sistema presidencial mexicano se fincó sobre las bases de un autoritarismo institucional. El presidente no tenía contrapeso de los otros poderes, el legislativo se le subordinaba ya que la mayoría de los legisladores pertenecían a su mismo partido (PRI) y el judicial, dependía del ejecutivo, en tanto que los magistrados eran propuestos en su totalidad por el presidente. El PRI, del cual era jefe el presidente del país, tenía el control de los sectores más importantes de la sociedad, obreros (organizados en la CTM), campesinos (coordinados en la CNC) y el popular (integrados en la CNOP); además de no permitir el desarrollo de partidos de oposición. Por si fuera poco, como jefe de las fuerzas armadas, siempre contó con el apoyo de éstas, que no intervinieron directamente en la vida política.

En Perú, pese a que en 1931 se constituye el Jurado Nacional de Elecciones (JNE), como un poder autónomo, se instauró por primera vez un registro de partidos políticos, con lo cual el APRA podía participar; se instituyó el voto secreto y obligatorio, para los varones mayores de 21 años que supieran leer; no logró su objetivo principal: consolidar la institución presidencial, establecer un sistema de partidos estable y que la vida política se encausara por los canales pacíficos y legales.

La inestabilidad del poder ejecutivo en Perú comprendió un largo periodo. Entre 1931 y 1980, en que el periodo Presidencial duraba cinco años, de los 10 gobiernos que se establecieron, cuatro llegaron por la vía de las urnas, pero no concluyeron su periodo.

En 1931 alcanzó el poder Luis Manuel Sánchez Cerro (51% de los votos), pero fue asesinado en 1933, en 1945 ascendió José Luis Bustamante y Rivero (67% de votos), derribado en 1948, en 1956 arribó Manuel Prado Ugarteche (45% de los votos), derrocado por los militares al finalizar su mandato, y en 1963 llegó Fernando Belaúnde Terry (39% de los votos), depuesto en 1968 por los militares. Otros tres gobiernos fueron constitucionales, pero considerados de legalidad dudosa: Oscar R. Benavides (1933-39), quien fue designado en 1933 al ser asesinado Sánchez Cerro; Manuel Prado (1939-45), quien llegó por medio de unas elecciones restringidas y manipuladas; y Manuel A. Odria (en 1950), electo como candidato único. Los tres restantes tuvieron como medio de accenso el golpe de Estado: Manuel A. Odria (1948-1950), los generales Pérez Godoy y Nicolás Lindley (1962-1963) y los generales Juan Velasco Alvarado y Francisco Morales Bermúdez (de 1968 a 1980).

La poca estabilidad de la institución presidencial, junto con los otros dos poderes (legislativo y judicial) se encontraba en la falta de una hegemonía política de la clase burguesa, que fuera capaz de integrar y proponer un proyecto diferente al de la oligarquía dominante, quien se apoyaba en las fuerzas armadas y se aprovechaba de la falta de organización de la sociedad en partidos, grupos de presión u organizaciones sociales, para imponer modelo de desarrollo económico-social agroexportador, con rasgos semif feudales para el Perú.

Si en México, la consolidación de la institución presidencial, con el apoyo vigilante del ejército, la convivencia y dependencia a éste de los poderes legislativo y judicial, y el consenso activo y pasivo de la población a través de su organización en el PRI, permitieron un largo proceso de estabilidad política, aunque con conductas y prácticas autoritarias; en Perú, la debilidad de las instituciones políticas (poderes, partidos y

organizaciones públicas) implicaban el autoritarismo político y la fragilidad del gobierno, principalmente del presidente, quien se encontraba supeditado a la clase oligarca dominante, quien, a los ojos de las fuerzas armadas, sustentaba un proyecto aceptable para las condiciones económicas, sociales y políticas de ese país, y en donde la sociedad (gran parte organizada en el APRA) no tenía posibilidad de influir o modificar el orden de cosas.

De tal forma que, para la segunda mitad de la década de los setenta, los cambios ocurridos en el sistema político de ambos países implicaban un objetivo común, desterrar las conductas y prácticas autoritarias, pero en donde las circunstancias y procedimientos debían ser diferentes. En México se trataba de concluir con el enorme poder acumulado en la institución presidencial, en donde se procurara la separación de poderes, se alcanzara la pluralidad en la representación política, y se lograra la libre organización y participación ciudadana. Mientras que en Perú, se debía institucionalizar la vida política, con la estabilidad del poder ejecutivo (y por ende del legislativo y judicial), alejamiento del ejército de la constante intervención pública y la normalización de la actividad partidista y de organización social y política de la sociedad.

El poder presidencial en México, así, desde fines de los setenta y durante los ochenta (y noventa) entra en un proceso de declive en sus excesivas facultades, sin dejar de ser la figura principal del sistema político; en Perú, por su parte, los militares deciden guarecerse en los cuarteles -más no retirarse de la vida política-, al tiempo que se echan las bases legales para garantizar la legalidad y estabilidad del poder público, pero sin institucionalizar al poder ejecutivo ni consolidar al débil sistema de partidos. Situación que se advierte con el proceso de reforma política en ambos países.

De igual forma es de destacar que el sistema de gobierno presidencialista autoritario que se desarrolla en ambos países tiene una diferencia de gran importancia, mientras que en México se desarrolla un federalismo en Perú lo que priva es un centralismo, situación que refuerza el control que se ejerce sobre las entidades federativas en cada uno de ellos, con la atenuante de que en México, tal federalismo no es completo, en tanto que hay cuestionamientos al respecto.

### III.1.2. LA REFORMA POLÍTICA.

La reforma política se refiere a los cambios de criterios con los cuales el Estado opera en el gobierno y los asuntos públicos, producto de una situación de estancamiento en el desarrollo gubernativo de un país, en donde las decisiones políticas son tomadas en forma cerrada, discrecional y casi exclusiva por la clase gobernante. En tales circunstancias se deben de crear nuevas formas de organización, prácticas y reglas que garanticen el funcionamiento de la sociedad que se trate.<sup>195</sup>

La reforma política, entonces, es un proceso necesario en una sociedad que descansa sobre formas desgastadas o agotadas de concebir y practicar la política, por lo que se busca transformar de manera gradual, cuidadosa y consensada, las estructuras y prácticas que sostienen al sistema político. La reforma debe ser tan superficial o profunda como el sistema lo requiera, ya que responde a circunstancias particulares, pero que va encaminada a crear espacios políticos en donde están limitados o faltan, posibilitar la pluralidad y participación política, o bien fortalecer a las instituciones políticas existentes.

---

<sup>195</sup> Juan Rebolledo, *La reforma del Estado en México. Una visión de la modernización de México*, FCE, México, 1993, pp. 19-21.

Tanto en México como en Perú, la reforma política se originó por el desgaste de las formas y prácticas autócratas que venían desarrollándose en ambos países. El debilitamiento del *autoritarismo institucional* en México tuvo su punto de arranque con la reforma electoral de 1977, mientras que el cambio el *autoritarismo militar* en Perú registró sus bases en la Asamblea Constituyente de 1978. Las circunstancias y los alcances de las transformaciones propuestas vendrían a definir la vida política en lo sucesivo en ambos países.

En México, las bases en que descansaba el sistema político mostraron su agotamiento con las elecciones generales de 1976, cuando fue electo como candidato único José López Portillo (candidato del PRI-PPS y PARM), entonces se cuestionaron tres aspectos básicos del sistema, que tenían que ver con el poder ejecutivo que las elecciones no tenían razón de ser, pues no definían nada; que el sistema de partidos, por no competitivo, estaba agotado, y que el Congreso, por la escasa pluralidad partidista, se encontraba subordinada al presidente.

Si bien es cierto que la reforma electoral implementada en 1977 no trastocaba a la institución presidencial, si lo hacía con los elementos en que descansaba. Uno de ellos fue el proceso, gradual, mediante el cual se quita el control del gobierno sobre la organización de las elecciones, creando primero, en 1986, la Comisión Federal Electoral (CFE) y luego, en 1990, el Instituto Federal Electoral (IFE), como un órgano autónomo, que debía garantizar la legalidad, transparencia y confiabilidad, de los comicios electorales. El segundo aspecto fue abrir la pluralidad y participación partidista, antes limitada, con lo cual se fortaleciera a los partidos políticos participantes en las luchas políticas, y se diseñó un sistema electoral mixto, con mayoría relativa y

representación proporcional que diera acceso al gobierno y a la representación de los candidatos de los partidos minoritarios.

Con la reforma electoral de 1977 en México, se incluye la representación proporcional que daba cada vez más cabida a partidos políticos distintos al PRI, de tal forma que de una situación de control total de la Cámara de Diputados y de Senadores, se transita a un Congreso cada vez más plural (entre 1988 a 1997), en donde se comparten las responsabilidades y decisiones por tres principales partidos, PRI, PAN y PRD, generándose un gran contrapeso al poder ejecutivo <sup>196</sup>

En Perú, por su parte, cuando las fuerzas armadas entregan el poder a los civiles, buscan que se realice de manera institucional mediante una Asamblea Constituyente (en 1978), en la cual se pactaron los términos del retorno a la legitimidad política. Lo que se perseguía era lograr una estabilidad política que garantizara el buen desarrollo económico y social, que a la vez mantuviera a los militares en sus cuarteles, a través del fortalecimiento –legal- de la institución presidencial, la apertura y legalidad a nuevas y viejas fuerzas políticas, que legitimaran la renovación del poder civil, e instituir las libertades políticas clásicas que dieran cabida a la participación de amplios grupos de la población.

En la Asamblea Constituyente (1978-1979) en Perú, que fue presidida por el aprista Víctor Raúl Haya de la Torre, se confeccionó la Constitución de 1979, con vigencia hasta 1992. En ella se fortalece al poder ejecutivo, tanto en su forma de votación como en sus facultades; su elección es por sufragio directo y por mayoría absoluta, con lo cual si alguno de los candidatos no obtiene más del 50% de votos se

<sup>196</sup> Es de destacarse, no obstante, que el proceso de democratización tuvo muchos escollos y dificultades, innumerables fueron los casos de freno a la apertura del sistema democrático, por ejemplo, las amargas experiencias en San Luis Potosí, con el doctor Nava, en Chihuahua en 1985, en Guanajuato, por parte del PAN, o en Michoacán, Guerrero, o Distrito federal con el PRD, como el gran fraude de 1988, cuando se cayó el sistema. Véase Octavio Rodríguez Araujo, *Régimen Político y Partidos en México (ensayos)*, IEEM, México, 2002, pp. 11-34.

realiza una segunda vuelta entre los dos aspirantes más votados, por lo que su designación sólo la debería al electorado.<sup>197</sup> De igual forma, se preveía la sustitución del presidente en caso de faltar, por muerte o renuncia, ya que al mismo tiempo que se elegía al titular del ejecutivo, se votaría a dos vicepresidentes; aunque también se contemplaban "posibles" excesos o límites al mismo en su relación con el Congreso, pues el ejecutivo podría disolver la Cámara de diputados (artículo 227) o bien, el Congreso podría destituir al primero por "incapacidad moral o física" (artículo 206)

La reforma política en Perú fue más amplia que en México, debido a que se transitaba de un gobierno castrense a uno civil, por lo que requirió nuevas reglas y procedimientos políticos que implicaban a todas las estructuras de la sociedad, de ahí que se realizara una Asamblea Constituyente; mientras que en México, sólo se buscaba debilitar las bases autoritarias –ya desgastadas- de un sistema político que descansaba sobre dos puntales claves: el presidente y su partido (el PRI), por lo que sus cambios tuvieron que ver con una reforma electoral que pretendía establecer una mayor pluralidad y participación política.

En Perú se dio la transición de una precaria e inestable institucionalidad (1933-1979) a una incierta situación política a partir de 1980, ya que, a pesar de que los gobiernos presidenciales de Fernando Belaúnde Terry (1980-1985) y Alan García (1985-1990) fueron constitucionales de inició a fin, tuvieron que vivir un periodo de reacomodo de las diversas fuerzas políticas: con el grupo guerrillero *Sendero Luminoso*, alzado en contra de las élites políticas gobernantes; la latente pero peligrosa, presencia de las fuerzas armadas; la necesaria, pero endeble, presencia de los partidos

---

<sup>197</sup> En la Constitución de 1933 se establecía que si ninguno de los candidatos obtenía más de un tercio de los votos, el presidente sería electo por el Congreso.

políticos tradicionales (APRA y PAP) que como gobernantes y organizadores de la sociedad no convencían ni daban legitimidad al sistema, y una sociedad, que por la débil experiencia en la institucionalidad democrática, se creía en un sistema político en el cual gobernaban los políticos de siempre.

Tan incierta era la debilidad de la institucionalidad peruana que en la década de 1990 mostró sus limitaciones, pues la tradición autoritaria emergió con fuerza, personificada en el presidente Alberto Fujimori, quien gobernó de 1990 al 2000, disolvió el congreso en 1992, desvaneció la fuerza de los partidos políticos tradicionales, y permitió el resurgimiento de las fuerzas castrenses en la vida pública, en su lucha contra la guerrilla y el narcotráfico, en un sistema que no pudo sostener la continuidad y estabilidad de las instituciones emergidas de la reforma política estrenada en 1980.

En México, por su parte, se dio el paso de un sistema político desgastado a un fortalecimiento de la institucionalidad, aunque sin desterrar totalmente las tradiciones autoritarias. Los cambios en el sistema electoral y de partidos, como la mayor participación ciudadana en la vida pública, incidieron en el desgaste electoral del PRI, que vio disminuido su control en el Congreso y debilitado sus prácticas corporativas ante amplios grupos de la sociedad. De tal forma que en los ochenta –y noventas– el PRI experimentó una serie de derrotas en elecciones de gobernadores y presidencias municipales, de diputaciones federales y locales y, en el 2000, de la presidencia del país. En un sistema que experimentó una disminución de las excesivas facultades del presidente, se fortalece al poder legislativo y a su sistema de partidos, al mismo tiempo que la ciudadanía se volvía más participativa.

En fin, que la reforma política en Perú, a pesar de ser más profunda que la de México, no logró su objetivo de generar la institucionalización y estabilidad del poder

político, pues a la larga mostró que sus alcances eran limitados. lo cual se explica porque en México las circunstancias fueron más favorables y la tradición institucional era más significativa que en Perú, quien no lograba definir sus cauces estables de organización y desarrollo político

### III. 1.2 EL SISTEMA DE PARTIDOS

Parte importante en la vida democrática de un país son los partidos políticos, ellos son los medios de interrelación entre el gobierno y la sociedad, además de ser los canales legales para renovar las élites gobernantes, por lo que la fortaleza de las instituciones de un sistema de gobierno depende, en gran medida aunque no exclusivamente, del desarrollo de partidos políticos modernos, estables, con estructura organizativa propia y capacidad para aglutinar a amplios grupos de la sociedad

Toda sociedad democrática, por tanto, debe contemplar un conjunto de agrupaciones políticas que dan orden y sentido a la vida pública de un país, a esa totalidad se le conoce como *sistema de partidos*, que es "el espacio de competencia legal entre partidos, orientado hacia la obtención y el ejercicio del poder político"<sup>198</sup> Tales sistemas pueden ser competitivos o no competitivos, en el primero hay reglas, que se respetan, y que permiten o contemplan la alternancia política; mientras que en los segundos, el poder se encuentra monopolizado y no se permite ni se contempla la alternancia en el gobierno por parte de otro grupo o partidos político distinto.

Lo que determina que un sistema de partidos sea competitivo o no, es lo que sucede en la realidad, en los hechos, y no tanto, lo que las reglas señalen, pues

<sup>198</sup> Leonardo Valdés Zurita, *Sistemas electorales y de partidos*, Cuadernos de Divulgación de la cultura democrática, núm. 7, IFE, México, 1997, p. 29.

pueden existir reglas claras sobre la competencia partidista, pero no permitirse la alternancia, como sucede en los sistemas políticos autocráticos, pero también pueden existir reglas claras y contemplarse la alternancia, sin que esta ocurra, como sucede en países con un partido dominante, por ejemplo Suecia, en donde la socialdemocracia ha gobernado por largas décadas, con elecciones limpias y estabilidad política.<sup>199</sup>

En México y Perú hasta antes de la década de 1980 se desarrollaron sistemas de partidos no competitivos. En el primero se desarrolló un sistema de *partido hegemónico*, en el cual el PRI, partido del gobierno, permitía la existencia de otros partidos (PAN, PPS y PARM), pero en donde no se contemplaba la alternancia en el poder. Había una viciada relación PRI-gobierno, que se manifestaba en el control sobre el poder ejecutivo, legislativo y judicial; con el apoyo institucional de las fuerzas armadas, el juego electoral y legitimador de los otros partidos políticos, la sujeción corporativa y clientelar sobre amplios sectores de la sociedad (obreros, campesinos, profesionistas, comerciantes, amas de casa, magisterio, chóferes, entre otros) y tiene la capacidad coercitiva suficiente para someter o cooptar a quienes disintieran de su preponderancia política (desde movimientos sindicales o sociales, hasta organizaciones guerrilleras urbanas o rurales).

Mientras que en Perú, la oligarquía, apoyada por el ejército mantuvo por mucho tiempo el control del gobierno, producto del débil desarrollo organizativo de la sociedad, ya sea a través de partidos u organizaciones políticas, y de la incapacidad de una clase burguesa de proponer un proyecto alternativo diferente al de los primeros. Si bien es cierto que el APRA, primero, y Acción Popular y la Democracia Cristiana, después,

<sup>199</sup> Cfr. Pempel, T. J. *Democracias diferentes. Los regímenes con un partido dominante*, FCE, México, 1991, pp. 7-42.

buscaron abanderar un proyecto reformista, burgués e industrial para el Perú, no fueron lo suficientemente convincentes para generar una propuesta alternativa que convenciera a las clases dominante y grupos afines.

Nos encontramos en Perú con un sistema político en donde las agrupaciones políticas no respondían a los requerimientos de la clase –oligarca- dominante por lo que éstos, aliados con el ejército, no permitieron el desarrollo de los partidos políticos porque no encajaban en el proyecto establecido. En tal sentido, el APRA, que electoralmente era un partido *predominante*, con su líder Haya de la Torre, tuvo que resistir por largos años el peso de la proscripción, la imposibilidad de acceder al poder y las limitaciones que el sistema le impuso por lo que llegó, obligado por las circunstancias, a coaligarse con la oligarquía y hasta con el gobierno de los Estados Unidos, para no sucumbir y tratar de llegar al gobierno. Tales fueron sus desatinos que pronto, hacia los cincuenta, debió tolerar la competencia y disputa por el poder de Acción Popular y Fernando Belaunde, que inicialmente personificaba un proyecto reformista y luego, en los ochenta, uno derechista, burgués e industrial, pero en un clima político en donde las fuerzas armadas definían el rumbo del país.

Para la década de los ochenta el sistema de partidos en México y Perú iba a dibujar su perspectiva. En el primero se allanó el camino para la consolidación de un sistema competitivo, con alternancia política, pero con una tendencia hacia la creación de un pluralismo limitado, con tres fuerzas: PRI, PRD y PAN, los dos primeros de centro izquierda, y el tercero de centro derecha. En Perú, por su parte, con la institucionalización reinaugurada en 1980, se permitió el acceso constitucional y permanente, a la presidencia del país, de Acción Popular (1980-1986) primero, y del APRA (1985-1990) después; pero en un horizonte en donde, en una primera instancia,

crecieron las agrupaciones de izquierda, como *Izquierda Unida* (IU) que en 1985 ocupó el segundo lugar en las elecciones, y posteriormente, de diversas agrupaciones independientes (como *Libertad, Cambio 90*, entre otras), que a fines de los noventa diezmaron el control electoral de los partidos políticos tradicionales (APRA-AP-PPC)

Con la reforma electoral de 1977, en México, se dio cabida a diversas fuerzas políticas que vendrían a acentuar el desgaste del PRI. El espectro político se amplió, principalmente hacia la izquierda, se legalizó al Partido Comunista de México, que luego de varias transformaciones, logró aglutinar diversas fuerzas socialistas en el PSUM, primero y luego en el PMS – PRD (1989), convirtiéndose en la indiscutible tercera fuerza del país. El PAN, segunda fuerza política nacional, por su parte, luego de obtener algunos triunfos en importantes alcaldías del norte del país, en 1989 gana la gubernatura de Baja California y disputa intensamente el poder al PRI. El pluralismo limitado, con sólo tres partidos importantes, se consolidaría hacia la década de los noventa, con su punto de arranque en la elección presidencial de 1988, ya que el PRI pierde la hegemonía política que tenía sobre las 32 entidades en que se dividía el país, poco a poco declina su predominio en el Congreso Nacional y en los de los estados, las presidencias municipales se reparten entre varios partidos, y en el 2000 pierde la presidencia del país.

Si bien es cierto que surgieron muchos partidos y organizaciones en la historia política del México de fin de siglo, desde trotskistas (PRT) hasta ecologista (PVEM), la vida política del país se oficializó en sólo tres partidos políticos, quienes se asumieron como los gobernantes, representantes y organizadores de la ciudadanía; de tal forma que, en los hechos, se hacía impensable la participación política formal e informal, fuera

de esos canales político institucionales. Es decir, la democratización del sistema político mexicano fortaleció y apuntaló a un sistema de partidos, que centrado en tres de ellos PRI-PAN-PRD, inhibía en los hechos a aquellos sectores de la sociedad que no comparten el proyecto de nación y de vida que proponen.

En Perú, por su parte, la lenta y accidentada institucionalización que vivió por muchos años, desembocó en un ensayo de gobierno con partidos tradicionales (AP, APRA y PPC) que no cumplieron con las expectativas de una ciudadanía que esperaba mucho de las administraciones civiles, que no pudieron solucionar los problemas de un país envuelto en una guerra civil, crisis social y económica y el descrédito total de gobernantes y representantes.

En tal sentido, la vuelta a la institucionalidad política del sistema político peruano, caminó hacia la complejidad e incertidumbre política de su sistema de gobierno y de partidos políticos, ya que la población dejó de pensar en los políticos y organizaciones de siempre para buscar nuevos y alternativos líderes y proyectos que los sacaran del bache crónico social, económico y político, en que cayeron durante fines del siglo XX, por lo que el espectro político tendió a ampliarse y favorecer a la aparición de heterogéneos actores políticos.

### **III.2. DIVERSIDAD Y CULTURA POLÍTICA.**

Dentro de los cambios políticos ocurridos, en México y Perú, en la década de los ochenta, destaca la irrupción de una sociedad más heterogénea y participativa, una vez que los lazos autoritarios y de control gubernamental se debilitan, debido, por un lado al

agotamiento del régimen y por otro, por la introducción de medidas neoliberales en los dos países. Ambos aspectos ocasionaron que la sociedad civil incursionara más en el terreno público, además de ser muchos y diversos actores los que pretenden influir en las decisiones de gobierno. Entonces, junto con los nuevos y viejos partidos políticos, se insertan en el ámbito político organizaciones no gubernamentales o grupos de presión de variada índole, en busca de satisfacer necesidades y aspiraciones particulares, generalmente desdenadas por los actores políticos tradicionales-institucionales.

De dicha explosión de la sociedad civil nos ocupa analizar lo sucedido con aquellos grupos considerados como minoritarios, que son, de varias formas marginados o excluidos por el resto –mayoría- de la sociedad, la población indígena y la no católica, que en dichos años comenzaron a expresar formas particulares de ver y entender la cosa pública, terreno de la cultura política que nos interesa destacar de manera comparativa, con el fin de resaltar las peculiaridades de dichos grupos en ambos países

### III.2.1. LOS INDÍGENAS

Para entender la cultura política de los grupos indígenas en México y Perú debemos matizar sobre algunos de sus rasgos generales como su origen, desarrollo, extensión y ocupación territorial, número, grado de integración a la sociedad nacional e impacto en la lucha político-social; para luego exponer su particular forma de ver y entender la cosa pública, a partir de las orientaciones cognoscitivas, afectivas y evaluativas que tiene sobre la política

México y Perú son naciones consideradas como *pueblos testimonios*, en tanto que sus habitantes – indígenas – son los originarios del territorio, con costumbres y tradiciones ancestrales que comparten, con sus respectivas peculiaridades y transformaciones quienes tuvieron que sufrir y resistir ante la conquista de los españoles, luego la opresión de la población criolla y mestiza, de tal forma que en la vida independiente se vieron relegados a constituirse como un minoría social, política y económica, por ser excluidos, marginados y inadvertidos por la población que se dice mayoritaria, blanca-occidental

La población indígena a lo largo de la historia de ambos países siempre participó en las luchas políticas y sociales más importantes, ya sea por la supresión de la esclavitud, por la consumación de la independencia, por alcanzar los derechos y libertades democráticas, por consolidar el modelo económico capitalista al terminar con los rasgos feudales del sistema, y en diversas luchas por ideales particulares de carácter nacionalista o comunista, pero siempre como *masa* necesaria para el logro de objetivos de la clases dominantes en el ámbito político, social o político, que en poco o nada beneficia a los problemas específicos de los indios de dichas naciones

Para fines del siglo XX, los grupos indígenas no habían figurado como clase dirigente ni eran tomados en cuenta para el acceso y ejercicio del poder por las instituciones formales de gobierno, a pesar de que en Perú constituían alrededor del 50% de la población total, unos 10 de los 22 millones de peruanos en 1990, y en México entre el 10 y 15%, con alrededor de 12 millones de los 80 millones de habitantes para los mismo años. Cabe resaltar que la cantidad de indios es muy similar, ligeramente superior en México, pero en términos absolutos es mayor en Perú, pues forman la mayoría numérica en dicho país. En otras palabras, a pesar de ser un número

importante, en México son minoría numérica y étnica, mientras que en Perú solo constituyen una minoría étnica.

La población indígena, socialmente, en ambos países forman un sector muy significativo por la importancia histórica en la formación de la unidad nacional. Muchas de las características de la conciencia nacional tienen su punto de origen en las tradiciones ancestrales indígenas, y la *petuanidad* como la *mexicanidad* no se pueden entender sin remitirnos a las prácticas, costumbres y mitos de las poblaciones indias de ambos países.

Por otro lado, lejos de la formalidad sociocultural del mantenimiento de la población indígena con sus tradiciones y costumbres, es de resaltar que en términos reales estos ocupan territorial y socialmente un lugar destacado en ambas naciones, su presencia y dispersión numérica por todo el ancho de los países es tan indiscutible que hasta resulta incomoda para quienes pretenden conformar poblaciones homogéneas y occidentalizadas. La proyectada integración de los indígenas a la población nacional se ha visto un tanto malograda por el sincretismo cultural y social que permite recrear y revivir tradiciones y costumbres indígenas ahí en donde se encuentran de manera permanente como en donde se dispersan y establecen los grupos indígenas.

Si bien es cierto que en México la población indígena se encontraba concentrada en su mayoría en la región sureste, centro y norte del país, en estados como Chiapas, Yucatán, Guerrero, Veracruz, Hidalgo o Chihuahua; su dispersión y presencia en las grandes ciudades (Distrito federal, Jalisco o Estado de México) como en diversos sectores sociales y laborales, permiten hablar de una población que busca preservar su identidad y costumbres ancestrales, sin contraponerse fundamentalmente a la población mayoritaria. Nos encontrábamos hacia la década de 1990, con una población

indígena con un grado muy alto de integración a la sociedad nacional, pero sólo en el sentido de no provocar conflictos de carácter étnico, o de enfrentamiento con la mayoría social, pero con una permanente lucha por conservar y recrear sus formas y tradiciones de vida.

En Perú, por su parte, a pesar de que los indígenas tienen su centro de asentamiento en la sierra y selva, en los departamentos de Cuzco, Ayacucho, Apurímac, Huancavelica y Puno, su expansión hacia la costa, industrial y urbana, como el proceso de transculturación o de *chollificación*, que se aceleró en las cuatro últimas décadas del siglo XX, dio como resultado, no la supremacía cultural y social de la población indígena, pero sí la recreación "mezclada" de patrones y valores occidentales con tradicionales, de tal forma que se desdibujó la pretendida conformación de una sociedad homogénea, moderna y occidental, en una situación, social, cultural y política envuelta en pugnas que muchas veces alcanzaban brotes y expresiones étnicas.

Nos encontrábamos, en los ochenta, con una población indígena que, en ambos países, habían logrado resistir a los intentos por desvanecerlos e integrarlos al proyecto nacional occidental, sin que hasta el momento hubieran formulado un movimiento propio, autónomo y alternativo al oficial, pero en una situación política que, al abrir espacios antes no contemplados, potencializaba a éstos para su incursión política, lo cual no resultó del todo, y que a continuación se detalla.

En primer lugar se debe afirmar que los indígenas en México y Perú revelan una particular forma de cultura política, en tanto que manifiestan una percepción, opinión y apreciación sobre los asuntos públicos en sus respectivos países, aunque no concuerdan con los aceptados por la sociedad mayoritaria, influenciada por creencias, valores y aptitudes asumidos como democráticos y occidentales, tales como el sufragio

universal, la representatividad político-electoral y la organización por vía de los partidos políticos de corte liberal

Para poder destacar los rasgos distintivos de la cultura política de los indígenas en México y Perú, tomaremos como referencia las orientaciones *cognoscitivas*, que se refiere a los conocimientos y creencias que éstos tienen respecto al sistema político; las *afectivas*, impresiones y emociones acerca del sistema político, de sus actores y sus metas y logros, y *evaluativas*, que tiene que ver con los juicios y opiniones sobre los actores e instituciones políticas que conforman al sistema político, y que arroja una forma integral de su papel y participación dentro de la política. Aspectos que se engloban en el **Cuadro 6**.

#### **CUADRO 6. LA CULTURA POLÍTICA DE LOS INDÍGENAS EN MÉXICO Y PERÚ.**

ORIENTACIÓN	MÉXICO	PERÚ
<b>Cognoscitiva</b>	<ul style="list-style-type: none"> <li>-Conocen de la existencia de un gobierno, representantes, partidos políticos y líderes sociales</li> <li>Hay dos formas de gobierno, las nacionales y las propias</li> <li>Son marginados en sus formas de organización y gobierno propios.</li> <li>-Consideran que los gobernantes no los toman en cuenta</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>-El sistema político le es ajeno y perjudica sus intereses</li> <li>-La lucha política se desarrolla entre actores que no consideran sus demandas propias</li> <li>-Deben de englobarse dentro de la lucha institucional o subversiva</li> <li>-Consideran que los gobernantes no los toman en cuenta.</li> </ul>
<b>Afectiva</b>	<ul style="list-style-type: none"> <li>-Las elecciones sólo sirven para legitimar en el poder a los poderosos</li> <li>-La política "oficial" es una actividad cargada de valores negativos.</li> <li>-Las autoridades oficiales no velarán por sus intereses particulares.</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>-Los políticos son gente corrupta, que vela por sus intereses particulares y no por los de la sociedad</li> <li>-La actividad política esta reservada para los criollos</li> <li>-Ni la lucha política institucional ni la subversiva responden a los intereses de los indígenas.</li> </ul>
<b>Evaluativo</b>	<ul style="list-style-type: none"> <li>-Rechazan los modelos de organización externa.</li> <li>- Deber organizarse y recrear sus formas de gobierno propio.</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>-deben buscar formas de gobierno y de organización propias, con lo cual velar por sus propios intereses.</li> </ul>

En las orientaciones cognoscitivas, que contempla el conocimiento y creencias que los indígenas tienen sobre el sistema político, resulta que en México éstos reconocen la existencia de las autoridades gubernativas y representativas federales y locales, tales como al presidente del país, a los gobernadores, presidentes municipales, diputados y senadores, así como a los distintos partidos políticos, pero como no integran sus demandas y entienden la política de distinta forma, los indígenas constituyen autoridades autónomas paralelas a las nacionales, ya que tienen la firme idea de que son marginados políticamente, en tanto que nunca han representado sus propias demandas e intereses.

En Perú, en la misma orientación, los indígenas consideran que la vida política en su país forma parte de una lucha entre los actores de siempre, quienes no han logrado estabilizar al sistema político, y que sólo es una lucha entre fracciones opuestas, ya sea entre las clases dominantes vía partidos políticos, o entre la clase gobernantes y los grupos subversivos, quienes no contemplan los asuntos concernientes a las poblaciones nativas, con sus demandas propias, por lo que consideran que la actividad política –formal- es externa y ajena a sus propios intereses.

Afectivamente, en México los indígenas han encastrado sentimientos de resistencia frente a la política oficial institucional, debido a que todos los asuntos relativos a los indios, tanto por los poderes ejecutivo, legislativo o judicial, como de los partidos políticos (que nunca se ocupaban de los mismo), eran desdeñados, relegados o excluidos de la agenda de debate. Por ello, consideran que la política y los políticos "legales" son altamente negativos para sus intereses y la actividad partidista y electorera sólo sirve para legitimar a los políticos de siempre.

Mientras que en Perú, los actores del sistema político nacional han creado en los indígenas reacciones de franca desatención y rechazo tácito a la actividad política, ya que se reservan de la participación directa en la política formal - institucional, como de la informal o subversiva, ya que consideran que solo son utilizados para la satisfacción de intereses ajenos a los propios, en una lucha partidista o en una guerra civil interna en la cual sus aspiraciones particulares como grupos étnicos no se contemplan y ni se resuelven.

De la evaluación que hacen los indígenas de su situación política emerge un determinado comportamiento público en el periodo que nos ocupa. En México, la fuerte institucionalidad implicó que los cambios se encaminaran en el debilitamiento de las prácticas autoritarias y el reforzamiento de instituciones como el poder legislativo, judicial, los órganos electorales, el sistema de partidos y los diferentes niveles de gobierno, de tal forma que los indígenas fueron orillados a participar dentro de los canales formales o bien resistir ante la pretendida cultura política nacional. El camino fue el último, pues en la medida de lo posible buscaron recrear sus tradicionales formas de gobierno y de organización.

En Perú, por su parte, lo que se presentó fue el estreno de una nueva pero débil institucionalidad, con la misma falta de credibilidad en la institución presidencial, en la cámara de representantes, en las autoridades departamentales y locales, en los partidos políticos y en el ejército, que aunado al desarrollo de grupos subversivos, como el Movimiento Revolucionario Tupác Amaru y Sendero Luminoso, provocaron que los grupos étnicos se ensimismaran, y se mantuvieran al margen del desarrollo político formal e informal y establecieron una perspectiva de creación de una forma de gobierno y organización propio y alterno al occidental.

De circunstancias y procesos políticos diferentes, se estrecha una forma de cultura política análoga, en donde los indígenas de México y Perú concuerdan con el desarrollo de sus propias autoridades y formas de organización social y política, con gobiernos electos por consenso y no por mayorías de votos, en donde se pueda discutir y aprobar acuerdos o medidas mediante asambleas públicas y no en secreto, con mandos responsables ante sus bases, con cargos infundidos de prestigio y de compromiso social. En resumen, con la creencia, la conformidad y la seguridad de que el mejor gobierno es el propio, el que vela por sus intereses legítimos y con autoridades electas mediante sus usos y costumbres.<sup>200</sup>

Se habla de generalidades, pero se debe matizar en el sentido de que al interior de la población indígena hay una gran diversidad de grupos e intereses, de tal manera que el grado de aculturación y aceptación de las autoridades externas depende de la aculturación, por ejemplo, en México los Tarascos manifiestan una mayor integración a la cultura "nacional", mientras que los Tzetzales y toziles son quienes más rechazan tal pretensión, o en Perú, es más débil la integración de quienes viven en la sierra que quienes tienen mayor contacto con la "población mayoritaria".

La lucha y los objetivos por alcanzar se encaminaban a resistir, primero, el embate oficial por integrarlos al proyecto nacional, segundo, tolerar y convivir con las autoridades constitucionales o impuestas desde afuera (aunque pertenecieran a grupos subversivos), y tercero, establecer en las zonas mayoritariamente indígenas a las autoridades electas mediante sus usos y costumbres, con la firme convicción de

<sup>200</sup> Véase Carlos Tello Díaz, *Formas de gobierno en las comunidades indígenas en México*, IFE, México, 2002, <http://www.ife.org.mx>. Y CISA, *Derecho consuetudinario indígena e instrumento contemporáneo de liberación en los Andes*, Universidad de Tacna, Puno, Perú, 1997, en <http://www.puebloindio.org/CISA/>.

desarrollar formas de organización y de vida autónoma en sus comunidades de manera paralela o en contra de las "nacionales"

Hablamos de una cultura política propia, legítima, que debe ser tolerada, comprendida y aceptada, ya que lejos de contravenir las formas de vida democráticas y pacíficas, muestran una percepción y cosmovisión, tradicional si se quiere, justa y equilibrada para los grupos étnicos que por muchos años han sido marginados, desplazados y subordinados por la sociedad mayoritaria. Si los valores de la democracia implican, respeto a los derechos humanos, tolerancia al que piensa y actúa diferente, y libertad plena para preservar su vida y la de los suyos, una forma peculiar de cultura política, como la que manifiestan, no sólo debe ser admitida sino recreada.

### III.2.2. LAS ASOCIACIONES RELIGIOSAS NO CATÓLICAS.

Si los grupos indígenas en México y Perú, a pesar de que estuvieron incorporados en procesos políticos y circunstancias diferentes, manifiestan formas de entendimiento y participación política análoga, no podemos hablar de lo mismo en cuanto a las asociaciones religiosas no católicas, que en México manifiestan una actitud de respeto a las autoridades civiles políticas, pero tomando una distancia sana respecto a su participación; mientras que en Perú, la novel apertura política facilitó que éstos tratarán de incidir en los asuntos públicos, no confrontándose con los católicos sino buscando espacios desde donde pudieran generar el respeto y tolerancia a sus creencias particulares; lo cual dependió, en ambos casos de circunstancias específicas.

Para no alterar el procedimiento de explicación también se desarrollará primero rasgos generales de las asociaciones religiosas no católicas en ambos países, como su

cantidad, origen, desarrollo, ubicación social y territorial, para luego exponer su particular forma de ver y entender la cosa pública a partir de las orientaciones cognoscitivas, afectivas y evaluativas que tiene sobre la política.

México y Perú son sociedades que religiosamente se consideran mayoritariamente católicas, ya que alrededor del 90% de la población profesa dicha religión, y el otro 10% se constituye por aquellos que tienen otra confesión o son ateos. Para 1990 se estimaba que la población protestante, de diversa índole, representaba alrededor del 5% del total de los habitantes, unos 4 millones en México y entre 1 a 1.5 millones en Perú; con la observación de que este número tiene una tendencia al crecimiento, pero que igual comparten con otras religiones no consideradas propiamente protestantes, como los Testigos de Jehová, Mormones, Hare Krishna u otras. Por lo que, en masa poblacional, ambos países revelan gran similitud: sociedades mayoritariamente católicas, con la inclusión tendiente al crecimiento de diversas religiones no católicas.

Históricamente México y Perú se conformaron culturalmente por creencias generalizadas fundadas en el catolicismo, aunque tuvo sus peculiaridades de *religiosidad popular* producto de la fusión de las creencias españolas con las de la población nativa. No obstante, el afianzamiento y desenvolvimiento católico, desde la etapa colonial y en los inicios de la independencia, fue autoritariamente impuesta a toda la población, al grado que la vida económica, social, cultural y política, estuvo influenciada por el desenvolvimiento de dicha religión. Ejemplo de lo anterior es que muchos de los conflictos de la vida república en ambos países tuvo como uno de sus actores directos o indirectos al catolicismo.

Por dicho ambiente hegemónico de la fe católica, ésta debió recibir su inicial competencia de países vecinos en donde el protestantismo tuviera mayor cabida. La cercanía de México con los Estados Unidos como con la influencia liberal y cultural europea, implicó la introducción del protestantismo liberal en el siglo XIX y del religioso-misionero en el XX, de tal forma que el proceso de evangelización de dichas iglesias como del flujo migratorio, permitió el establecimiento y desarrollo de confesiones distintas de la católica, principalmente entre los núcleos marginados urbanos, clases medias y amplios grupos de indígenas y campesinos de bastas zonas rurales.

En Perú, la actividad económica industrial de la costa, durante los siglos XIX y XX, determinó que la influencia viniera no sólo de las naciones europeas o norteamericanas, sino también de misiones de Chile y Argentina, en donde el protestantismo tenía un mayor desarrollo. El inicial asentamiento se dio en Lima y el Callao, para expandirse a los establecimientos fabriles mineros y propagarse con las comunidades indígenas de la sierra y selva. Por lo que el sector poblacional influido fue muy similar al de México, clases medias marginadas, ciudades urbanas y comunidades campesinas e indígenas.

En las luchas político-sociales el protestantismo en México se ubicó siempre al lado del Estado en el proceso de consolidación de la separación de éste con la iglesia católica y en la disminución sus ventajas obtenidas históricamente. Pero los protestantes siempre se mantuvieron en la sombra, ya que su participación era a manera personal por miembros de esta confesión, cuidando siempre el respeto a la tradición de que los procesos políticos deberían de ubicarse fuera de las esferas de la

conciencia y fe religiosa, ya que precisamente la incidencia católica en muchos asuntos públicos había ocasionado diversos conflictos armados y de movilización social

En Perú, por su parte, el protestantismo caminó al lado de diversos grupos, desde anarquistas, comunistas como de apristas, que pugnaban por debilitar y desaparecer una abierta alianza de la jerarquía católica con el estado, lo cual contravenía las aspiraciones del establecimiento de una actividad política laica. Se mostraron abiertamente a favor de quienes enarbolan las banderas de la democracia, de aquellas clases medias, de la pequeña burguesía y otros grupos que luchaban en contra de la oligarquía en el poder; por lo que compartían, como otros sectores políticos y sociales, la incipiente búsqueda por establecer los canales de la vida democrática.

El proceso histórico como las circunstancias prácticas del sistema político de ambos países, determinó la peculiar cultura política de los grupos no católicos en la etapa que nos ocupa, que muestra más rasgos distintivos que cercanos, como se resumen en el **cuadro 7**.

En México los grupos pentecostales, evangélicos en sus distintas variedades, como los Testigos de Jehová, consideran que la no intervención directa en los asuntos públicos garantiza el respeto a sus derechos y tolerancia a sus creencias, en el sentido de que el reconocimiento y aceptación de las autoridades públicas genera mayor apertura a la libertad de culto, con lo cual ganan espacio social y de conciencia, que finalmente es el terreno que debe ocuparlos, por lo que políticamente deben mantenerse al margen.

Las asociaciones religiosas no católicas en México valoran en demasía el respeto y tolerancia a sus propias creencias y convicciones, las cuales dependen

directamente de su distancia que tomen de la actividad política formal institucional, pues el desarrollo político del país, la experiencia y los hechos, les han mostrado que la población condena y rechaza la participación religiosa en elecciones, partidos, gobiernos y movilizaciones políticas. Han aprendido que la mejor forma de incidir en los asuntos públicos es la no presencia en la actividad política.

#### CUADRO 7. LA CULTURA POLÍTICA DE LOS NO CATÓLICOS EN MÉXICO Y PERÚ

ORIENTACIÓN	MÉXICO	PERÚ
<b>Cognoscitiva</b>	-El Estado y la Iglesia católica deben estar separados, ya que si existe una estrecha relación entre ellos se retrasa el proceso democratizador que implica la libertad de culto y la igualdad social y jurídica de las distintas iglesias y no podrán alcanzar sus derechos particulares.	-Sabían que tradicionalmente ha existido una estrecha alianza entre el estado y la Iglesia católica, por lo que deben buscar, incluso con la participación directa, que se de una separación de estos para lograr una igualdad social y jurídica respecto a la Iglesia católica.
<b>Afectiva</b>	-Consideran que en la medida que se consolide el Estado laico, en la misma medida serán respetadas sus creencias y derechos; por lo que deben respetar a las autoridades e instituciones que auspicien y salvaguarden tal situación, pero con el debido distanciamiento de las actividades políticas.	-Consideran que el alejamiento de la vida política no ha contribuido al relajamiento de la -perversa- relación entre estado e Iglesia católica, ni al establecimiento de la vida democrática, que garantice sus derechos y aspiraciones propias en una sociedad mayoritariamente católica.
<b>Evaluativo</b>	-Deciden respetar la tradicional separación de lo público (estado) con lo privado (Iglesia), ya que ello les garantiza el respeto de sus creencias y posibilidades de desarrollo social y cultural.	-Deciden participar directamente en la vida política del país con el fin de ganar espacios públicos que posibiliten su crecimiento y el respeto a sus derechos, intereses y creencias propias.

En Perú, por el contrario, los grupos evangélicos encuentran en la participación directa en el proceso político la mejor forma de que se respeten sus creencias y sus derechos como iglesias distintas de la católica. Su inserción en la lucha política, desde la movilización social hasta la incidencia como candidatos a puestos de elección, es imprescindible para defenderse de las hostilidades de la sociedad mayoritaria y garantizar sus intereses.

Las asociaciones religiosas no católicas en Perú, por su trayectoria sociopolítica como por las circunstancias de apertura institucional democrática de los ochenta y noventas, estiman conveniente salir del anonimato público para pasar a la incidencia directa en los asuntos políticos. Si el reestreno de la política formal contempla la intervención de nuevos y viejos actores políticos, ellos deciden incursionar en un terreno que les permita ver por sus propios requerimientos de expansión y de respeto cultural y social. Parten de la premisa de que nadie responderá mejor a sus propósitos materiales y espirituales como ellos mismos.

Comparativamente, en México el desarrollo histórico de la relación y pugna entre el Estado y la Iglesia pudo más que la apertura y reforma política implementada a fines de los setentas; de tal forma que las asociaciones religiosas no católicas, en sus distintas manifestaciones y matices, consideran no buscar su inclusión en la actividad política, ya que ello lejos de beneficiarlos genera reacciones y opiniones no previsibles por una población que en su conciencia no tiene buenos recuerdos de la participación política de la religión. Mientras que en Perú, el pobre desarrollo institucional, como la estrecha convivencia y relación entre el Estado y la Iglesia católica, determinaron que los grupos no católicos vean en la participación política institucional su oportunidad de incidir en el respeto y tolerancia de sus creencias e intereses de grupos.

Nos encontramos con procesos políticos diferentes. En México una alta institucionalidad que implica la sana distancia entre la política y las creencias religiosas, conlleva a que las agrupaciones religiosas no católicas opten por la abstención política como el mejor medio de conservar sus derechos, fortalecer sus creencias y consolidarse como instituciones en un país todavía mayoritariamente católico. En Perú, por su parte, la precaria institucionalidad como la estrecha relación gobierno-Iglesia

católica, implica que las congregaciones no católicas decidan incidir en la actividad política, único medio para lograr su reconocimiento, respeto y tolerancia frente a la generalidad que profesa la fe católica

Las creencias, costumbre y actitudes políticas de los grupos no católicos en México y Perú, están determinadas en gran parte por su desarrollo histórico, por una cultura y consciencia nacional que se sobrepone a reformas político institucionales. En otras palabras, el proceso político de ambos países coadyuva al esclarecimiento de su comportamiento político, pero el peso histórico cultural es mayor para su definición integral

### **III.3. LA CULTURA POLÍTICA DE LO DIVERSO.**

Como hemos visto, la población en los países de América Latina se revela como heterogénea, no sólo en términos sociales o económicos, sino también culturales. Las costumbres, las creencias, las aptitudes y las aspiraciones se muestran distintas de un grupo a otro, de una generación a otra, entre entidades territoriales, entre sectores poblacionales, entre géneros, entre las distintas confesiones, entre naciones, entre individuos, y demás fragmentos de una sociedad.

Si en el terreno social, económico y cultural, una sociedad presenta ciertos grados de diferencia, de diversidad de intereses, inquietudes y aspiraciones, en términos de la cultura política la situación es más compleja y rica. Nos encontramos en los umbrales de rebasar aquellas ideas sobre la pretendida *Cultura Política Nacional*, como una forma generalizada de creencias, costumbres y aptitudes que son compartidas o deben ser compartidas por los miembros de un país.

México y Perú son sociedades heterogéneas, diferenciadas que por condiciones históricas y circunstancias actuales, presentan en su interior una gran diversidad de cosmovisiones de lo qué es y significa la cosa pública, la actividad y práctica política. A pesar de que todos los integrantes de una nación están inmersos en un sistema político que les ofrece espacios de participación o los condiciona, cada grupo o subgrupo (sea por actividad laboral, status social, género, edad, confesión religiosa, profesión, u otros) manifiesta una determinada forma de entenderse con la política.

Más allá de los patrones generales del comportamiento político de una población, sea mexicana, peruana u otra, se encuentran rasgos distintivos de ciertos sectores o partes de una comunidad nacional, así en una sociedad se presenta un mosaico muy rico de culturas políticas, representada por la diversidad social y cultural del país que se trate. No es la misma cultura política que comparten los campesinos que los obreros, las mujeres que los hombres, los indígenas que los mestizos, los pobres que los ricos, los costeños que los ciudadanos, los católicos que los protestantes, los liberales que los conservadores, los heterosexuales que los homosexuales, los jóvenes que los viejos, u otros.

Así como los patrones democráticos occidentales orillan, prácticamente, a la ciudadanía a incluirse a la vida de las preferencias partidistas, con su inmanente postura ideológica, ya sea socialdemócrata, comunista, conservadora, liberal, republicana, verde-ecologista u otra; paralelamente, también, deben contemplar un mercado de ofertas de culturas políticas, de modos de concebir, vivir y practicar la actividad política, tantas como la heterogénea sociedad de un país las sugiera y proponga, por su desarrollo histórico y circunstancias del momento. La actividad política no debe ser tarea exclusiva de los actores tradicionales y reconocidos (partidos o grupos

institucionales) sino que debe incumbir a todos los fragmentos de la sociedad, aunque no compartan valores, costumbres y actitudes de las mayorías.

Si los valores de las sociedades democráticas implican aspectos como el pluralismo, la legalidad, la participación, la tolerancia y la convivencia, entonces el respeto a las particulares culturas políticas de la diversa sociedad latinoamericana debe ser el puntal de los ordenes políticos contemporáneos de la región

El pluralismo, por ejemplo, comprende el reconocimiento de los puntos de vista de los demás, los cuales son muy válidos a pesar de no ser los que "aparentemente" comparten todos. La condición del pluralismo se considera necesaria y útil para la democracia, puesto que implica la sana competencia entre diferentes opciones políticas. No obstante, se tiende a manejar el término engañosamente para referirse a una pretendida pluralidad representada únicamente por los partidos políticos, en donde quedan fuera grupos o sectores sociales que no comparten la forma de organizarse y actuar de los partidos políticos, pero que son tan representativos de una sociedad como ellos mismos. El término pluralidad, así, debe extenderse para el sinnúmero de colectividades o comunidades pertenecientes al sistema político, que asumen y practican particulares puntos de vista sobre la actividad pública, muchas veces divergente de la institucional "nacional".

En cuanto a la legalidad, si los grupos, subgrupos, asociaciones, sectores, comunidades, colectividades u otros, que manifiestan una determinada cultura política y que no se circunscriben necesariamente a la *oficial* o *institucional*, realizan su actividad política respetando las normas que establecen los derechos y deberes de todos los integrantes de la sociedad, no sólo aseguran sus libertades y ejercen sus derechos, sino que consolidan la democracia. Si no se contraponen al orden institucional y

requieren del respeto de su forma de entender y practicar la política. entonces están fortaleciendo uno de los valores democráticos más avanzados del Estado moderno. Si con la evolución de la sociedad, la legalidad ha sido el medio para organizar pacífica y civilizadamente las relaciones políticas, debe ser éste el medio que garantice el respeto de las culturas políticas que se manifiestan en una sociedad, lo que lejos de debilitarla la fortalece.

Por otro lado, la participación, que implica "tomar parte" en la formación y determinación de las decisiones públicas, es un elemento clave para definir los campos problemáticos que presenta el tema de la cultura política, por lo que revisaremos algunas nociones del término.

Uno de los conceptos sobre participación es aquel que la considera como: "el conjunto de actividades voluntarias a través de las cuales el ciudadano interviene en los asuntos de la comunidad",<sup>201</sup> que implica todas las formas de que se vale un ciudadano para influir sobre los asuntos públicos que les afecten o beneficien, pero que se ve limitada cuando se considera como "la vía, concretada en el ejercicio del voto, por medio de la cual los ciudadanos eligen a sus gobernantes",<sup>202</sup> ya que sugiere a la intervención electoral como la acción determinante de la participación.

La participación debe considerarse en su sentido amplio para ser fiel con los valores democráticos, ya que ésta es condición necesaria de la civilización, y que se revela con el derecho al voto, la libre militancia en partidos políticos, la libertad de expresión, de reunión, de manifestación, etcétera., y no sólo como un medio para otorgar o retirar el apoyo a los gobernantes, vía las elecciones.

---

<sup>201</sup> IFE, *¿Qué es la Participación Ciudadana?*. IFE, Trípticos de Divulgación de la Cultura Democrática No.7, México, 2000, p. 1-3.

<sup>202</sup> *Ibid.*

Si los miembros de una sociedad se declaran atentos, vigilantes o comprometidos con las cuestiones públicas, en la búsqueda de soluciones para los problemas colectivos, generales o de grupo, entonces hablamos de la participación política, aunque esta no necesariamente pase por los canales constitucionales o permitidos por el oficialismo institucional.

Las sociedades modernas deben reconocer que en las estructuras de organización y convivencia política hay muchas formas de expresión e inclusión en las actividades públicas, que van, además de las auspiciadas por el oficialismo, por prácticas de resistencia pacífica, defensa de los derechos, búsqueda de espacios diversos, reconocimiento de pertenencia, movimientos contestatarios, desentendimiento sobre políticas públicas y hasta lucha revolucionaria.

En tales términos, si la participación política es uno de los elementos de la sociedades democráticas, y ésta debe observar un carácter universal, en tanto que no debe ser restringida, privilegiada ni cerrada, ya que todos los miembros de la misma deben tener la posibilidad de intervenir en los asuntos públicos, entonces, aquellos sectores de la sociedad que valoran y consideran su inclusión o no, por los canales permitidos, están manifestando una particular forma de participación, aunque no sea la compartida por la sociedad "mayoritaria", debe reconocerse, permitirse y proyectarse, conforme lo mandan los cánones democráticos.

No obstante, la diversidad de culturas políticas, no puede tener razón sólo en términos teóricos sino también en el terreno práctico. Para ello se requiere acudir a uno de los elementos indispensables para su potencialidad, que es la *tolerancia*, entendida como "la posibilidad de coexistencia pacífica entre distintas posiciones intelectuales,

religiosas, culturales y políticas.<sup>203</sup> El reconocimiento y aceptación de los otros, de los que piensan distinto, y tienen intereses diversos a los propios, es condición indispensable para que pueda desarrollarse una verdadera sociedad democrática, lo cual no sólo debe verse en relación con la diversidad de opciones de partidos políticos, sino también de sectores o fracciones de la sociedad que piensan y actúan –políticamente- diferente a los grupos mayoritarios

Si la idea de la tolerancia ha acompañado al desarrollo y consolidación de las sociedades democráticas, esta misma noción debe concebir que nadie debe ser limitado, excluido o perseguido por sus ideas políticas, ya sea que éstas se desprendan de razones culturales, religiosas, de posición social, económica o política. La tolerancia respecto de las formas de entender y ejercer la actividad política de manera diferente a la “oficial-institucional”, debe ser punto clave de las futuras sociedades latinoamericanas que se dicen, así mismo, democráticas

La convivencia que es compartir un espacio político de manera armoniosa, pacífica y ordenada, significa aceptar que existe una cultura política nacional, contenida de valores, instituciones, costumbres, prácticas y actitudes, que se comparten y recrean día con día, que son fruto de su desarrollo histórico y de su circunstancias, pero que al mismo tiempo, existen un sinnúmero de partes de la misma sociedad que manifiestan formas particulares de concebir la vida política, visión que puede ser complementaria de la nacional, pero que también puede contraponerse a alguna de sus manifestaciones, por cuestiones económicas, sociales, culturales, religiosas o de otro tipo.

La coexistencia de culturas políticas, en una sociedad heterogénea debe verse como una normalidad de la democracia y no como un freno a su desarrollo, pensar de

<sup>203</sup> IFE, *¿Qué es la Tolerancia?*, IFE, Trípticos de Divulgación Democrática No. 4. México, 2000, pp. 1-3.

esa forma es el primer paso para entender a contemporáneas sociedades de América Latina

Los valores expuestos, así, no sólo justifican la existencia y convivencia de las diversas formas de culturas políticas, sino que su confirmación, desarrollo y perspectiva, contribuyen con el fortalecimiento de los regimenes políticos, convirtiéndose en una base de las sociedades democráticas. No es que se deba apuntalar teóricamente una justificación de aquellos grupos que manifiestan una forma de entender la política de manera distinta, sino se trata de reconocer que en las sociedades de fines del siglo XX, hay una revelación de diversas culturas políticas (de las mujeres, de los no católicos, de los indígenas, de los desempleados, de los emigrantes, de los empresarios, de los obreros, estudiantes, profesionistas, u otros) diferenciadas entre sí, que deben ser reconocidas, entendidas y exponerse, para la mejor comprensión de la vida política y social de nuestra América Latina

El reto de los estudios sobre cultura política, y de lo que hemos dado cuenta aquí, es evitar explicar determinados comportamientos políticos con parámetros no propios del grupo o subgrupo que se intenta desentrañar, con visiones generalizantes que no encajan en las perspectivas de las cada vez más diversas sociedades. Se deben tomar en cuenta opiniones como la de Aquiles Chihu, quien señala que hay que:

...evitar el reduccionismo presente en los estudios de la política, los cuales, al explicar todo en función del sistema político, olvidan la politicidad inmersa en aquellas instituciones no específicamente políticas y la actividad política de los no políticos de profesión.<sup>204</sup>

La cultura política de lo diverso debe aprehenderse así, desde una perspectiva multidisciplinaria, que contemple los desiguales matices de expresión y desarrollo de los más diferentes grupos y subgrupos de una sociedad. Partiendo de las posturas

---

<sup>204</sup> Aquiles Chihu Amparan, *Símbolos y colores nacionales*, Ed. UAM-I, Mimeo, México, 1990, p.1.

originarias de la comunidad política analizada considerando sus implicaciones colectivas y particulares, las acciones y reacciones que muestran en su medio, con su familia con la escuela, con el trabajo, con su comunidad, con su nación, con su mundo, su actitud frente a la política formal e informal, su situación ante el estado y el gobierno, sus orientaciones hacia los de su mismo tipo y con los opositores.

Es decir, buscar los patrones, valores, costumbres y actitudes particulares que manifiestan ante los asuntos públicos, explicando su singularidad y conformidad respecto al resto de la sociedad nacional.

Las sociedades latinoamericanas han mostrado ser de una gran diversidad poblacional y cultural lo cual implica la expresión y manifestación de formas de organización, de entendimiento y de desarrollo político diferente, creándose un enorme campo de creación y convivencia de culturas políticas singulares, muchas de ellas contestatarias al régimen, otras alternas y las más apogadas a los canales institucionales establecidos. La explicación de la cultura política en nuestras naciones debe ser multifacética, y no por moda o forzamiento teórico, sino por que la realidad así lo requiere

En el estudio de la cultura política de lo diverso debemos evitar la utilización de patrones de comportamiento externos o extraños a la realidad en donde se encuentra nuestro objeto de estudio; se debe contextualizar el sistema político en donde se desenvuelve el grupo diverso que se trata de conocer (sean indígenas, no católicos, emigrantes, empresarios, mujeres, obreros, amas de casa, masones, u otros); hay que conocer, entender y explicar los valores, costumbres, creencias y actitudes compartidas por los integrantes de la comunidad política estudiada; contrastar sus peculiaridades con otros grupos similares y disimilares para su mejor comprensión; y finalmente,

destacar los rasgos distintivos de la parte de la diversidad dentro de una sociedad nacional

Lo diverso de la sociedades no reclaman su inclusión dentro del sistema político, sino su reconocimiento y espacio de participación en el ámbito político, que lejos de representar un freno a la cultura democrática, significa su complemento en el imaginario real de América Latina

## CONCLUSIONES.

Los cambios ocurridos en los procesos políticos contemporáneos en América Latina ocupan una particular importancia debido a que los resortes políticos y sociales que regirán a esta región en el tercer milenio se están determinando. Pese a los discursos oficiales y declaraciones elogiadoras de muchos intelectuales sobre nuestros pasos hacia la plena democracia, no es aventurado afirmar que apenas estamos comenzando a superar las arraigadas tradiciones del autoritarismo y sumisión que caracteriza a nuestras rígidas estructuras sociales y culturales.

La democracia "representativa" desarrollada en nuestros países, que generalmente se reduce a la facultad de elegir a nuestros gobernantes y a la posibilidad de ser electos a un puesto público, pocas veces va acompañado de cambios sociales que signifiquen mejoras materiales y culturales para la mayoría de la población, con lo cual pueda determinar el curso de sus propias vidas con libertad plena y sin las ataduras de la miseria, la ignorancia y la marginación política, social y cultural.

En tal contexto, México y Perú, son dos países latinoamericanos que han caminado por procesos políticos diferentes, el primero con una larga tradición en la democracia representativa y el segundo con débiles instituciones políticas, pero que en su conformación reciente, de fines del siglo XX y principios del XXI, buscaban políticamente integrar a todos los actores y sectores de la sociedad y eliminar las diferencias económicas, políticas, sociales, regionales, culturales y étnicas, todavía no superadas, por lo cual se requería desterrar para siempre el autoritarismo horizontal y vertical que atraviesa su estructura social.

Para la segunda mitad de los setenta, y de manera más clara en los ochenta México experimenta un lento, gradual, pero constante, camino democratizador de sus instituciones políticas, con el fin de dejar atrás las viejas prácticas autoritarias de ejercer el poder, en donde el exacerbado dominio del partido oficial y del presidencialismo se fueron desgastando y dieron paso a una nueva realidad política con un sistema electoral y de partidos cada vez más competitivo, un Congreso menos dependiente del Ejecutivo por su composición plural, y una irrupción de la sociedad civil que día con día se organizaba e incidía más en el terreno público.

Perú, por su parte, en la década de los ochenta, luego de un proceso de movilización y manifiesto descontento de la población en contra del gobierno autoritario militar, dejó atrás los tiempos en donde la intervención golpista en la vida pública era factor determinante. A partir de entonces, los peruanos retornaron a la vida legal institucional y debieron de revivir e inventar las formas políticas de convivir, con élites y partidos políticos tradicionales, con una guerra interna civil en marcha y una sociedad civil dispuesta a ser tomada en cuenta, en un sistema político, incipiente, que comenzó a definir algunos rasgos que lo caracterizarían en futuro.

En dicha etapa de transición democrática, en la cual entraron ambas naciones y el resto de los países latinoamericanos, emergieron diversos actores que políticamente habían pasado desapercibidos para la historia estatal, quienes irrumpen en la vida pública fuera de las instancias oficiales y de las instituciones políticas básicas, los partidos políticos que, bajo los principios democráticos occidentales, son los medios más adecuados para la participación política.

El proceso democratizador en ambos países tuvo distintos matices; en México se afianzo y pulió la institucionalidad, de tal forma que dio cabida a partidos y sectores

sociales que anteriormente no podía participar plenamente en la vida pública, como partidos de izquierda u organizaciones no gubernamentales, pero como los nuevos y viejos actores no contemplaron a los indios u otros grupos no institucionales, éstos tuvieron que afirmarse en sus propios mecanismos y formas de organización y de gobierno

En Perú, por su parte, la incipiente y todavía precaria institucionalidad que se desarrolló en convivencia con crisis económicas, guerra subversiva, inestabilidad de la institución presidencial, legislativa y de justicia, como del sistema de partidos, provocó que indígenas, no católicos y otros, no se decidieran por un sistema político que lejos de representar una opción más realizada de organización política mostraba los vicios de siempre, por lo que éstos buscan afanosamente afianzar sus usos y costumbres propias, en un proceso en vías de consolidarse.

Entonces, de manera alterna a los canales oficiales de participación política, emergen a la escena pública Organizaciones No Gubernamentales (ONG'S), agrupaciones sociales diversas y grupos étnicos o culturales, reclamando o manifestando una forma particular de entender o practicar la política; los asuntos públicos dejaron de ser, así, una actividad exclusiva de los actores de siempre, para volverse una terreno en donde concurren toda una serie de participantes con más o menos las mismas oportunidades de incidir en el poder público de sus sociedades.

Las minorías étnicas, sociales o culturales, como los indígenas y asociaciones religiosas no católicas, son ejemplos de esa parte de la diversidad de una sociedad que escapa a los patrones generales de "cultura política nacional" que se circunscribe dentro de los valores democráticos occidentales de la tríada: sistema político =sistema electoral =participación política; ya que éstos presentan y manifiestan costumbres, valores y

actitudes particulares (y diferentes) de entender y vivir la política, dando sentido a la afirmación de que un sistema político se conforma de toda una gama de culturas políticas, que conviven y dan sentido a las relaciones públicas entre sus habitantes y gobernantes.

En relación a la hipótesis de la investigación, se contrastó que pese a la permanente tradición institucional y larga vida partidista en México que posibilitaba la incorporación a la vida política de los indígenas y asociaciones no católicas (evangélicos y testigos de Jehová) éstos no lo hicieron por las vías democráticas representativas, sino más bien por vías alternas, como la resistencia pacífica los primeros y el distanciamiento político los segundos.

Los indígenas, debido a que buscaban el respeto a sus derechos como grupos diferentes de la mayoría nacional, al buscar preservar sus costumbres y tradiciones ancestrales, optaron por una aptitud de confrontación y resistencia ante las autoridades oficiales o institucionales, producto de: a) La idea que tienen sobre el gobierno nacional y sus representantes, quienes siempre han abusado del poder para marginarlos o explotarlos; b) Consideran que su forma de organización y de autoridad es más justa que la "representativa" impuesta desde el exterior; y c) no luchan contra las formas de gobierno institucional, sino que buscan que se respete y reconozca el gobierno propio. Así, los indios en México, presentan una forma particular de entender y practicar la política, diferente a la oficial, más justa para ellos, aunque no sea democrática en términos occidentales.

Las asociaciones religiosas no católicas en México, por su parte, muestran que conocen y entienden las bases prácticas del sistema político mexicano, comprenden perfectamente el desarrollo histórico del país que los limita a participar directamente en la

vida política representativa, advierten las reacciones que causarían con su intervención en la actividad pública, por lo que consideran que su participación política debe estar centrada en tres ejes: a) Un distanciamiento sano de la actividad política institucional, con lo cual evitan reacciones del grupo mayoritario católico y son congruentes con su doctrina de "a Dios lo que es de Dios y al César lo que es del César"; b) Buscan defender sus derechos y espacios ganados en un Estado y sociedad que se asume laica, con lo cual se encuentren en igualdad de condiciones frente al catolicismo; y c) Sólo intervendrán en la vida política, organizándose y actuando, si son objeto de cancelación de sus derechos establecidos en la Constitución y ley particular.

Por otro lado, la afirmación inicial de que en Perú la larga situación de inestabilidad política determinaría que los indígenas y los grupos religiosos no católicos (evangélicos) se vieran orillados a incorporarse a la vida política por vías no tradicionales y contestatarias, sólo se presenta en los indígenas pero no en los evangélicos; lo cual estuvo determinado no por la institucionalidad sino por la tradición histórica y las circunstancias del retorno institucional de los ochenta.

Los indígenas en Perú muestran una franca apatía ante el desarrollo político institucional representativo y partidista. Tras la larga experiencia ancestral de marginación de que fueron objeto por las autoridades gubernativas oficiales, éstos no buscan incidir directamente, como grupo, en la vida pública; prefieren, las comunidades indias, seguir con sus costumbres tradicionales de autoridades y formas de organización propia; al mismo tiempo que, los que conviven con la población mestiza y criolla, no se involucran en la actividad política. Los indígenas se preocupan más por superar las limitaciones de la pobreza y la marginación que en las aspiraciones políticas como grupo. Su actitud de distanciamiento frente a la política oficial o subversiva se entiende porque tratan de no

ser utilizados ni manipulados por los partidos políticos históricos (Gobierno-APRA, Acción Popular u otro) como por los grupos armados (Sendero Luminoso o MRTA). En tal sentido no optaron, como grupo étnico organizado, integrarse y participar en la actividad política representativa estrenada en 1980.

Los evangélicos en Perú, por su lado, producto de una larga lucha por instaurar los canales pacíficos de representación política, proceso en el cual acompañaron a los sectores más progresistas del país (apriistas, comunistas y acciónpopulistas, entre otros), determina que decidan participar directamente (por los canales partidistas y electorales) en la democratización de la sociedad. Además, orillados por el descrédito y crisis en que entran las instituciones políticas tradicionales, pero en donde no pretenden enfrentarse con el grupo mayoritario católico sino sólo ganar espacios de poder y obtener alguna ventaja que anteriormente no tenían. Perciben que el freno a la democratización es una limitación a la libertad de culto, por la cercana relación Estado-Iglesia católica, por lo que consideran que en la medida que la sociedad se liberalice en la misma medida ellos lograrán su desarrollo y consolidación.

Recapitulando, el grado de institucionalización influye en la cultura política de los integrantes de una sociedad, en tanto que inhibe o posibilita su inclusión en la actividad política, pero hay factores históricos, culturales y casuales que inciden también en la cosmovisión y actitudes públicas de los miembros de la colectividad.

En México, los indígenas, evangélicos y testigos de Jehová, mostraron que las modificaciones ocurridas en el sistema político (de apertura democrática y relajamiento del autoritarismo), en poco alteraron la concepción que tenían sobre la actividad política, pues el desarrollo histórico, de marginación y exclusión, los implicó a asumir una postura de distanciamiento frente a la política representativa, ya que la misma fortaleza de las

instituciones les posibilita conservar y recrear su forma particular de ver, sentir y ejercer su noción de la actividad pública.

En Perú, el peso del desarrollo histórico, como la situación de manipulación y utilización de que son objeto los indígenas por los actores políticos que irrumpieron durante los ochenta, los orilló a seguir los patrones tradicionales de su noción política o en el mejor de los casos, mantenerse al margen de la actividad parlamentaria y partidista. Pero en cambio, los evangélicos, aprovecharon la apertura democrática institucional para poder incidir directamente en los asuntos públicos. El condicionamiento histórico, el retorno institucional y las circunstancias confluyeron para que este grupo no católico se decidiera por la participación directa en la actividad política institucional, oficial, representativa y partidista; cosa que no sucedió con los no católicos de México y los indígenas de ambos países.

La diversidad poblacional y cultural de nuestras sociedades latinoamericanas, así, obliga a tratar de entender cómo se manifiesta públicamente, en su cultura política, que, como hemos visto, el conocimiento, la evaluación y las posturas de los diferentes sectores, miembros y actores del sistema político no es similar, por lo que hay que avanzar en sus comprensión. La diversidad fáctica y no la imaginativa, nos sugiere que aceptemos la concurrencia de diferentes formas de entender y vivir la política, lo cual lejos de entorpecer o limitar el desarrollo democrático, potencializa mejores formas de convivencia y relación política, social, cultural y humana en las sociedades de América Latina.

## BIBLIOGRAFIA

- AGUIRRE Gamio, Hernando. *EL Proceso Peruano (cómo, porqué, hacia dónde)*, El Caballito, México, 1974.
- AGUIRRE Pedro, Begné Alberto y Woldenberg José, *Sistemas Políticos, Partidos y Elecciones. Estudios Comparados*, TRAZOS, México, 1997.
- AGUIRRE Pedro, *Elecciones y política en Francia*, Nuevo Horizonte Editores, México, 1996.
- ALARCÓN E. Tomás, *CISA: Instrumento Contemporáneo de Liberación en los Andes*. Universidad de Tacna, Perú, 1993.
- ALCINA Franch, José. *Indianismo e indigenismo en América*, Alianza Editorial, Madrid, 1990, p. 245.
- ALMOND, Gabriel y Verba Sidney, "La Cultura Cívica", en *Diez Textos básicos de Ciencia Política*, Ed Ariel, Barcelona, 1992
- ALONSO, Jorge, *Cultura política y Educación Cívica*. UNAM-Porrúa, México, 1994.
- ALVARADO Mendoza, Arturo (coord ) *El Partido en el Poder Seis Ensayos*, El Dia-IEPFS, México, 1990
- ARCE Borja, Luis (comp.) *Guerra popular en el Perú. El pensamiento Gonzalo*, El diario. Lima, 1989
- ARCE Borja, Luis *Perú: seis años de revolución y uno de Alan García*, Grupo de estudios Andinos, México, 1987
- ARCE Borja, Luis. *Presidente Gonzalo rompe el silencio*, Bandera Roja, Lima 79 Págs., además del CCPCP, ¡Viva el maoísmo! ¡Abajo el revisionismo! Bandera Roja, México, 1980.
- ARICÓ, José. *Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano*, Siglo XXI, (Col. Pasado y Presente # 60), México, 1978.
- ARIZPE, Lourdes y Ludka de Gortari (Comps.), *Repensar a la nación: fronteras, etnias y soberanía*, Cuadernos de la Casa Chata # 174, CIESAS-SEP, México, 1990.
- ARGUEDAS, José María, *El Zorro de arriba y el Zorro de abajo*, Lozada, Buenos Aires, 1971
- BEJAR, Héctor *Perú 1965: una experiencia libertadora en América*, Siglo XXI, México, 1969

- BOBBIO Norberto Y Matteucci Nicolás, *Diccionario de ciencia política*, Tomo I, Siglo XXI, México, 1981
- BONFIL Batalla, Guillermo, *México profundo Una civilización negada*, Grijalvo, México, 1990.
- BONFIL Batalla, Guillermo (comp), *Utopía y Revolución (El pensamiento político contemporáneo de los indios en América Latina)*, Nueva Imagen, México, 1988.
- BONILLA Heraclio (compilador), *Perú en el fin del milenio*, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México, 1994
- BORRICAUD, Francois, *Poder y Sociedad en el Perú*, Instituto de Estudios Peruanos- IFEA, Lima, 1989.
- CARPIZO, Jorge, *El Presidencialismo Mexicano*, Siglo XXI editores, México, 1978.
- CASILLAS, Rodolfo, "La religión y la migración: dos procesos sociales en la historia de México", en *Problemas socioreligiosos en Centroamérica y México*, FLACSO, México, 1993.
- CASTAÑEDA Castro, Carlos Fernando *Las elecciones para la Asamblea Constituyente de 1978*, La Universidad Federico Villarreal, Lima, Perú, 2000, pp. 1-5.
- CEDILLO Delgado Rafael, *El Partido Comunista del Perú: Sendero Luminoso*, Tesina para obtener el grado de licenciado en Ciencia Política, UAM Iztapalapa, México, 1995
- CHIU Amparán, Aquiles, *Gramsci y un nuevo paradigma en la concepción de la política*, UAM-I, México, 1991.
- CHIHU Amparan, Aquiles, *Simbolos y colores nacionales*, Ed. UAM-I, Mimeo, México, 1990.
- CISA, *Derecho consuetudinario indígena e Instrumento contemporáneo de liberación en los Andes*, Universidad de Tacna, Puno, Perú, 1997, en <http://www.puebloindio.org/CISA/>.
- CORTÉS, Guadalupe, "Golpe al movimiento ferrocarrilero, 1948", en Duran Ponte, Victor Manuel, (coord), *Las derrotas obreras 1946-1952*, IIS-UNAM, México, 1984.
- COSÍO Villegas, Daniel, *El Sistema Político Mexicano*", Cuadernos de Joaquín Mortiz, Segunda edición, México, 1972.
- COTLER, Julio, *Clases, Estado y Nación en el Perú*, IIS-UNAM, México, 2da., ed., 1982.

- COTLER, Julio. "Perú: Estado oligárquico y reformismo militar", en Pablo González Casanova (coord.), *América Latina: Historia de Medio Siglo*, V 1, Siglo XXI, México, 1977.
- COTLER, Julio. *La mecánica de la dominación interna y del cambio social en el Perú*, Instituto de Estudios Peruanos, Serie: Mesas Redondas y Conferencias No. 6, Lima, enero de 1967.
- DEGREGORI Carlos Ivan y Grompone Romeo, *Elecciones 1990. Demonios y redentores en el nuevo Perú*, Instituto de Estudios Peruanos, Lima, 1991.
- DEGREGORI Carlos Iván y Romeo Grompone, *Elecciones 1990. Demonios y Redentores en el Nuevo Perú: una tragedia en dos vueltas*. Colección Mínima # 22, IEP, Lima, 1991.
- DENNIS L. Gilbert, *La oligarquía peruana: historia de tres familias*, Traducción de Mariana Mould de Pease, Horizonte, Lima, 1982.
- DUVERGER, Maurice, *Métodos de las Ciencias Sociales*, Ariel, Barcelona, España, 1975.
- EMMERICH Gustavo y Cedillo, Rafael. "Perú: el fenómeno Fujimori y los escarpados caminos de la democracia", en Gustavo E. Emmerich (coord.), *Procesos Políticos en las Américas*, UAM-I, México, 1997.
- FORTUNY, Patricia "La historia mítica del fundador y de la Iglesia La Luz del Mundo", en Carmen Castañeda (coord.) *Vivir en Guadalajara: La ciudad y sus funciones*, Ayunt. de Guadalajara, 1992.
- FRANZ, F. W. *El hombre en busca de Dios*, Watch Tower Bible and Tract Society of Pennsylvania, México, 1990.
- FUENTES Díaz, Vicente, *Los Partidos Políticos en México*, Altiplano, México, 1972.
- GARCÍA Belaúnde, Domingo, *Una democracia en transición (las elecciones peruanas de 1985)* IIDH-CAPEL, Costa Rica, 1986.
- GARRIDO, Luis Javier, *El partido de la revolución institucionalizada. Medio siglo de poder en México, la formación del nuevo Estado*, Siglo XXI, México, 1982.
- GARRIDO, Luis, Javier, "Las quince reglas de la sucesión presidencial", en *La Sucesión Presidencial de 1988*, Grijalvo, México, 1987.
- GASTELUMENDI, María Méndez. *Los jóvenes del nuevo Perú profundo*, Lima, DESCO, 1990.
- GONZÁLEZ Casanova Pablo, *La Democracia en México*, Era, México, 1965.

- GONZÁLEZ Casanova Pablo, en *El Estado y los Partidos Políticos en México*, ERA, México, 1981
- GONZÁLEZ Casanova, Pablo, *Indios y Negros en América Latina*, Cuadernos de Cultura Latinoamericana # 97, Centro de estudios Latinoamericanos, FFyL-UNAM, México, 1979
- GONZÁLEZ Casanova, Pablo, *Sociología de la explotación Siglo XXI* ed., México, 1969.
- GONZÁLEZ Casanova, Pablo. *Los militares y la política en América Latina*, Océano, México, 1988.
- GRAMSCI, Antonio, *Notas sobre Maquiavelo, sobre política y sobre el estado moderno*, Juan Pablos editor, México, 1986.
- HENSCHEL, Milton G., *Anuario de los Testigos de Jehová, 1995*, La Torre de Vigía, A. R., México, 1995.
- HERNÁNDEZ Urbina, Alfredo. *Los partidos políticos en el Perú*, Sobretiro de Cuadernos Americanos, núm. 1, México, 1973.
- HURTADO, Javier, *Sistemas de gobierno y democracia*, Instituto Federal Electoral, México, 1999.
- JEFFREY Klaiber S. J., *La Iglesia en el Perú. Su historia social desde la independencia*, Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima, 1988.
- KENNY, Michel, et. al., *Inmigrantes y refugiados españoles en México (Siglo XX)*, ediciones de la Casa Chata, núm. 8, México, 1979.
- LECHNER, Norbert (coord.), *Cultura Política y Democratización*, Santiago de Chile, FLACSO-CLACSO-ICI, 1987.
- LINZ, Juan, "Una teoría del régimen autoritario. El caso de España", en *Sociedad y Política en España*, Siglo XXI, Madrid, 1963.
- LOAEZA, Soledad, "El Partido Acción Nacional: la oposición local en México", en *La vida política en México: 1970-1973*, Centro de Estudios Internacionales- COLMEX, México, 1974.
- LÓPEZ Villafañe, Víctor, *La formación del sistema político mexicano, Siglo XXI* editores, México, 1986.
- LÓPEZ Cortés, Eliseo. *Pentecostalismo y Milenarismo: La Iglesia Apostólica de la Fe en Cristo Jesús*, UAM-I, México, 1990.
- MADUEÑO Paulette, Ruth, *Movimientos sociales y la chofificación en el proceso constitutivo de la identidad y nación en Perú*, Mimeo, México, 1995.

- MARTÍNEZ, Luz María, *La Gota de Oro. Migración y pluralismo étnico en América Latina*, Instituto Veracruzano de Cultura, México, 1988.
- MEDARDO Tapia y David Moctezuma, *Cultura Política. El aprendizaje de un pueblo indígena*, UNAM-CRIM, (Aportes de Investigación # 51), Cuernavaca, Morelos, 1991
- MELGAR, Ricardo y Bosque, Teresa (Comps.), *Perú Contemporáneo. El espejo de las identidades*, UNAM, México, 1993
- MELUCCI, Alberto, *Las teorías de los movimientos sociales*, FCPyS-UNAM, México, 1986
- MEYER, Lorenzo y Reyna, José Luis (coords.), *Los sistemas políticos de América Latina, Siglo XXI - Universidad de las Naciones Unidas, México, 1988.*
- MILLÁN Rene, Woldenberg José y Trejo Raúl, *Sindicalismo y Política en México*, UNAM, México, 1986.
- MONTAÑO, Jorge, *Los Partidos políticos en América Latina*, UNAM, México, 1970
- MONTEFORTE Toledo, Mario. *La solución militar a la peruana: 1968-1970*, IIS-UNAM, México, 1973.
- MONTOYA, Rodrigo, *Libertad, Democracia y Problema étnico en el Perú*, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Mimeo, Lima, 1996.
- MORENO, Daniel, *Los Partidos Políticos del México Contemporáneo*. Ed. América, Tercera edición, México, 1973,
- PEASE García, Henry. *Los caminos del Poder. Tres años de crisis en la escena política*, Descó, Lima, 1979
- PEMPEL, T. J. *Democracias diferentes. Los regimenes con un partido dominante*, FCE, México, 1991.
- PLANAS, pedro, *Los orígenes del APRA. El joven Haya*. Okura editores, Lima, 1986.
- MARTÍNEZ Asaad (coord.), *Balance y perspectiva de los estudios regionales en México*, UNAM-Porrúa, México, 1991.
- PIERRE Bastian, Jean. "El protestantismo en América Latina", en Enrique Dussel (Comp), *Resistencia y Esperanza. Historia del pueblo cristiano en América Latina y el Caribe*, Cehila-DEI, San José, 1995.
- PORTANTIERO, Juan Carlos, "Sociedad Civil, Estado y Sistema Político", en *Teoría y Política en América Latina*, CIDE, México, 1983.

- REBOLLEDO, Juan. *La reforma del Estado en México. Una visión de la modernización de México*. FCE, México, 1993
- RIBEIRO, Darcy. *El dilema latinoamericano. Estructuras de poder y fuerzas insurgentes*. Siglo XXI, México, 1971.
- ROIZ, Javier. *Ciencias Políticas. Hoy*, Ed. Taide, Barcelona, España, 1982.
- RODRÍGUEZ Araujo, Octavio. *Régimen Político y Partidos en México (ensayos)*. IEEM, México, 2002.
- SARTORI, Giovanni, *Partidos y Sistemas de Partidos*, Alianza Editorial, Segunda edición ampliada, Madrid, 1992.
- SÁNCHEZ, Luis Alberto. *Apuntes para una biografía del APRA. Los primeros pasos 1923-1931*. Mosca Azul, Lima, Perú, 1978.
- SEGOVIA Rafael. *La Politización del Niño Mexicano*, COLMEX, México, 1975.
- STAMMEN, Theo. *Sistemas políticos actuales*. Ediciones Guadarrama, Madrid, 1974.
- STAVENHAGEN, Rodolfo. *Derecho Indígena y Derechos Humanos en América Latina*, COLMEX-IIDH, México, 1988.
- STOLL David, *¿Is Latin America Turning Protestant? The politics of Evangelical Growth*, Berkeley, University of California Press, 1990.
- TAMAYO Sergio, "Democracia en la Ciudad: desde los barrios", en *Política y Movimientos sociales*, DDF- Plaza y Váidez, 1988.
- TELLO Díaz Carlos, *Formas de gobierno en las comunidades indígenas en México*, IFE, México, 2002. <http://www.ife.org.mx>.
- TUESTA Soldevilla, Fernando. *Partidos Políticos y elecciones en el Perú (1978-1993)*, IIDH-CAPEL, Costa Rica, 1994.
- VALDERREY, José. *Los nuevos movimientos religiosos en el contexto mundial y latinoamericano; y Las sectas en la prensa mexicana*, Editorial Palabra, México, 1988.
- VALQUI, Camilo, *et. al, Perú: una luz en el sendero*, Fontamara, México, 1988.
- VARGAS Llosa, Mario. *El pez en el agua*, Six Barral, México, 1993.
- VELASCO Alvarado, Juan. *La Revolución Peruana*, EUDEBA, Buenos Aires, Argentina, 1973.
- WARMAN, Arturo. *et al, De eso que llaman antropología*, Nuestro Tiempo, México, 1970.

WILSON, Bryan. *Sociología de las sectas religiosas*, Guadarrama, Madrid, 1970.

ZAPATA, Francisco. *Ideología y Política en América Latina*, COLMEX, (Jornadas # 115), México, 1990, pp 217-278.

ZEMELMAN, Hugo (coord.), *Cultura y Política en América Latina*, México, Siglo XXI-Universidad de las Naciones Unidas, 1990, p. 168.

## HEMEROGRAFÍA

BATAILLON, Claude. "Notas sobre el indigenismo mexicano", en *Indianidad, etnocidio e indigenismo en América Latina*, Instituto Indigenista Interamericano -CEMCA, México, 1988.

BENGOA, José. "Los indígenas y el Estado nacional en América Latina", en *Anuario Indigenista*, vol. XXXIII, México, 1994.

DEGREGORI, Carlos Iván. "Identidad étnica y participación política en Perú", en *Cuadernos de Trabajo*, núm. 7, Instituto de Estudios Peruanos, Lima, 1995.

DROSDOFF, Daniel. "La minoría protestante de Perú ha fortalecido su presencia política", *Excélsior*, 19 de sep. de 1990, México.

EFE. "Los evangélicos ganan influencia política", en *Excélsior*, 18 de agosto de 1990, México.

FORTUNY, Patricia. "El Pentecostalismo. Su capacidad de transformación en Jalisco y Yucatán", en *Nueva Antropología*, núm 45, COLMEX-UAM-I- Grupo G/V, México, 1994.

FUENZALIDA Vollmer, Fernando, "Los pueblos indios de América", en *América Indígena*, Vol. L, Num. 1-2, Instituto Interamericano Indigenista, México, 1991.

GAMARRA, Carlos. "El problema de los testigos de Jehová en las escuelas mexicanas", *Nueva Antropología*, núm 45, México, 1994.

GARCÍA Belaúnde, Domingo. "Perú: Veinticinco años de evolución político-constitucional (1950-1975)", en *Evolución de la organización político-constitucional en América Latina*, Vol. II, UNAM, México, 1979.

GONZÁLEZ Casanova Pablo. "Sociedad Plural, Colonialismo Interno y Desarrollo", en *América Latina*, núm. 3, 1963.

- GONZÁLEZ Madrid, Miguel, "Presidencialismo y sucesión presidencial", en *Topodrilo*, núm 31, UAM-I, México, 1993.
- GUTIÉRREZ. Roberto, "Cultura Política y transición a la democracia PRI y PRD en la coyuntura social" en *Sociológica*, núm. 11, UAM-A, México, 1989.
- HERNÁNDEZ Castillo, Rosalva Aida. "Identidades colectivas en los márgenes de la nación: etnicidad y cambio religioso entre los mames de Chiapas", en *Nueva Antropología*, vol. XII, núm 45, abril, México, 1994.
- HIRALES, Gustavo, "Notas sobre la Cultura Política de la izquierda", en *Revista A*, núm. 23/24, México, 1988.
- IFE, *¿Qué es la Participación Ciudadana?* IFE, Trípticos de Divulgación de la Cultura Democrática No 7, México, 2000.
- IFE, *¿Qué es la Tolerancia?*, IFE, Trípticos de Divulgación Democrática No. 4. México, 2000
- JOFRÉ, Rosa del Carmen "La Misión Metodista y la Educación en el Perú: 1889-1930", en *América Indígena*, núm., 3, México, 1981.
- MARTÍNEZ García, Carlos "Vargas Llosa, Fujimori y los evangélicos", en *Uno más Uno (Suplemento Página Uno)*, México, 10-junio-1990.
- MARTÍNEZ García, Carlos "Política y evangelio: saldos de la elección de Fujimori", en *Página Uno*, 8 de julio de 1990.
- MATOS Mar, José, "Población y grupos étnicos de América. 1994", *América Indígena*, núm 4, México, 1993
- MELÉNDEZ, José "Acabaría con Fujimori la Discriminación Religiosa", en *Excelsior*, 2 de mayo de 1990, México, Sección A.
- MELGAR Bao, Ricardo "Las categorías utópicas de la resistencia étnica en América Latina", *Cuicuilco*, núm. 27, julio-septiembre, ENAH/ INAH, México, 1991.
- MELGAR Bao, Ricardo. "Perú: entre elecciones y guerra", en *Le monde Diplomatique en español*. Sección especial Latinoamericana, México, Marzo, 1985
- MELGAR Bao, Ricardo. "Religiosidad política y proceso electoral en el Perú", en *Estudios Latinoamericanos*, núm. 8, enero-julio, CELA/ FCPyS/ UNAM, México, 1990.
- MOLINAR Horcasitas, Juan, "Escuelas de interpretación del sistema político mexicano", en *Revista Mexicana de Sociología*, núm. 2, México, UNAM, 1993.
- MUNZEL, Martha y Pérez González, Benjamín, "Panorama general de las lenguas indígenas", en *América Indígena*, Vol. XLVII, núm. 4, oct-dic., México, 1987.

- BAR Din, Anne. "La población indígena en la Ciudad de México: algunos de sus problemas y éxitos". *América Indígena*, Núm. 1-2, Instituto Interamericano Indigenista, México, 1992
- OCHOA, Gabriel "La Iglesia y la opción por los pobres", en *Cuadernos de Marcha*, núm. 4. noviembre-diciembre, México, 1979.
- OLIVERA Mercedes y Melgar Ricardo "Seguridad Nacional y Población indígena en América Latina", en *Cuicuilco*, año II, número 5, México, julio de 1981,
- PACHECO, Guadalupe, "Urbanización, elecciones y cultura política. El Distrito federal de 1985 a 1988" en *Estudios Sociológicos*, núm. 28, COLMEX, México, enero-abril de 1992
- PALMA, Esperanza y Gutiérrez, Roberto. "Sobre los conceptos de sistema y cultura política en México (para pensar la transición)". en *Sociológica*, núm 15, UAM-A, México, 1991
- PARE, Luis. "Movimiento campesino y política agraria en México, 1976-1982", en *Revista Mexicana de Sociología*, núm. 4. octubre-diciembre, IIS/ UNAM, México, 1985.
- PEASE, Henry. "Perú: construir la democracia desde la precariedad", en *Revista Mexicana de Sociología*, núm. 2. UNAM, México, 1988.
- PENNY Lernoux, "Lucha intercristiana con fines políticos", en *Excélsior*, 27-12-1988, México, Sección A, pp 1-2.
- PEREYRA Carlos y Woldenberg José, "El proceso democratizador en México", en *Argumentos*, núm. 5, noviembre de 1988, UAM-X.
- PRUD'HOMME, Jean-Francois, *Consulta popular y democracia directa*, Cuadernos de Divulgación de la cultura democrática # 15, IFE, México, 1997.
- QUIROZ José Othón, "Una crítica a la historiografía tradicional del movimiento obrero en México: mitos y realidades de la insurgencia sindical", en *Sociológica*, núm. 4, UAM-A, México, 1989
- RODRÍGUEZ Nemesio J y Soubie, Edith. "La problemática indígena contemporánea y la cuestión regional en América Latina", en *América Indígena*, num 3, julio-septiembre, México, 1979
- ROQUE, Félix "<<Guerra Santa>> las Elecciones en Perú", en *Excélsior*, México, 9 de junio de 1990.
- SALAZAR, Luis, "Partidos y transición a la democracia en México", en *Sociológica*, núm. 11, UAM-A, México, 1989.
- SÁNCHEZ Albavera, Fernando. "El estilo de desarrollo y la crisis del experimento

- reformista de las Fuerzas Armadas", en *Cuadernos de Marcha*. Año I, núm. 4, México, noviembre-diciembre, 1979
- SMITH, Richard C. "La ideología liberal y las comunidades indígenas en el Perú republicano", en *América Indígena*, núm. 3, julio-septiembre México, 1983.
- STAVENHAGEN, Rodolfo. "La situación y los derechos de los pueblos indígenas de América", en *América Indígena*, núm. 1 -2, Instituto Interamericano Indigenista, México, 1992
- STAVENHAGEN, Rodolfo. "Clases, Colonialismo y Aculturación. Ensayo sobre un sistema de relaciones interétnicas en mesoamérica", en *América Latina*, núm. 4, 1963
- TOURAINÉ Alan, "La Voz y la Mirada", en *Revista mexicana de Sociología*, núm. 4, UNAM, 1979
- VÁLDEZ, Leonardo. "Tres tipologías de los setenta: el sistema de partidos en México, sus cambios recientes", en *Sociológica*, núm. 11, UAM-A, México, 1989.
- VALDÉS, Leonardo. *Sistemas electorales y de partidos*, Cuadernos de Divulgación de la cultura democrática, núm. 7, IFE, México, 1997

## DOCUMENTOS.

- CÓDIGO Federal de Instituciones y Procedimientos Electorales*
- CONSTITUCIÓN Política de la República de Perú. 1979*, Lima, 1980
- CONSTITUCIÓN Política de la República de Perú*, Lima, Perú, 1933
- CONSTITUCIÓN Política de los Estados Unidos Mexicanos*, Editorial Porrúa, 115a edición, México, 1996
- DECLARACIÓN del primer encuentro de los pueblos Quechuas de América*, Primer encuentro de los Pueblos Quechuas de América, Qospo, Ecuador, 1999.
- LA SANTA Biblia. Antiguo y Nuevo Testamento* Publicada por Lleva la Preciosa Simiente, 1986.
- LEYES Municipales Iberoamericanas*, (col Estudios Municipales), Tomo III, UCCI, Madrid, 1991
- TRADUCCIÓN del Nuevo Mundo de las Sagradas Escrituras*, Watch Tower Bible and Tract Society of Pennsylvania, México, 1988.