

# Sociedad, individualismo y modernidad en el Perú

Julio Mejía Navarrete\* 

## Resumen

El artículo analiza el carácter singular de la constitución del individualismo de origen popular y *cholo* en el Perú contemporáneo, para intentar anotar algunas tendencias posibles. Los antecedentes del individualismo *cholo* de principios del siglo pasado se apoyaron en la cultura andina que facilitó su avance y frenó el desarraigo social. La expansión del individualismo social, como resultado de las masivas migraciones andinas en los años sesenta, impulsó la creencia en el progreso personal, el legado comunal en la formación de las *barriadas* y la difusión de la informalidad. Y, en las últimas décadas, el individualismo ha devenido en un proceso híbrido de egocentrismo neoliberal, vivacidad *criolla* oligárquica, violencia de raigambre gamonal, informalidad, mercantilización y pragmatismo utilitario. Al parecer, los desarrollos posibles del individualismo y comunalismo se movieran en una dinámica propia que enlaza modernidad y legado cultural andino.

Palabras clave: Individualismo, Modernidad, Cultura andina, Cholificación.

---

\* Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima, Perú.

## ***Society, individualism, and modernity in Peru***

### *Abstract*

The article presents an analysis of the peculiar character of the constitution of individualism emerged among common people and *cholo* in contemporary Peru, to try to observe some possible trends. The antecedents of the *cholo* individualism from the beginning of last century were based on the Andean culture that facilitated its progress and slowed down social uprooting. The expansion of social individualism, as a result of the massive Andean migrations in the sixties, promoted the belief in personal development, the communal legacy in the formation of slums and the diffusion of informality. And, in recent decades, individualism has become a hybrid process combining neoliberal egocentrism, oligarchical creole vivacity, authoritarian (*gamonal*) violence, informality, commodification and utilitarian pragmatism. It seems that the possible developments of individualism and communalism have moved according to a dynamic of their own that links modernity and Andean cultural heritage.

*Keywords:* Individualism, Modernity, Andean culture, Cholification.

### **Introducción**

**E**n el presente trabajo se analiza la constitución del individualismo de origen popular y *cholo* en el Perú, su desarrollo desde inicios del siglo XX hasta la actualidad y, a partir de allí, se señalan algunas tendencias posibles. Se presenta un ensayo de interpretación sobre la formación del individualismo que permite bosquejar algunas ideas preliminares para ordenar un debate mayor.

El individualismo ha sido tratado como una temática central en las teorías clásicas y recientes sobre la modernización del mundo<sup>1</sup>. Es un rasgo esencial del desenvolvimiento de las sociedades modernas, para comprender

---

<sup>1</sup>Puede consultarse Weber (1984), Simmel (1986), Durkheim (1898), Elias (1987), Dumont (1987), Bauman (2005), Beck y Beck-Gernsheim (2003), Castells (2009), Lipovetsky (1986), Béjar (1990), entre otros.

su génesis desde el siglo XVI, así como su derrotero y transformación posterior. El desarrollo del individualismo se revela como parte intrínseca del contenido de la modernidad.

En los estudios sociales realizados en el país, la revisión del proceso de individualismo ha sido limitada, fundamentalmente se ha priorizado más el estudio de la dimensión estructural de la modernización. En cambio, nos interesa llevar a cabo un análisis que procure explicar la modernización desde el ángulo de la configuración del individuo en el Perú actual. Aunque recientemente el individualismo ha despertado un interés más teórico (Martuccelli, 2015; Mejía, 1998), lo cual deja de lado la investigación de su organización en la sociedad.

De esa forma, la constitución del individualismo en el Perú contemporáneo tiene una historia singular que gira principalmente alrededor de la dinámica de la crisis del Estado oligárquico y del desarrollo de la globalización neoliberal. Así, el texto subraya la evolución de la experiencia andina y *cholificada* que define el carácter central del individualismo. Para ello, se examinan los antecedentes del individualismo de principios del siglo pasado, la expansión del individualismo social como derivación de las masivas migraciones andinas hacia las ciudades en los años sesenta, y la reciente hegemonía del individualismo egocéntrico neoliberal. Procesos históricos del individualismo que abren las posibilidades a otras formas originales de individuación y autonomía societal.

## Antecedentes del individualismo peruano: movilización del *cholo*

Hasta la primera mitad del siglo pasado, la sociedad peruana implicó el desarrollo incipiente de cierta "existencia individual" *chola* (Bourricaud, 2012, p. 203), todavía muy fragmentada y de carácter limitado, que respondía a la supremacía de la sociedad oligárquica y la exclusión de las mayorías poblacionales indígenas. No obstante, era una dinámica que anunciaba la disgregación de la sociedad estamental. En el complejo

desarrollo germinal del individualismo, coexistían, al mismo tiempo, valores ancestrales andinos y valores modernizantes.

Esta situación correspondía a la persistente herencia de la colonialidad; la población se estructuraba en torno a la idea de raza-etnicidad, se reducía a la condición “india” y al dominio oligárquico sobre todas las formas de trabajo, principalmente del régimen servil en el campo y de la servidumbre doméstica en las ciudades que, de acuerdo a las estimaciones del censo de 1876 comprendían el 57 por ciento de la población (Contreras, 1996, p. 7). Las grandes colectividades no solo estaban socialmente impedidas de participar en el proceso de individualización por su condición de trabajadores campesinos serviles, sino también porque no habían dejado de ser consideradas poblaciones “racialmente” clasificadas como “inferiores”, dada su posición de indios y negros. En esta sociedad estamental, el indio “individual no contaba como ‘individuo’, sino como miembro de una asociación” (Dülmen, 2016, p. 138), pueblo o comunidad, en la que predominaba el espíritu de la colectividad por encima de sus integrantes, sobre todo en la sierra del Perú, donde movilizarse y abandonar el mundo indígena rural era casi imposible.

Los antecedentes del individualismo pueden encontrarse en la “aparición del *cholo*” (Bourricaud, 2012, p. 34) que se movía en los intersticios de la sociedad oligárquica. Aumenta la expansión de las actividades mercantiles: lanas en el sur, caña de azúcar en el norte y cobre en el centro, y el crecimiento poblacional pasó de 2.699.106 habitantes en 1876 a 6.207.967 en 1949 (Seminario, 2015), lo cual originó nuevas capas medias y populares urbanas que impulsó un inicial proceso de individualización. La “existencia individual” del *cholo* se gesta en el seno de la sociedad oligárquica, aparece como diferente de la sociedad dominante y como suplemento en relación con ella – representaba a un “individuo que asciende, que cambia”. En esta perspectiva, el individuo se constituye en un proyecto en marcha, pero inconcluso. El *cholo* expresa tempranamente la gestación de relaciones de intercambio mercantil y, al mismo tiempo, delimita la frontera entre lo

urbano y lo rural, el mercado y lo campesino, y lo indígena con el mundo gamonal.

El relativo individualismo *cholo* se desarrolló en los márgenes de la sociedad, en las orillas de las formas de explotación y dominación hegemónica oligárquica. El individualismo *cholo* representó la disolución limitada del mundo social indígena – el *cholo* “es un viajero”, se desplaza a la ciudad y “anda siempre por los montes y los valles” (Bourricaud, 1989, p. 82) – impulsando un acto de negación radical del tradicional estatus de pertenencia del campesino e incorporando la movilización social al mestizaje peruano. Asimismo, la aparición del *cholo* posibilitó la gestación de actitudes egoístas, conducta orientada por el pragmatismo individualista que, desde entonces, sería utilizada en las ciudades para “entra[r] en todos los empleos de lo que se pueda ofrecer” (Bourricaud, 2012, p. 55) y para enfrentar la vida cotidiana.

Sin embargo, el *cholo* seguía siendo indígena en el entorno del crecimiento de las ciudades, no podía romper con la clasificación de la población marcada por la condición racial, era un “mestizo aindiado” (Svampa, 2016, p. 50) que cargaba con todas las sombras del sometimiento indio. Y, conjuntamente, el inicial individualismo *cholo* seguía manteniendo vínculos con sus comunidades de origen y la herencia andina – trabajo, reciprocidad, paisanaje – les servía de capital cultural para penetrar en la sociedad urbana, a la vez que impedía el desarraigo individual y la llegada de la anomia social.

En ese sentido, el *cholo* continuaba siendo indio, así como el individualismo era exclusivamente masculino. Las mujeres indias no eran parte del proceso, para ellas solo quedaba la exclusión en los pueblos, en las comunidades y en el trabajo servil doméstico de las ciudades. La gestación del individualismo en el Perú es principalmente indio y masculino, supuso el comienzo de un proceso de descentramiento y transformación de la sociedad oligárquica y rural frente al surgimiento de un país urbano y cholificado. Con todas sus limitaciones, el mestizaje individualista significaba

un espacio ganado al orden oligárquico por la emergencia de nuevos núcleos sociales, aunque relativamente restringidos.

En el contexto de un orden de dominación cerrado, la movilidad social era un fenómeno insignificante, sancionado por su posicionamiento clasista y descalificado por la distinción étnico-cultural como arribista en las ciudades de la costa y mal visto en las ciudades de la sierra peruana. El mestizo y el *cholo* eran despreciados, de modo particular en la sociedad de Lima de comienzos del siglo XX. Para las élites criollas blancas, señoriales y oligárquicas, la movilidad social de los sectores populares era de mal gusto, ridícula y desprestigiada como huachafo (Neira, 1993). Hasta en los sectores opuestos a la dominación oligárquica, el mestizaje generaba “el rechazo de intelectuales indígenas” que iban desde la prédica de Huaman Poma hasta Luis E. Valcárcel (Montoya, 2010, p. 454). El individualismo y la movilidad social no se podían constituir en una práctica social generalizada, carecían de legitimidad y eran vilipendiados por la sociedad oligárquica.

En ese sentido, el *cholo* solo asumía una “existencia individual” en relación con el mundo campesino indígena y, a la vez, se encontraba bloqueado con respecto a la sociedad dominante que no lo aceptaba y se oponía activamente por su condición “natural” de indio. El orden social estamental generó que la “existencia individual” del *cholo* se vea impedida de ejercer plenamente la libertad y autonomía personal. El *cholo* mostraba un cierto individualismo que señala el desplazamiento horizontal desde lo indígena, pero, al mismo tiempo, impedía su movilidad vertical entre grupos diferentes por la hegemonía de la sociedad oligárquica. La explicación de este proceso se encuentra en el dominio del discurso racista que permitió, hasta en los años setenta, reproducir un orden social fundado en la colonialidad. El vértice de la pirámide lo detentaba la población de origen blanca oligárquica, y el resto por indios, negros y *cholos* de razas “inferiores”, que actuaban como compartimientos estancos, con escasas posibilidades de interrelaciones y movilidad social. A pesar de todo, el *cholo* y el mestizaje intentaban gestar una conducta inédita y contradictoria: los

individuos solamente pueden confiar en lo que tienen y procuran hacerse dueños de su destino. Un camino que marcaría el futuro próximo del Perú.

## Migración, modernidad e individualización social

La expansión del individualismo social en el Perú se relaciona directamente con la migración masiva de las poblaciones indígenas, con la fundación de barriadas urbanas, la difusión de la informalidad, la esperanza del progreso y la presencia de valores colectivos andinos. Esta dinámica tiene como punto culminante la crisis del Estado oligárquico.

Crisis que se traduciría en la desarticulación de las relaciones serviles y semiserviles, la desintegración de las estructuras de la autoridad local y estatal ligadas al poder de la burguesía y los terratenientes señoriales, como resultado de la masiva movilización de los campesinos indios en el período 1957-1969 y de las medidas de redistribución de tierras de la reforma agraria entre los años 1969 y 1975. La transformación de la ciudad y del mundo andino se expresó en el proceso de movilidad espacial de los Andes a la ciudad o de los Andes a Lima. La migración tuvo características estructurales muy intensas, no solo en el desplazamiento individual de la población de la sierra a la costa – también representó el comienzo de una dinámica de modernización que contribuyó a modificar el orden oligárquico y a desarrollar la sociedad nacional del Perú del siglo XXI.

En ese sentido, la migración significó una decisión moderna del campesino migrante, de aventurarse a lo desconocido revelando una fe por el futuro. Algunos autores desarrollan la categoría de “sujeto migrante” (Cornejo-Polar, 1995) o consideran al acto de migrar como un proceso de liberación moderna de la subjetividad en el Perú (Franco, 1991, p. 45-6). La migración era la realización de una trayectoria individual y formaba parte del proceso de movilidad social del campo a la ciudad. Implicó la constitución de la idea de progreso en las personas, modificó radicalmente la mentalidad estamental que concebía la vida como autárquica, estática y perdurable en el largo tiempo. La búsqueda de progreso y desarrollo de

la autonomía individual orientaría un itinerario lleno de incertidumbre, sacrificios, penalidades y esfuerzos de las personas por salir adelante en la ciudad (Adams; Valdivia, 1991). Desde entonces, la subjetividad del *cholo* y del mestizo migrante se individualiza, rompe paulatinamente con la posición indígena que no contaba como individuo en el régimen oligárquico, simplemente era un miembro más del orden de la comunidad o pueblo. La gestación del individualismo supuso un cambio cultural modernizante, representó la esperanza del progreso de los migrantes porque anunció la liberación de los individuos de sus ligamentos estamentales y, primordialmente, les permitió imaginar una trayectoria biográfica signada por la autonomía personal.

El migrante encuentra en la ciudad, en especial de Lima, una sociedad que los margina y excluye – al llegar no solo carecerá de recursos económicos y materiales, sino se enfrentará a una cultura oligárquica distinta. En gran parte, las ciudades de la costa peruana y Lima eran ciudades fracturadas y fragmentadas, marcadas desde sus orígenes coloniales por la segmentación y diferenciadas étnicamente entre indígenas, mestizos y negros, frente a los ciudadanos de origen criollo-blanco que se encontraban en la cúspide del poder. Las ciudades de los cincuenta y sesenta marginaban a los migrantes y los condenaban a vivir en asentamientos humanos, en los márgenes de la ciudad. Lo indígena es menospreciado y discriminado por la cultura criolla hegemónica. En esas condiciones, el campesino migrante llega con su único capital simbólico, la cultura andina, trae consigo una ética del trabajo y las relaciones comunitarias. No se trata solo de un hecho económico, sino principalmente de que la cultura andina, en particular la instancia comunitaria, socializa a sus miembros en actitudes orientadas a la colaboración y minimiza los riesgos que de otro modo tendrían que enfrentarse únicamente en forma aislada, factor central en la movilización de esfuerzos de los campesinos o migrantes para dar una respuesta al mercado y a la sociedad (Bonilla, 2005).



En condiciones de marginación y exclusión social del migrante en las ciudades principales del país y dotados de una cultura andina, la informalidad<sup>2</sup> será el mecanismo que permitirá al *cholo* apostar por el anhelado progreso. En términos más concretos, la informalidad es la respuesta social del migrante para lograr sobresalir en la ciudad en un contexto de exclusión, violencia y pobreza. La informalidad no solo representa la formación de un negocio y la pequeña propiedad en condiciones de ilegalidad, fundamentalmente significa el medio para hacer frente a la lógica del patrón-cliente, a la marginación étnico-racial de las élites oligárquicas, al impedimento de participar en la sociedad del Perú “oficial”, a la negación de los derechos ciudadanos, a la dominación, violencia permanente y condena de vivir en la pobreza. La cultura excluyente oligárquica fue respondida, en buena medida, por una cultura de la informalidad contra la autoridad. La discriminación y exclusión dio lugar al desacato del mundo de la informalidad. El migrante recrea “espacios seguros” para “separarse, apartarse” y donde la sociedad oligárquica “no pueda acceder” fácilmente, lo avasalle y someta (Zibechi, 2015, p. 115), deja de lado las pautas definidas por la ley o las normas oficiales y las transgrede para actuar en un mundo informal diferenciado, que involucra relaciones que se deslizan en un abanico de posibilidades que van de lo formal, lícito y legal a lo informal, ilícito e ilegal. El mundo informal permite, así, afrontar la exclusión oligárquica de explotación clasista y discriminación racial.

La informalidad se apoya en los recursos culturales de origen andino y en las nuevas pautas mercantiles que ofrece la ciudad para salir adelante y no caer en la sola desorganización social. La informalidad conserva mucho de la antigua cultura andina en el medio urbano, dispone de una ética del trabajo ancestral, recrea las relaciones de paisanaje, relaciones comunales y de solidaridad. De igual manera, la informalidad es la utilización de la

<sup>2</sup>La influencia de la cultura andina en el desarrollo moderno, con el surgimiento de un empresariado de origen migrante de la sierra peruana, asentado en la ciudad de Lima y otras ciudades principales del país. Las experiencias empresariales de Gamarra, el Parque Industrial de Villa El Salvador, el Trébol de Caquetá, el Centro Comercial Unicachi e Infantas en Lima; los zapateros de El Porvenir en Trujillo; y los puneños en Arequipa (Huber, 1998).

“tremenda energía... disciplina, capacidad de trabajo y de las técnicas de trabajo y de las reglas de mercado” (Quijano, 2009, p. 44), de la expansión de la pequeña propiedad y de formas empresariales. En ese sentido, la difusión de la pequeña producción informal delimita el individualismo *cholo* que permitió romper con la cultura estamental que condenaba la vida indígena a la sola búsqueda de la sobrevivencia y a la negación de toda aspiración de riqueza. Las poblaciones migrantes en los asentamientos humanos de las ciudades pueden transgredir y enfrentar la sujeción oligárquica, tejer nuevos lazos personales fundados en valores comunales andinos y en el aprendizaje de los patrones de trabajo y del mercado, pero que desarrollan, sobre todo, una mentalidad sustentada en la demanda constante del interés propio.

Paralelamente, en la sociedad de las barriadas, la experiencia individual empezaba a organizarse en función de pautas relativamente estables, de largo plazo y racionales del trabajo duro, el tiempo se definía por los avances de la edificación de la vivienda estimada en un promedio de 15-20 años (Riofrío; Driant, 1987, p. 73-8), llevado bajo la forma de autoconstrucción, con intervención de la familia y de la comunidad vecinal. En las barriadas, las personas orientaban su consumo según sus necesidades y disponibilidades económicas, si se deseaba algo o construir la vivienda, había que esperar, se buscaba tener ahorros y tenían que trabajar duro, el consumo se alineaba según las posibilidades de las personas. Los individuos orientaban su consumo no solo como un acto de compra sino, fundamentalmente, lo definían según el manejo minucioso de sus necesidades, recursos detentados y del valor de las gratificaciones postergadas. Se trataba del predominio de una evidente racionalidad que seguía la lógica del *Homo economicus*, basada en el cálculo de los medios indispensables para lograr el mejor resultado (Mejía, 2014). La constitución del individualismo tiene uno de sus ejes centrales en la racionalización de la conducta de la vida de los migrantes andinos que supone la elección de la ética del trabajo como medio esencial para llegar a un fin determinado: el progreso, que tiende a dejar de lado gradualmente la cultura del sufrimiento fatalista del gamonalismo y el impulso milagroso de la religiosidad en el destino de las personas (Portocarrero, 2007).

La formación del individualismo social en los barrios populares y las barriadas no solamente fue el resultado del fenómeno migratorio, sino que, lo más importante, la población migrante comienza a redefinir el carácter de la propia sociedad. Las nuevas comunidades urbanas se transformaron en el estilo de vida preponderante de las ciudades, sedes de las nuevas clases medias y populares emergentes del país y en donde se desarrollará un proceso de mestizaje que modificará todo el panorama social del país<sup>3</sup>. Paralelamente, la población de origen andina asentada en barrios precarios delimitará un proceso de autonomía política, la búsqueda de derechos sociales y el desarrollo de una identidad que se definirá como el proceso de cholificación (Quijano, 1980). Era la cultura que se basaba en la realización de los individuos por medio del trabajo – se quería empleo y familia, pero a la vez se aspiraba al bienestar de la comunidad, el bien común asociado a la organización y participación barrial, que se expresaba en querer hacer de los asentamientos humanos barrios integrados a la ciudad, así, el interés de las personas pasaba de lo individual a lo claramente social. La cholificación era parte de un proceso de conquista de un espacio de formación de la ciudadanía, desarrollo de una comunidad nacional<sup>4</sup> y expansión de una forma de individualización de la sociedad peruana.

En el Perú, el individualismo social es resultado de la transformación societal y de los avatares del propio sujeto migrante en las barriadas de las ciudades, es parte de la movilización de la población andina y muy poco tiene que ver con el desarrollo “institucional” oligárquico previamente existente. En la sociedad peruana de los sesenta se desarrolló un individualismo social *cholo*, constituyéndose directamente por impulso de la migración andina masiva que trajo la creencia en el progreso personal, la herencia cultural comunal en la formación de las barriadas, la difusión creciente de

<sup>3</sup>Actualmente la población de Lima se encuentra conformada por un 36,2% de migrantes directos, 43,5% de segunda generación, con padres y abuelos migrantes, 7,6% de tercera generación, con padres limeños y abuelos provincianos y 12,7% de limeños, padres y abuelos de la capital (Arellano; Burgos, 2004, p. 91).

<sup>4</sup>Puede consultarse sobre el desarrollo de la ciudadanía popular en Carlos Iván Degregori, Cecilia Blondet y Nicolás Lynch (1986), Carlos Franco (1991) y José Matos (2012).

la pequeña propiedad informal y la confianza racional en el trabajo duro para salir adelante.

## Del individualismo social al individualismo egocéntrico

Las corrientes migratorias del campo a la ciudad transformaron la sociedad peruana y marcaron el destino del individualismo. Evolucionaron de un individualismo social en los años sesenta y setenta a un individualismo “egocéntrico” neoliberal de las últimas décadas. De esa forma, el individualismo se vuelve una rara mezcla de desintegración de la cultura oligárquica y la hegemonía de la cultura privatista de la globalización neoliberal.

La sociedad global que se expande en los últimos años experimenta una evolución radical que reorienta la responsabilidad individual dirigida a los otros, por el impulso de una “responsabilidad *ante uno mismo y... hacia uno mismo*” (Bauman, 2010, p. 80). El individualismo reduce el compromiso con los demás o no le interesa, busca solo el interés privado, únicamente tiene presencia en “las necesidades, deseos y proyectos de cada individuo” (Castells, 2009, p. 166). El individuo en la sociedad global se ha librado de los últimos estreñimientos estructurales socializantes que impedían su total emancipación; las instituciones se cuestionan y reducen su actuación, la disminución del peso del Estado, de las clases sociales, del poder de la vecindad, la familia; las grandes ideologías dejan de ser vehículos de proyectos históricos, las creencias utópicas se desacreditan, parece que se ingresa a una dimensión temporal de la “era del vacío” (Lipovetsky, 1986) o de “la sociedad ya no existe” (Touraine, 2011), se genera un deterioro constante de los vínculos sociales, de las solidaridades y, al mismo tiempo, hay un proceso de atomización, los comportamientos tienden a aislar a las personas.

El abandono del compromiso emocional con los otros no desemboca en un individualismo absoluto, sin vínculos sociales, más bien genera que las personas conciban los lazos entre ellos en términos puramente

mercantiles – interesa solo la búsqueda del beneficio exacerbado de las relaciones con los otros. Las interacciones sociales pierden su contenido emocional y se convierten en puro compromiso. Edgard Morin y Mauro Ceruti (2013, p. 101) lo explican en términos de las transformaciones del patrón moderno global: “El individualismo generado por la persecución unilateral del propio éxito desemboca fácilmente en la pérdida del sentido de interés colectivo, en el puro egocentrismo y en la desafortunada sed de lucro”. En general, la sociedad se orienta por el egocentrismo y la vida social gira en torno del individuo. Se trata de un individualismo privatista, defensivo y la responsabilidad se restringe a uno mismo, se basa en el egoísmo y en la búsqueda desbocada del beneficio propio.

El desarrollo del capitalismo globalizado en el país está llevando a un proceso intenso de reclasificación social de la población. Conjuntamente con el crecimiento de nuevos sectores medios y populares se expande la cultura de privatización y el individualismo extremo en un mundo de incesante violencia y destrucción del “capital social” (Bourdieu, 1980), donde el afecto y la confianza resultan disfuncionales para la sociedad, y se pierde la energía colectiva que pueda generar interacciones de respeto, el disfrute de la compañía de los otros y la fortaleza de la comunidad.

El tránsito de una cultura que tenía como fuente principal de su vitalidad el desarrollo barrial, el interés comunitario y el esfuerzo individual/colectivo, a otra “cultura de privatización”, sin ideal societal y dominación puramente individualista, se explica por la reciente historia singular del Perú. Una de las razones se puede encontrar en la inmensa perturbación social que generó el movimiento subversivo Sendero Luminoso en los noventa, que repercutió en toda la sierra y parte de los barrios marginales de las ciudades, y ocasionó la muerte de 69 280 personas (CVR, 2003, p. 13) en su mayoría de origen indígena, alteró radicalmente la vida comunal, desarticuló la familia, liquidó dirigentes, destruyó organizaciones de base, disgregó todo el tejido social y llevó a las personas a interesarse solo en la sobrevivencia y en la existencia individual. Otra explicación, relacionada a la anterior, se encuentra en la profunda mercantilización globalizada de la

sociedad peruana impulsada desde 1980, especialmente durante el gobierno de Fujimori, en los años noventa, que prácticamente privatizó todo y la vida social casi desapareció; se liberalizó los servicios públicos y se hizo del interés personal el único compromiso societal. Un proceso que llevó a la gente a distanciarse de la vida comprometida con los demás y de los asuntos de la esfera pública que condujo a una comprensible desmoralización y a un vacío espiritual impregnado por una cultura neoliberal exclusivamente individualista y mercantil.

La modernidad neoliberal en el Perú reestructuró el imaginario social, la vida cotidiana y los valores, llevó a la gente a orientarse por “considerar superflua toda ley civil o moral” (Todorov, 2014, p. 77). El otro solo existe como un obstáculo o es un medio en el camino de la búsqueda del éxito personal, la cultura transforma los vínculos entre las personas en relaciones puras, sin frenos sociales ni morales, sin límites ni regulaciones, desaparece toda consideración a la comunidad y toda causa común. Con razón Aníbal Quijano (2011, p. 82) señalaba que “la conducta egoísta travestida de libertad individual” era el nuevo ideal de la modernidad global. Mientras que la libertad de la modernidad global se restringe al individualismo, a la mercantilización de la sociedad y a un mero horizonte egoísta.

De la misma manera, el individualismo es producto del desmoronamiento de la sociedad oligárquica en el Perú. La sociedad individualista es una insólita combinación de la presencia del globalismo neoliberal, el mundo informal de los migrantes y los restos coloniales de la cultura criolla o gamonal. El individualismo reproduce y se funde con el lado más mísero de la arcaica cultura oligárquica: la “viveza” criolla, que deja de lado la “gracia” y distinción señorial. El individualismo *cholo* empata con la “viveza”, la maña y picardía que buscan manipular las cosas en beneficio exclusivamente personal para obtener una ventaja inmediata, desarrolla una conducta que busca lo más fácil, los otros no interesan, solo uno mismo, manoseando groseramente la situación a su favor, sin importar la moral y menos las normas de conducta. De la cultura del gamonalismo se recrean sus expresiones más cercanas con los tiempos individualistas,

la “prepotencia” y la “fuerza”, mientras que no se toman en cuenta la “delicadeza” ni el paternalismo (Quijano, 2009, p. 14-25). De esa forma, el individualismo peruano asume un carácter propio, se encuentra pautado por la “viveza” criolla de origen colonial, ahora *chola*, que solo puede existir en un contexto social donde predomina la agresión, la fuerza e incesante violencia de la vida cotidiana individualista.

En el Perú contemporáneo, el individualismo se entrelaza, a la vez, con la subjetividad del neoliberalismo global, el pragmatismo utilitario y la complacencia desmedida por la mercantilización de la vida social. El resultado actual es un individualismo *cholo* con una especificidad que lo diferencia de su par europeo y estadounidense, aquí se entremezcla el egocentrismo neoliberal, la viveza criolla, la violencia de raigambre gamonal, la informalidad y el pragmatismo utilitario.

## Las posibilidades del presente: el individualismo contemporáneo

Los procesos de la constitución del individuo en la sociedad contemporánea muestran que cada momento histórico tiene un carácter específico, demarcado por el despliegue de “la brecha entre individualismo y comunalismo” (Castells, 2009, p. 166). Las posibilidades de la evolución futura se corresponden con los cambios en el patrón de poder de la sociedad y las posiciones de los sujetos que lo componen. En un mundo muy heterogéneo e interrelacionado, los caminos perfilados delinear una compleja “existencia individual” que orienta su contenido alrededor de la hegemonía del individualismo egocéntrico, sin perder las huellas significativas de los emergentes procesos de individuación y autonomía societal.

La hegemonía del individualismo egocéntrico pasa por una sociedad decantada por la globalización neoliberal. Dinámica que deriva, cada vez más, en el predominio de un discurso ideológico del “yo emprendedor” (Beck; Beck-Gernsheim, 2003, p. 29) que recurre a las imágenes de individuos que dependen únicamente de ellos. Desde sus potencialidades

los pequeños productores y trabajadores migrantes, mestizos y *cholos*, construyen sin exigir casi nada de las instituciones sociales. La persistencia del individualismo egocéntrico solo sería posible en un nuevo período de colonización absoluta bajo el predominio de los Estados Unidos (Quijano, 2001).

En esas condiciones, la permanencia del individualismo devendrá en un individualismo ilusorio, que para actuar necesita únicamente del descrédito social y la justificación de la sociedad como la suma de intereses particulares. Sin embargo, la estructura social neoliberal es profundamente inequitativa y desigual (Piketty, 2014), el mercado no facilita los medios para que la mayoría de individuos pueda desarrollarse de manera independiente y menos pueda autoemprenderse; al contrario, impone un divorcio creciente entre la perorata idealizada y la exigencia de la realidad, que fortalece la máxima concentración de los recursos y riquezas del mundo.

Para las grandes mayorías, la hegemonía del individualismo egocéntrico no necesita de organizaciones intermedias en las relaciones de intercambio y la vida social, solo requiere de individuos aislados para enfrentarse en el trabajo, competir en la pequeña propiedad y en las exigencias de la cotidianidad. En el mundo globalizado, el neoliberalismo pretende imponer un individualismo “sin derechos”, del *cholo* barato, exclusivamente interesado en que “cada uno pueda seguir su propio camino, y la posibilidad de que todos lo hagan en paz”; de manera que la vida humana se reduciría a intercambios mercantiles y a la búsqueda del lucro personal. El poder público se mitiga a la estricta protección de la “seguridad de las personas físicas y sus propiedades” (Bauman, 2005, p. 41), las políticas públicas se tornan anacronismos y aparentemente todo lo resuelve el mercado. En esas condiciones, el proyecto de la sociedad neoliberal solo puede devenir en un mundo atomizado, disgregado y sin brújula institucional ni moral.

Sin embargo, en las últimas décadas, se produce un giro esencial y va emergiendo una “cultura de la autonomía que caracteriza a la sociedad” (Castells et al., 2017, p. 301) e impulsa el retorno laberíntico del proceso de individualización social o “individuación” (Castells, 2012, p. 220). Esta



individualización social es la dinámica que conjuga los intereses de las personas con las redes comunales, que responde a la multiplicidad de identidades particulares. Redes sociales que van desde seguidores de un club deportivo, salud, educación, “economías étnicas”, mujeres, medio ambiente, pacifistas etc., y se encuentran condicionadas por los resortes tecnológicos y digitales que abren la posibilidad de que las colectividades desborden la integración localista e incluyan la participación internacional de sus miembros. Son formas de “socialidad” basadas en relaciones emocionales de sentirse juntos en la búsqueda de un nuevo sentido que rompa con el puro individualismo (Maffesoli, 1990). De esa manera, el legado cultural andino en el país, dirigido a la acción colectiva e ideales compartidos, vuelve a ser un punto central en la organización de la sociedad de individuos, ahora combinado con el desarrollo de las redes sociales.

La “cultura de la autonomía” ha sido posible por el impulso de los movimientos de la sociedad. En las últimas décadas se experimentaron múltiples respuestas llevadas por indígenas, *cholos*, negros, trabajadores, mujeres, jóvenes y homosexuales que cuestionaban la idea de la raza, las formas de jerarquización y toda dominación social. Los movimientos de la sociedad son la fuerza central de la transformación contemporánea que posibilitará a la diversidad de actores sociales su conversión en sujetos con autonomía y proyectos inéditos que permitirá modificar la estructuración desigual de la sociedad, muchas veces al margen de las instituciones existentes de la modernidad global (Mejía, 2016b).

Hombres y mujeres, *cholos*, indígenas y negros se organizan para defenderse y hacer frente a la privatización, la vulnerabilidad o la inseguridad del mundo neoliberal, recurren a antiguas formas comunales que se convierten en “espacios de la autonomía” individual y de libertad, comparten valores comunes, favorecen la colaboración y la solidaridad. De esa manera, las comunidades de individuos buscan “repoblar el espacio público” (Bauman, 2005, p. 45) para los sectores emergentes del país. Las comunidades son espacios de los intereses individuales que actúan dentro de los límites institucionales de la sociedad, que definen el accionar de la

propia autonomía. La “individuación” es el desarrollo del individuo con una fuerte ligazón a la comunidad y la conciencia clara de los intereses y obligaciones que giran alrededor de las instituciones de la sociedad moderna. El individualismo social surge en una heterogeneidad de redes de asociaciones, los individuos vuelven a debatir y negociar las ventajas personales y el bien colectivo, transitan hacia una ciudadanía que exige derechos que nacen de la autoafirmación y autonomía de la asociatividad, que demanda intereses personales en compatibilidad con los intereses en común. Son comunidades de individuos donde los objetivos colectivos son puntuales y limitados a las afinidades de las personas que buscan cambios parciales – educación, trabajo, salud etc. – en la sociedad.

El proceso de “individuación” es la vía original que facilita que las poblaciones populares y *cholas* vuelvan a metamorfosearse de un individualismo egocéntrico a un individualismo social. Su conversión condiciona la recuperación de lo colectivo-andino, rescata la calle, el barrio, “sus habilidades y herramientas ciudadanas perdidas” y permite el tránsito a un individualismo en “genuina autonomía y capacidad de autoafirmación” (Bauman, 2005, p. 46). En realidad, este camino complejo solamente puede realizarse como expresión de los movimientos reivindicativos que buscan cambios parciales de la sociedad, como punto de partida y empoderamiento de la comunidad de individuos.

De modo recíproco, en los márgenes del patrón individualista contemporáneo, emerge un inédito proceso de autonomía frente a la sociedad. La gestación de la autonomía individual y colectiva es precursora de inciertas formas que abren otros caminos de organización de la vida social en las poblaciones indígenas, *cholas* y negras. El individuo asume la capacidad para transformarse en sujeto “afirmando su autonomía respecto a las instituciones de la sociedad” (Castells, 2012, p. 220). En el Perú, los sujetos se integran en las redes de comunidades desbordando los marcos de la sociedad, cuestionan las instituciones existentes y buscan un nuevo contrato social que posibilite compatibilizar libertad individual con igualdad. En ese sentido, las comunidades se trastocan en “espacios de la

autonomía” societal porque aspiran a modificar y erradicar toda colonialidad y dominación en la sociedad.

Esta dinámica se inicia mediante la participación de las personas en las redes comunales, donde en libertad individual conjugan sus apegos autónomos con los demás y se crean impulsos “democráticos igualitarios” que puedan ir más allá de la sociedad moderna. En todas partes del mundo se experimentan “espacios de la autonomía” como caminos de “utopías reales” (Wright, 2014), sociedades “de coste marginal cero” (Ryffkin, 2014), respuestas populares a la “crisis que estalló en 2008, primero en Estados Unidos y luego en Europa” (Castells *et al.*, 2017, p. 292) y “los bienes comunes del conocimiento” (Hess; Ostrom, 2016). La particularidad de América Latina y el Perú subraya que los esfuerzos de indígenas, *cholos* y negros en las comunidades devienen en espacios autónomos “integrales”, porque abordan todos los aspectos de la vida de las personas: desde las ideas, la producción, los alimentos, la salud, hasta la justicia y el poder, destacan las Juntas de Buen Gobierno Zapatista, los Cabildos de Nasa del Cauca, las experiencias mapuches (Zibechi, 2015, p. 117). Experiencias que posibilitan que los sujetos se desenvuelvan híbridamente dentro de la sociedad y fuera de la sociedad.

Asimismo, la autonomía es el potencial que facilita a los individuos convertirse en sujetos con objetivos que cuestionan a las instituciones de la sociedad y buscan nuevas prácticas que van desde un espíritu innovador en el trabajo, pretenden ser consumidores enterados y proactivos en el mercado, alumnos informados y críticos en la educación, aspiran una atención centrada en el paciente de la sanidad, buscan audiencias activas en los medios de comunicación, propician el cambio cultural en los movimientos de la sociedad, ensayan una ciudadanía informada, independiente y participativa en el gobierno y la política (Castells, 2014). Los sujetos en las redes colectivas intentan generar relaciones de libertad e igualdad social como caminos de autonomía y transformación de las instituciones de la sociedad.

Las instituciones existentes ya no pueden ordenar en forma simétrica las normas de la vida social, por lo tanto, se franquea la posibilidad de que

los individuos agrupados en comunidades puedan establecer un discurso y sentido diferente a la sociedad dominante. La viabilidad del proceso de autonomía solo puede realizarse como expresión de los movimientos que aspiran al cambio del conjunto de la sociedad. En el Perú los movimientos de la sociedad – el ecologismo, el indígena, el feminismo, los derechos humanos y la igualdad social – son acciones colectivas transformadoras de los valores sobre los cuales se organizan las instituciones. Las personas en las comunidades y redes autónomas de los movimientos de la sociedad gestan nuevos discursos fundados en la búsqueda de un horizonte histórico de igualdad social. Se trata de la aspiración del bienestar que beneficie a todos, en libertad individual, y tome en cuenta el entorno de la tierra, es la demanda de una forma de vida digna, de buen vivir, como se imagina en la cultura andina (Mejía, 2016a).

En general, el individualismo contemporáneo se revela como un proceso complejo y contradictorio que conlleva la coexistencia de múltiples formas históricas, aunque supone el predominio del individualismo egocéntrico, los procesos de individuación y autonomía societal son caminos de desarrollo posibles.

## Algunas reflexiones finales

El origen histórico del individualismo tiene una genealogía que se remonta al período de la colonia, pero recién a inicios del siglo XX se puede encontrar sus antecedentes contemporáneos con la expansión de la economía extractiva, la formación de nuevas capas medias y populares urbanas y, sobre todo, con la masiva migración andina a las ciudades en la segunda mitad del siglo XX cuando el individualismo se desarrolla en el Perú.

El proceso del individualismo en el Perú tiene una naturaleza particular, desde el principio asume rasgos propios que lo diferencian de otras realidades similares y expresa la compleja evolución de los sectores populares. La “existencia individual” *chola* aparece en los márgenes de las ciudades de comienzos del siglo XX, aunque mantuvo lazos con sus comunidades de

origen, la cultura andina – trabajo, reciprocidad, paisanaje – fue la que facilitó su desarrollo y, a la vez, frenó el avance del desarraigo individual y la desorganización social. En la década de los sesenta se produce un individualismo social *cholo*, producto de la masiva migración andina, que impulsó la creencia en el progreso personal, el legado cultural comunal en la formación de las barriadas, la difusión creciente de la informalidad y la confianza en el trabajo duro para salir adelante. Asimismo, en las últimas décadas el individualismo ha devenido en una singular mezcla *cholificada* de egocentrismo neoliberal, de “viveza” criolla de origen oligárquico, violencia de raigambre gamonal, informalidad, mercantilización y pragmatismo utilitario.

De alguna forma, este singular proceso de individualización *cholo* y popular expresa un sentido de democratización frente a la vieja sociedad oligárquica criolla. Demanda democrática que incorpora entre sus ideales el universalismo, entendido como el paulatino crecimiento de las demandas de libertad individual y de autonomía de las personas. Señala un proceso de democratización social frente a la vieja sociedad estamental de origen colonial, trasluce la exigencia del bienestar que va desde la movilidad territorial, vivienda, educación, salud, propiedad hasta la participación política. Además, el individualismo mestizo que emerge como experiencia de vida personal y demanda social alumbra el encuentro con las herencias culturales andinas y costumbres colectivas que permiten hilvanar un compromiso societal donde coincidan libertad y comunalismo.

Precisamente, en el mundo actual, frente a la hegemonía del individualismo egocéntrico y la expansión de una modernización de la vida social sin sus promesas libertarias, conllevan un paradójico mundo tecnológico y de cambio acelerado con grandes desigualdades y poblaciones sin derechos. En ese contexto, la modernización y los avances tecnológicos condicionan la formación de interacciones de los individuos y las comunidades en una gran multiplicidad de redes sociales y, al mismo tiempo, abren la posibilidad para que las grandes masas de poblaciones excluidas y marginadas interactúen en las redes comunales de autonomía

en la exploración de otros caminos más igualitarios de organización de la vida social.

En el Perú, la autonomía individual y colectiva únicamente será posible en una dinámica propia que enlace modernidad y legado cultural andino. La modernidad actual condiciona la conexión de la cultura individual y las redes sociales, la base es el individuo conectado con otros y la libertad personal para compartir intenciones comunes. El legado cultural andino integra la reciprocidad, la comunidad y el buen vivir, como formas de organización de la vida social que faciliten la búsqueda de la igualdad social.

En fin, modernidad y cultura andina han sido las prácticas sociales que han permitido que la “existencia individual” *chola* trace un camino laberíntico y, posiblemente, un futuro en esta parte del mundo.

**Julio Mejía Navarrete** es Doctor en Ciencia Política y Sociología. Ejerce la docencia en la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Actualmente es Decano de la Facultad de Ciencias Sociales de la UNMSM. Fue Coordinador de la Cátedra América Latina y la Colonialidad del Poder de la Universidad Ricardo Palma.

✉ [jymena1@hotmail.com](mailto:jymena1@hotmail.com)

## Referencias

1. ADAMS, Norma; VALDIVIA, Néstor. **Los otros empresarios**. Ética de migrantes y formación de empresas en Lima. Lima: IEP, 1991.
2. ARELLANO, Rolando. **Al medio hay sitio**. El crecimiento social según los estilos de vida. Lima: Arellano Marketing/Planeta, 2010.
3. ARELLANO, Rolando; BURGOS, David. **Ciudad de los Reyes, de los Chávez, los Quispe...** Lima: Epena/Arellano Investigación de Marketing, 2004.
4. BAUMAN, Zygmunt. **Mundo de consumo**. Ética del individuo en la aldea global. Buenos Aires: Paidós, 2010.
5. BAUMAN, Zygmunt. **Modernidad líquida**. Buenos Aires: FCE, 2005.
6. BÉJAR, Helena. **El ámbito íntimo**. Privacidad, individualismo y modernidad. Madrid: Alianza, 1990.

7. BECK, Ulrich; BECK-GERNSHEIM, Elisabeth. **La individualización**. El individuo institucionalizado y sus consecuencias sociales y políticas. Barcelona: Paidós, 2003.
8. BONILLA, Heraclio. "Cultura vs. Desarrollo en el contexto rural del área andina". In: BONILLA, H. **El futuro del pasado**. Las coordenadas de la configuración de los Andes. Lima: Pedagógico San Marcos - Instituto de Ciencia y Humanidades, 2005.
9. BOURDIEU, Pierre. Le capital social. Notes provisoires. **Actes de la Recherche en Sciences Sociales**, v. 31, p. 2-3, 1980.
10. BOURRICAUD, François. **Cambios en Puno**. Estudios de sociología andina. Lima: IEP – IFEA, 2012.
11. BOURRICAUD, François. **Poder y sociedad en el Perú**. Lima: IEP – IFEA, 1989.
12. CASTELLS, Manuel (2014). El impacto del Internet en la sociedad: una perspectiva global. **OpenMind**. Disponible en: <<https://www.bbvaopenmind.com/articulos/el-impacto-de-internet-en-la-sociedad-una-perspectiva-global/>>.
13. CASTELLS, Manuel. **Redes de indignación y esperanza**. Los movimientos sociales en la era de internet. Madrid: Alianza, 2012.
14. CASTELLS, Manuel. **Comunicación y poder**. Madrid: Alianza, 2009.
15. CASTELLS, Manuel et al. **Otra economía es posible**. Cultura y economía en tiempos de crisis. Madrid: Alianza, 2017.
16. COMISIÓN DE LA VERDAD Y RECONCILIACIÓN. **Informe final**. Anexo 2. Lima: CVR, 2003.
17. CONTRERAS, Carlos. **Maestros, mistis y campesinos en el Perú rural del siglo XX**. Documento de Trabajo n. 80. Lima: IEP, 1996.
18. CORNEJO-POLAR, Antonio. Condición migrante e intertextualidad cultural: el caso de Arguedas. **Revista de Crítica Literaria Latinoamericana**, Lima/Berkeley, año 21, n. 42, p. 101-9, 1995.
19. DEGREGORI, Carlos Iván; BLONDET, Cecilia; LYNCH, Nicolás. **Conquistadores de un nuevo mundo**. De invasores a ciudadanos en San Martín de Porres. Lima: IEP, 1986.
20. DÜLMEN, Richard van. **El descubrimiento del individuo 1500-1800**. Madrid: Siglo XXI, 2016.
21. DUMONT, Louis. **Ensayos sobre el individualismo**. Una perspectiva antropológica sobre la ideología moderna. Madrid: Alianza, 1987.
22. DURKHEIM, Emile. L'individualisme et les intellectuels. **Revue bleue**, série 4, tomo X, 1898, p. 7-17.
23. ELIAS, Norbert. **La sociedad de los individuos**. Ensayos. Barcelona: Península, 1987.

24. FRANCO, Carlos. **Imágenes de la sociedad peruana: la otra modernidad.** Lima: CEPES, 1991.
25. HESS, Charlotte; OSTROM, Elinor (Eds.). **Los bienes comunes del conocimiento.** Madrid: IAEN - Traficantes de Sueños, 2016.
26. HUBER, Ludwing. **Etnicidad y economía en el Perú.** Documento de trabajo n. 83. Lima: IEP, 1998.
27. LIPOVETSKY, Gilles. **La era del vacío, ensayos sobre el individualismo contemporáneo.** Barcelona: Anagrama, 1986.
28. MAFFESOLI, Michel. **El tiempo de las tribus.** Barcelona: Icaria, 1990.
29. MARTUCCELLI, Danilo. **Lima y sus arenas.** Poderes sociales y jerarquías culturales. Lima: Causes, 2015.
30. MATOS, José. **Estado desbordado y sociedad nacional emergente.** Lima: Centro de Investigación de la Universidad Ricardo Palma, 2012.
31. MEJÍA, Julio. **América Latina, modernidad y conocimiento.** El desarrollo de otro discurso epistémico. Lima: UNMSM, 2016a.
32. MEJÍA, Julio. Cultura y dignidad en América Latina. Descolonialidad de la desigualdad social. **Investigaciones Sociales**, Lima, v. 20, n. 37, p. 315-24, 2016b.
33. MEJÍA, Julio. **Sociedad, consumo y ética.** El Perú en tiempos de globalización. Lima: UNMSM, 2014.
34. MEJÍA, Julio. Individualismo y modernidad. Aspectos teóricos de lo público y lo privado. **Investigaciones Sociales**, Lima, año 2, n. 2, p. 179-96, 1998.
35. MONTOYA, Rodrigo. **Porvenir de la cultura quechua en el Perú. Desde Lima, Villa El Salvador y Puquio.** Lima: Oxfam/Coordinadora Andina de Organizaciones Indígenas/UNMSM, 2010.
36. MORIN, Edgar; CERUTI, Mauro. **Nuestra Europa. ¿Qué podemos esperar? ¿Qué podemos hacer?** Barcelona: Paidós, 2013.
37. NEIRA, Hugo. Huachafería: postura e impostura. **Socialismo y Participación**, Lima, n. 62, p. 20-35, 1993.
38. PIKETTY, Thomas. **El capital en el siglo XXI.** México: FCE, 2014.
39. PORTOCARRERO, Gonzalo. El silencio, la queja y la acción. In: PORTOCARRERO, G. **Racismo y mestizaje y otros ensayos.** Lima: Fondo Editorial del Congreso del Perú, 2007, p. 229-51.
40. QUIJANO, Aníbal. Bien vivir: entre el “desarrollo” y la des/colonialidad del poder. **Ecuador debate**, Quito, n. 84, p. 77-87, 2011.
41. QUIJANO, Aníbal. Colonialidad del poder y subjetividad en América Latina. In: PIMENTEL, Carmen (Org.). **Poder, ciudadanía, derechos humanos y salud mental en el Perú.** Lima: Cecosam, 2009.
42. QUIJANO, Aníbal. ¿Entre La Guerra santa y la cruzada?. **América Latina en Movimiento**, Quito, n. 341, 18 out. 2001. Revista eletrônica.



43. QUIJANO, Aníbal. *Lo cholo* y el conflicto cultural en el Perú. In: QUIJANO, A. **Dominación y cultura**. *Lo cholo* y el conflicto cultural en el Perú, p. 47-77. Lima: Mosca Azul Editores, 1980.
44. RIOFRÍO, Gustavo; DRIANT, Jean. **¿Qué vivienda han construido?** Nuevos problemas en viejas barriadas. Lima: CIDAP-IFEA-Tarea, 1987.
45. RYFKIN, Jeremy. **La sociedad de coste marginal cero**. El internet de las cosas y el eclipse del capitalismo. Barcelona: Paidós, 2014.
46. SEMINARIO, Bruno. **El desarrollo de la economía peruana en la era moderna**. Precios, población y producción desde 1700. Lima: Universidad del Pacífico, 2015.
47. SIMMEL, Georg. **El individualismo y la sociedad**. Barcelona: Península, 1986.
48. SVAMPA, Maristella. **Debates latinoamericanos**. Indigenismo, desarrollo, dependencia y populismo. Cochabamba: CEDIB, 2016.
49. TODOROV, Tzvetan. **El espíritu de la Ilustración**. Barcelona: Galaxia Gutenberg, 2014.
50. TOURAINE, Alain. **Después de la crisis**. Por un futuro sin marginación. Barcelona: Paidós, 2011.
51. Weber, Max. **La ética protestante y el espíritu del capitalismo**. Madrid: Sarpe, 1984.
52. WRIGHT, Erik Olin. **Construyendo utopías reales**. Madrid: Akal, 2014.
53. ZIBECHI, Raúl. Movimientos antisistémicos y descolonialidad. In: SANDOVAL, Rafael et al. **Pensar desde la resistencia anticapitalista y la autonomía**, p. 105-19. México: CIESAS, 2015.

Recebido: 07 ago. 2018

Aceito: 13 nov. 2018